فتح الولي الناصر

بشرح

روضة الناظر

تأليف

أ.د. علي بن سعد بن صالح الضويحي

عضو هيئة كبار العلماء سابقًا

أستاذ أصول الفقه بكلية الشريعة بالإحساء

الجزء الأول

دار ابن الجوزي

بسم الله الرحمن الرحيم

فتح الولي الناصر

بشرح

روضة الناظر

الطَّبعَة الأولى

١٤٣٠هـ



دار ابن الجوزي
للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية: الدمام - طريق الملك فهد - ت: ٨٤٢٨١٤٦ - ٨٤٦٧٥٩٣، ص ب: ٢٩٨٢ - الرمز البريدي: ٣١٤٦١ - فاكس: ٨٤١٢١٠٠ - الرياض - تلفاكس: ٢١٠٧٢٢٨ - جوّال: ٠٥٠٣٨٥٧٩٨٨ الإحساء - ت: ٥٨٨٣١٢٢ - جدة - ت: ٦٣٤١٩٧٣ - ٦٨١٣٧٠٦ - بيروت - هاتف: ٠٣/٨٦٩٦٠٠ - فاكس: ٠١/٦٤١٨٠١ - القاهرة - ج.م.ع - محمول: ٠١٠٦٨٢٣٧٨٣ - تلفاكس: ٠٢٤٤٣٤٤٩٧٠

البريد الإلكتروني: aljawzi@hotmail.com - www.aljawzi.com

بسم الله الرحمن الرحيم

(المقدمة)

الحمد لله بارئ النسمات وخالق الكائنات، المحيط علماً بالظواهر والخفيات، والصلاة والسلام الأتمَّان الأكملان على خاتم الرسالات وأشرف البريَّات، محمد بن عبد الله، المبعوث بالهُدى والبينات، ليخرج الناس من المتاهات والظلمات الدامسات إلى النور بالحجج الواضحات النيِّرات، وعلى آله وأصحابه المبرّئين من الجهالات والضلالات، ومن تبعهم واقتفى آثارهم بإحسان إلى أن يرث الله تعالى الأرض والسموات؛ أما بعد:

فإن كتاب «**روضة الناظر وجُنّة المُناظر**» لمؤلفه موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي المتوفى رحمه الله تعالى رحمة واسعة سنة عشرين وستمائة من الهجرة النبوية الشريفة له مكانته المرموقة بين كتب أصول الفقة بصفة عامة، وذلك نظراً لسلامة منهجه الأصولي فيما يمس الجوانب العقدية، واهتمامه بذكر قواعد الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى في الغالب عند تقرير المباحث الأصولية، وعنايته بإيراد أقوال علماء المذاهب الأخرى في المسائل الخلافية، مع عرضه لموضوعات الكتاب في استيعاب شامل وتفريع واسع، بجزالة في الأسلوب وعُمق في العبارة، الأمر الذي يحتاج معه إلى الإفصاح عن مكنونه، بتوضيح الغامض، وبيان المجمل، وبَسْط المختصر، والتنبيه إلى ما يجب التنبيه عليه مما لا عصمة لبشرٍ من الوقوع فيه.

وقد كان الأمل يراودني منذ زمن طويل في أن أخدم هذا الكتاب

بشرح حرفي متكامل لا يغادر عبارة من عبارات المؤلف رحمه الله تعالى إلا وقد استوعبها ببيان يجلّي المعنى المراد، ويزيل اللَّبس والغموض من السياق، وذلك لعدم عثوري على ما يغني عن هذا الشرح. حتى يسَّر الله عزَّ وجلَّ لأخي الفاضل الأستاذ الدكتور عبد الكريم بن علي النملة شرح تلك الروضة في كتاب أسماه «إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر»، وكدت أكتفي بهذا الشرح حيث تم المقصود وتحقق الأمل المنشود، إلا أن كثيراً من إخوتي طلبة العلم ألحّوا عليَّ إلحاحاً شديداً بعدم الاكتفاء بحجة أنه لا مانع من أن يكون للكتاب الواحد أكثر من شرح، إذ لكل شارح طريقته وأسلوبه، فاستجبت لإلحاحهم واستعنت الله تعالى على تحقيق رغبتهم.

ثم شرعتُ بالتفكير أولاً في وَضْع اسم مناسب للشرح، وقد أخذ ذلك مني وقتاً وجهداً، حتى ألهمني الحق جل شأنه اسماً مناسباً له في مكان طاهر مقدس هو المسجد النبوي الشريف بالمدينة المنورة، حيث كنتُ جالساً فيه انتظاراً لأداء صلاة العصر، وذلك الاسم هو: «فتح الولي الناصر بشرح روضة الناظر»، فتفاءلت بهذا كثيراً وكان حافزاً لي للبداية الجادة في تنفيذ هذا المشروع الكبير، وكرَّستُ جهدي للعمل المتواصل إلى أن بلغ الشرح نهايته بعون الله تعالى وتوفيقه.

وقد سلكتُ في هذا الشرح منهجاً علمياً تبدو ملامحه الإجمالية في عدد من النقاط الأساسية، ولعل من أهمها ما يلي:

١ ـ الاعتماد في نص المؤلف رحمه الله تعالى على الكتاب المطبوع بتحقيق فضيلة الأستاذ الدكتور عبد الكريم بن علي النملة وفقه الله تعالى وسدد على طريق الخير خطاه، وذلك لاعتبارين:

الاعتبار الأول: أن هذا الكتاب المحقَّق قد خَدَمَ نص المؤلف رحمه الله تعالى خدمة كبيرة.

الاعتبار الثاني: أن هذا الكتاب المحقق هو المتداول في أيدي طلاب العلم ـ غالباً ـ في قاعات الدراسة وخارجها.

واعتمادي على هذا الكتاب المحقق إنما هو في الأغلب الأكثر دون ما ظهر لي أن الراجح هو خلاف ما أثبته المحقق في تحقيقه.

٢ ـ استيعاب جميع عبارات المؤلف رحمه الله تعالى بالشرح والبيان، دون إغفال شيء من تلك العبارات.

٣ ـ وَضْعُ نص المؤلف رحمه الله تعالى في أعلى الصفحة، ووضع الشرح أسفله بعد الفصل بينهما بخط.

٤ ـ ضَبْطُ عبارات المؤلف رحمه الله تعالى بالشكل، حتى يسهل على الطلبة قراءتها قراءة صحيحة.

٥ ـ وَضْعُ مفردة نص المؤلف رحمه الله تعالى بين قوسين بخط أحمر، ثم شَرْحُها بالخط الأسود.

٦ ـ الإيجاز في الشرح بما يغلب على الظن أن العبارة قد اتضحت به، من غير حاجة إلى الإسهاب والإطناب.

٧ ـ إذا وجدتُ العبارة الشارحة في كتاب «شرح مختصر الروضة» للطوفي رحمه الله تعالى عَوَّلْتُ عليها في شرح عبارة المؤلف رحمه الله تعالى، وأَثْبَتُّ موضع ذلك في الحاشية، نظراً إلى أن الطوفي أقرب إلى فَهْمِ مراد المؤلف مني.

٨ ـ الاعتناء بذكر مرجع الضمائر، وأسماء الإشارة حيث وُجدت في عبارة المؤلف رحمه الله تعالى، إذ بمعرفة مرجعهما يتضح المعنى ويتبين المراد.

٩ ـ الاهتمام بالجوانب اللغوية ـ قدر الإمكان ـ كلما كانت الحاجة داعية إلى ذلك.

١٠ ـ الاقتصار على المسائل الأصولية التي أوردها المؤلف رحمه الله تعالى في كتابه فقط، من غير إضافة مسائل أخرى إليها لم يتطرق المؤلف إلى ذكرها، لأن المقصود هو شَرْحُ الكتاب وليس الاستدراك عليه بإضافة ما لم يَرِدْ فيه.

١١ ـ التنبيه على ما يقتضي المقام ضرورة التنبيه عليه مما ورد في عبارات المؤلف رحمه الله تعالى.

١٢ ـ بيان نص الروايات المنقولة عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى، والتي أشار إليها المؤلف بقوله: «وقد أومأ إليه أحمد»، أو بقوله: «في إحدى الروايتين عن أحمد»، ونحو ذلك إلا فيما لم أعثر على نص فيها.

١٣ ـ الإشارة في الحاشية إلى مواضع الإحالات التي أحال عليها المؤلف رحمه الله تعالى من كلام القاضي أبي يعلى وأبي الخطاب رحمهما الله تعالى من خلال كتابيهما المطبوعين «العدة» و«التمهيد»، بعد نَقْل كلامهما بنصه في صلب الشرح.

١٤ ـ ترجمة الأعلام التي وردت في عبارات المؤلف رحمه الله تعالى في صلب الشرح، باعتبارها واحدة من مفردات العبارة.

١٥ ـ عزو الآيات القرآنية الكريمة التي استشهد بها المؤلف رحمه الله تعالى، والتي وردت أثناء الشرح إلى مواضعها من السور في كتاب الله تعالى.

١٦ ـ تخريج الأحاديث التي أوردها المؤلف رحمه الله تعالى في الحاشية، مع بيان الحكم عليها في الغالب إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما.

١٧ ـ الاعتناء بضرب الأمثلة التوضيحية إذا كان المقام يتطلب ذلك، من أجل تقريب المسألة إلى الأذهان.

١٨ ـ في المسائل الخلافية جرت عادة المؤلف رحمه الله تعالى على مناقشة المخالفين في أدلتهم، ولكنه يُغْفِلُ ـ أحياناً ـ بعض الأدلة عن مناقشة أصحابها فيها، فأنبه إلى ذلك في موضعه، ثم أذكر المناقشة المناسبة.

وفي الختام أسأل المولى القدير جل شأنه وعظم سلطانه بأسمائه الحسنى وصفاته العلا أن يكون هذا الجهد عملاً خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعله علماً نافعاً حائزاً على القبول لديه، وسبباً في الزلفى إليه، إنه سبحانه ولي ذلك والقادر عليه.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه.

أ.د. علي بن سعد الضويحي

(مقدمة المؤلف ابن قدامة)

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْمِ. رَبِّ زِدْنِي عِلْماً وَفَهْماً.

قوله: (بسم الله): الجار والمجرور هنا متعلقان بعامل محذوف، تقديره: أبتدئ مقدمة كتابي هذا متبركاً بذكر اسم الله.

والأصل في كلمة «بسم» أن تُكْتَبَ بإثبات الألف، ولكنها حُذفت هنا لكثرة الاستعمال، واستُغني عنها بباء الإلصاق[1].

ولفظ الجلالة «الله» هو الاسم الذي انفرد الحق تبارك وتعالى به، حيث لم يتسمَّ به أحد على الإطلاق غيره، بدليل قوله سبحانه: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥].

قال القرطبي رحمه الله تعالى نقلاً عن قتادة والكلبي: (هل تَعْلَمُ أحداً يُسَمَّى الله تعالى غير الله؟ أو يقال له: الله؛ إلا الله؟)[2].

قوله: (الرحمن الرحيم): اسمان كريمان لله تبارك وتعالى، مشتقان من الرحمة على وجه المبالغة، إلا أن «الرحمن» أشد مبالغة في الرحمة من «الرحيم»، وذلك أن اسم «الرحمن» يتضمن وصف الرحمة العامة لجميع الخلق، واسم «الرحيم» يتضمن وصف الرحمة الخاصة بالمؤمنين، بدليل قوله سبحانه: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٣][3].

قوله: (رب زدني علماً وفهماً): جملة دعائية، ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى تأسياً بالنبي ﷺ الذي أمره ربه جل شأنه بأن يسأله زيادة العلم، كما في قوله سبحانه: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤].

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١١/ ٧٠.
(٢) الجامع لأحكام القرآن ١١/ ٨٧.
(٣) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/ ٢١.

الْحَمْدُ للهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيْرِ، الْعَلِيْمِ الْقَدِيْرِ، ....

و«العلم» ضد الجهل، وهو «المعرفة»(١).

و«الفهم» هو المعرفة والعلم(٢).

وبناءً على ذلك يكون عطف «الفهم» على «العلم» من باب التوكيد.

قوله: (الحمد لله): الحمد في اللغة نقيض الذم، وهو بمعنى «الثناء»(٣).

و«اللام» في لفظ الجلالة للاستحقاق، فإن الله جل شأنه هو المستحق للمحامد كلها، فلا يتوجه إليه ذم في أي فعل من أفعاله لحكمته البالغة.

وبناءً على ذلك فإن جملة «الحمد لله» جملة اسمية مؤلفة من مبتدأ وخبر، ويكون حَمْدُ الله تبارك وتعالى هو الثناء عليه بصفات الجلال والكمال في حالتي السراء والضراء.

قوله: (العلي): هو العالي الذي ليس فوقه شيء(٤).

قوله: (الكبير): هو العظيم الجليل، المتعالي عن صفات الخلق، وهو الأكبر من كل شيء جل شأنه وعز سلطانه(٥).

قوله: (العليم): هو الذي أحاط علمه بكل شيء، كما قال سبحانه: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ [النساء: ١٢٦].

وكما قال سبحانه: ﴿وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [طه: ٩٨].

وهو الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، كما قال سبحانه: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [يونس: ٦١].

قوله: (القدير): هو كامل القدرة سبحانه، الذي لا يعجزه شيء في

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/ ٤١٧. (٢) انظر: لسان العرب ١٢/ ٤٥٩.

(٣) انظر: القاموس المحيط ١/ ٢٨٩، تاج العروس ٢/ ٣٣٩.

(٤) انظر: لسان العرب ١٥/ ٨٥.

(٥) انظر: لسان العرب ٥/ ١٢٥، تفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٣٤.

الْحَكِيْمِ الْخَبِيْرِ، الَّذِي جَلَّ عَنِ الشَّبِيْهِ وَالنَّظِيْرِ، وَتَعَالَى عَنِ الشَّرِيْكِ

السموات ولا في الأرض، كما قال جل شأنه: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَيْءٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤].

قوله: (**الحكيم**): هو الذي يُحْكِمُ الأشياء ويتقنها[١].

والله عزَّ وجلَّ هو الحكيم في تدبيره وتصريف أحوال خلقه من حال الوجود إلى العدم، ثم من حال العدم إلى الوجود، ثم في مجازاتهم على أعمالهم بالثواب أو بالعقاب[٢].

قوله: (**الخبير**): هو العالم بما كان وما يكون من ظواهر الأمور وخفايا الصدور[٣].

قوله: (**الذي جل**): الفعل «جَلَّ» في اللغة بمعنى «عَظُمَ»[٤].

قوله: (**عن الشبيه والنظير**): الشبيه والنظير كلاهما في اللغة بمعنى «المِثْل»[٥].

وعليه يكون عطف «النظير» على «الشبيه» من قبيل عطف اللفظ على مرادفه.

والمعنى: أن الله تبارك وتعالى لكمال عظمته لا يوجد له شبيه ولا نظير من خلقه.

قوله: (**وتعالى**): معطوف بالواو على قوله: «جَلَّ»، والفعل «تعالى» في اللغة بمعنى «تَرَفَّعَ»[٦].

قوله: (**عن الشريك**): جار ومجرور متعلقان بالفعل «تعالى».

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/ ١٤٠.
(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري ٧/ ٢٤٢.
(٣) انظر: لسان العرب ٤/ ٢٢٦، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٧/ ١٦١.
(٤) انظر: لسان العرب ١١/ ١١٦.
(٥) انظر: لسان العرب ٥/ ٢١٩، ١٣/ ٥٠٣.
(٦) انظر: لسان العرب ١٥/ ٨٣.

وَالْوَزِيْرِ.

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾. وَصَلَّى اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ ....

و«الشريك» في اللغة هو «الْمُشَارِكُ»(١).

والمعنى: لا مشارك له سبحانه من خلقه في ربوبيته، وألوهيته، وملكه.

قوله: (والوزير): معطوف بالواو على «الشريك».

و«الوزير» في اللغة هو الذي يَحْمِلُ ثِقْلَ الْمَلِك، ويُعِيْنُهُ برأيه على تدبير شؤون مملكته(٢).

والمعنى: أن الله تبارك وتعالى لا مُعِيْنَ له من خلقه، بل هو القيوم وحده على تدبير شؤون ملكه، لكمال قوته وقدرته جل شأنه.

وقوله: «العلي الكبير، العليم القدير، الحكيم الخبير، الذي جل عن الشبيه والنظير»، كلها صفات للفظ الجلالة في قوله: «الحمد لله».

قوله: (﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾): هذه جزء من الآية الحادية عشرة من سورة الشورى، ضمَّنها المؤلف رحمه الله تعالى كلامه على سبيل الاقتباس، وختم بها حَمْدَه لله تبارك وتعالى لتأكيد ما سبق من أن الله جل شأنه وعز سلطانه لا مثيل له من خلقه، فهو سبحانه ذو الكمال المطلق في ذاته، وأسمائه، وصفاته، وأفعاله.

قوله: (وصلى الله على رسوله محمد): جملة إنشائية في صورة جملة خبرية، لأن المقصود بها الدعاء بالصلاة للنبي ﷺ.

والمراد بالصلاة من الله تبارك وتعالى على رسوله محمد ﷺ هنا هو ثناؤه عليه عند الملائكة الكرام عليهم السلام.

قال الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى في تفسير قول الله تعالى: ﴿إِنَّ

---

(١) انظر: لسان العرب ١٠/٤٤٩. (٢) انظر: لسان العرب ٥/٢٨٣.

الْبَشِيْرِ النَّذِيْرِ، السِّرَاجِ الْمُنِيْرِ، ....

ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا ﴿٥٦﴾ [الأحزاب: ٥٦].

قال: (والمقصود من هذه الآية أن الله سبحانه وتعالى أخبر عباده بمنزلة عبده ونبيه عنده في الملأ الأعلى بأنه يثني عليه عند الملائكة المقربين، وأن الملائكة تصلي عليه، ثم أمر تعالى أهل العالم السفلي بالصلاة والتسليم عليه ليجتمع الثناء عليه من أهل العالمين العلوي والسفلي جميعاً)(١).

واختار المؤلف هنا لفظ «الرسول» دون «النبي» لأن لفظ الرسول أعم فاقتصر عليه، بناءً على القاعدة التي مفادها: «كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً».

ولا يعكِّر على هذا أن الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾ وردت بلفظ «النبي» دون لفظ «الرسول»، وذلك - كما ذكر الطوفي - (أن الرسالة معنى مُتَعَدٍّ، والنبوة تكون لازمة ومتعدية)(٢).

وإذا صلح لفظ «النبوة» للتعدية كان متضمناً معنى «الرسالة».

قوله: (البشير النذير): البشير هنا بمعنى «المبشِّر»، ولفظ «البشير» إذا انفرد كان عاماً في البشارة بالخير والشر، لأن البشير في اللغة هو المبشِّر بأمر خير أو شر(٣).

وإذا اقترن بلفظ «النذير» كان لفظ «البشير» خاصاً بالبشارة بالخير، وكان لفظ «النذير» خاصاً بالإنذار بالشر، لأن الإنذار في اللغة هو التحذير، والتخويف، والوعيد(٤).

قوله: (السراج المنير): أي المبعوث بالحق الواضح الذي يشبه الشمس في إشراقها وإضاءتها.

(١) تفسير القرآن العظيم ٣/ ٤٣٢.
(٢) شرح مختصر الروضة ١/ ٨٨.
(٣) لسان العرب ٤/ ٦٢.
(٤) المرجع السابق ٥/ ٢٠١.

الْمَخْصُوصِ بِالْمَقَامِ الْمَحْمُودِ، وَالْحَوْضِ الْمَوْرُودِ ....

قال الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى في تفسير قوله تعالى: ﴿وَسِرَاجًا مُّنِيرًا﴾: (أي وأَمْرُك ظاهر فيما جئتَ به من الحق كالشمس في إشراقها وإضاءتها، لا يجحدها إلا معاند)[1].

وقد سمَّى الله تعالى نبيه محمداً عليه الصلاة والسلام بالبشير، والنذير، والسراج المنير في قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ﴿٤٦﴾﴾ [الأحزاب: ٤٥، ٤٦].

قوله: (المخصوص بالمقام المحمود): المراد بالمقام المحمود الذي خُصَّ به نبينا عليه الصلاة والسلام هو مقام الشفاعة يوم القيامة، كما ذكر ذلك ابن عباس، ومجاهد، والحسن البصري، وغيرهم[2].

قوله: (والحوض المورود): معطوف بالواو على قوله: «المخصوص بالمقام المحمود»، أي: والمخصوص بالحوض المورود.

والمراد بهذا الحوض الذي خُصَّ به النبي ﷺ، والذي تَرِدُهُ أمته يوم القيامة هو «الكوثر»، كما أخرج ذلك الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال: (بينا رسول الله ﷺ ذات يوم بين أظهرنا إذ غفى إغفاءة، ثم رفع رأسه مبتسماً، فقلنا: ما أضحكك يا رسول الله؟ قال: **أُنزلت عليَّ آنفاً سورة**، فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ﴿١﴾ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ﴿٢﴾ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ ﴿٣﴾﴾، ثم قال: **أتدرون ما الكوثر؟** فقلنا: الله ورسوله أعلم، قال: **فإنه نهر وعدنيه ربي عزَّ وجلَّ عليه خير كثير، هو حوض تَرِدُ عليه أمتي يوم القيامة**)[3].

وقد ورد في صفة هذا الحوض ما أخرجه الإمام مسلم رحمه الله

---

(١) تفسير القرآن العظيم ٣/ ٤٢٤. (٢) انظر: تفسير القرآن العظيم ٣/ ٥٠.

(٣) أخرجه الإمام مسلم في كتاب «الصلاة، باب «حجة من قال: البسملة آية من كل سورة». (صحيح مسلم بشرح النووي ٤/ ١١٢).

فِي الْيَوْمِ الْعَبُوسِ الْقَمْطَرِيْرِ.

وَعَلَى أَصْحَابِهِ الْأَطْهَارِ ....

تعالى في صحيحه من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله ﷺ قال: **(حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء، وماؤه أبيض من الْوَرِق، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه كنجوم السماء، فمن شرب منه فلا يظمأ بعده أبداً)**(١).

قوله: (في اليوم العبوس القمطرير): الجار والمجرور هنا متعلقان بلفظ «المخصوص»، أي: أن اختصاص النبي ﷺ بالمقام المحمود والحوض المورود إنما هو كائن في اليوم العبوس القمطرير، وهو يوم القيامة.

و«العبوس» هو الضيق، و«القمطرير» هو الطويل، كما فسَّر ذلك حبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما(٢).

قوله: (وعلى أصحابه): الجار والمجرور هنا متعلقان بالفعل «صَلَّى» في قوله: «وصلى الله على رسوله محمد».

و«الأصحاب» جمع صاحب أو صحابي، وأصحاب النبي ﷺ ورضي الله تعالى عنهم هم الذين رأوه، وآمنوا به، ونصروه، واتبعوا النور الذي أُنزل معه، وحملوا مشعل الهداية للأمة من بعده عليه الصلاة والسلام.

قوله: (الأطهار): صفة للأصحاب، وإنما وصف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بذلك لأن الله تبارك وتعالى زكاهم في كتابه الكريم وعلى لسان رسوله الأمين عليه الصلاة والسلام، كما سيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ ذِكْرُ النصوص الدالة على ذلك في الكتاب والسنة.

---

(١) مسلم بشرح النووي، كتاب الفضائل، باب «حوض نبينا ﷺ وصفته» ١٥/ ٥٥.

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم ٤/ ٣٩٧.

النُّجَبَاءِ الْأَخْيَارِ، وَأَهْلِ بَيْتِهِ الْأَبْرَارِ الَّذِيْنَ أَذْهَبَ اللهُ عَنْهُمُ الرِّجْسَ وَخَصَّهُمْ بِالتَّطْهِيْرِ.

قوله: (النجباء): صفة ثانية للأصحاب، و«النجباء» جمع «نجيب» وهو في اللغة الفاضل الكريم السخي[(١)].

قوله: (الأخيار): صفة ثالثة للأصحاب، و«الأخيار» جمع «خَيْر» و«خَيِّر» بالتخفيف والتشديد، ومعناهما في اللغة الفاضل الكريم الشريف[(٢)].

قوله: (وأهل بيته): معطوف بالواو على «الأصحاب» في قوله: «وعلى أصحابه».

وأهل بيت النبي ﷺ هم أزواجه، وابنته فاطمة، وزوجها علي بن أبي طالب، وولداهما الحسن والحسين رضي الله تعالى عنهم أجمعين[(٣)].

قوله: (الأبرار): صفة لأهل البيت، و«الأبرار» جمع «بَرّ»، وهذا الوصف يُخَصُّ كثيراً بالأولياء والزهّاد والعُبَّاد[(٤)].

قوله: (الذين أذهب الله عنهم الرجس وخصهم بالتطهير): الاسم الموصول هنا صفة ثانية لأهل البيت.

و«الرجس» في اللغة يطلق على «الْقَذَر»، وقد يُعَبَّرُ به عن الحرام، والفعل القبيح، والعذاب، واللعنة، والكفر[(٥)].

وعليه يكون المراد من «الرجس» هنا فِعْل القبيح من المعاصي والآثام، فإنّ الله تبارك وتعالى قد طهَّر أهل بيت نبيه عليه الصلاة والسلام منها بقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣].

---

(١) انظر: لسان العرب ١/٧٤٨.
(٢) انظر: المرجع السابق ٤/ ٢٦٤.
(٣) انظر: تفسير القرآن العظيم ٣/٤١٣.
(٤) انظر: لسان العرب ٤/ ٥٤.
(٥) انظر: لسان العرب ٦/ ٩٥.

وَعَلَى التَّابِعِيْنَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ، وَالْمُقْتَدِيْنَ بِهِمْ فِي كُلِّ زَمَانٍ.

أَمَّا بَعْدُ: فَهَذَا كِتَابٌ نَذْكُرُ فِيْهِ أُصُولَ الْفِقْهِ، ....

قوله: (وعلى التابعين لهم بإحسان): معطوف بالواو على الأصحاب وأهل البيت.

و«التابعون» جمع «تابعي»، وسيأتي تعريفه بأنه من رأى الصحابي مؤمناً بالنبي ﷺ.

والضمير في «لهم» يعود إلى الصحابة الأخيار وأهل البيت الأطهار رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

والمراد بالإحسان في قوله: «بإحسان» هو اتباعهم رضي الله تعالى عنهم باقتفاء آثارهم، والسير على منهاجهم من غير شطط فكري، أو انحراف عقدي.

قوله: (والمقتدين بهم في كل زمان): معطوف بالواو على «التابعين».

والضمير في «بهم» يعود إلى النبي ﷺ وإلى الصحابة وأهل البيت رضي الله تعالى عنهم.

والمعنى: أن كل من اقتفى أثر النبي ﷺ، واقتدى بأصحابه الأبرار وأهل بيته الأطهار في كل زمن من الأزمان إلى أن تقوم الساعة فهو مستحق للصلاة من الله تبارك وتعالى، برحمته في الدنيا والآخرة، لأن رحمة الله تعالى قريب من المحسنين.

قوله: (أما بعد): لفظة «أما» تُسْتَعْمَلُ في أصل وضعها لتفصيل ما بعدها غالباً، ولكنها هنا ليست للتفصيل، بل هي للانتقال إلى كلام مُسْتَأْنَفٍ.

ولفظة «بعد» مبنية على الضم لقطعها عن الإضافة.

قوله: (فهذا كتاب نذكر فيه أصول الفقه): الكتاب المشار إليه هنا هو

وَالْاخْتِلَافَ فِيْهِ، وَدَلِيْلَ كُلِّ قَوْلٍ عَلَى وَجْهِ الْاخْتِصَارِ وَالْاقْتِصَارِ مِنْ كُلِّ قَوْلٍ عَلَى الْمُخْتَارِ، وَنُبَيِّنُ مِنْ ذَلِكَ مَا نَرْتَضِيْهِ، ....

كتاب «روضة الناظر وجُنَّة الْمُناظِر» الذي ألّفه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى.

والمراد بأصول الفقه هنا الأدلة الشرعية بقسميها المتفق عليها والمختلف فيها، والمسائل الأصولية المتعلقة بها من أوامر، ونواهٍ، وعموم، وخصوص، وإطلاق، وتقييد، ومنطوق، ومفهوم، ونحو ذلك مما ضمَّنه هذا الكتاب.

قوله: (والاختلاف فيه): الأولى هنا تأنيث الضمير، فيقول: «والاختلاف فيها»، لأن المراد هو وقوع الاختلاف في الأصول والمسائل الأصولية التي سيذكرها.

قوله: (ودليل كل قول): أي نذكر الأقوال مقرونةً بأدلتها.

قوله: (على وجه الاختصار): أي لا نسلك مسلك التطويل باستقصاء كل الأقوال وكل الأدلة، بل سيكون ذلك الذكر على سبيل الإيجاز بحسب ما يقتضيه المقام.

قوله: (والاقتصار من كل قول على المختار): أي سنقتصر في ذكر الأدلة على ما نراه قوياً في الدلالة على القول، فيكون هو المرشح للاختيار دون ما لم يكن كذلك.

قوله: (ونبين من ذلك ما نرتضيه): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى الأقوال.

و«ما» في قوله: «ما نرتضيه» موصولية بمعنى «الذي»، والضمير «الهاء» عائد جملة الصلة.

والمراد: أنه بعد سَرْد الأقوال بأدلتها سيبدي رأيه في بيان الراجح منها وَفْقَ ما يقتضيه الدليل الأظهر دلالةً، بحيث يكون هذا القول هو المرضي عنده دون ما سواه.

وَنُجِيْبُ مَنْ خَالَفَنَا فِيْهِ.

بَدَأْنَا بِذِكْرِ مُقَدِّمَةٍ لَطِيْفَةٍ فِي أَوَّلِهِ، ....

قوله: (ونجيب من خالفنا فيه): الضمير في «فيه» يعود إلى «القول المرضي».

والمراد من ذلك: أنه سيناقش أدلة القول المرجوح، لتكون تلك المناقشة سبيلاً إلى بيان أن القول المرضي عنده هو الراجح بلا مدافع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو بيان لمنهجه العملي الذي سيسير عليه في مباحث كتابه.

قوله: (بدأنا بذكر مقدمة لطيفة في أوله): الضمير في «أوله» يعود إلى «كتاب الروضة» الذي أشار إليه بقوله: «فهذا كتاب نذكر فيه أصول الفقه».

والمقدمة المذكورة هنا هي المقدمة المنطقية التي ابتدأ بها في أول كتابه، متابعاً في ذلك الغزالي رحمه الله تعالى.

وقد أفاد الطوفي رحمه الله تعالى في كتابه «شرح مختصر الروضة» بأن بعض العلماء أنكر على الموفق ابن قدامة إلحاقه لهذه المقدمة بكتابه الروضة فأسقطها ورجع عنها، وفي ذلك قال ـ أي الطوفي رحمه الله تعالى ـ: (وقد أخبرنا الثقات أن الشيخ إسحاق العلثي عاتب أبا محمد في إلحاقه هذه المقدمة وأنكر عليه، فأسقطها من الروضة بعد أن انتشرت بين الناس، فلهذا توجد في نسخة دون نسخة)[(١)].

أي أنها توجد في بعض مخطوطات الروضة دون البعض الآخر.

وقد صحح الطوفي رحمه الله تعالى رجوع الموفق ابن قدامة عن تلك المقدمة، ولذلك فإنه لم يتعرض لها في مختصره «البلبل»، كما صرح بهذا في قوله: (فتركي لاختصارها في جملة الكتاب كان لأمور أحدها ما صح

---

(١) شرح مختصر الروضة ١/ ١٠٠.

ثُمَّ أَتْبَعْنَاهَا ثَمَانِيَةَ أَبْوَابٍ: الْأَوَّلُ فِي حَقِيْقَةِ الْحُكْمِ وَأَقْسَامِهِ. الثَّانِي: فِي تَفْصِيْلِ الْأُصُولِ وَهِيَ الْكِتَابُ، وَالسُّنَّةُ، وَالْإِجْمَاعُ، وَالْاسْتِصْحَابُ. الثَّالِثُ: فِي بَيَانِ الْأُصُولِ الْمُخْتَلَفِ فِيْهَا. الرَّابِعُ: فِي تَقَاسِيْمِ الْكَلَامِ وَالْأَسْمَاءِ. الْخَامِسُ: فِي الْأَمْرِ، وَالنَّهْيِ، وَالْعُمُوم، وَالْاسْتِثْنَاءِ، وَالشَّرْطِ، وَمَا يُقْتَبَسُ مِنَ الْأَلْفَاظِ مِنْ إِشَارَتِهَا وَإِيْمَائِهَا إِلَى الْحُكْمِ. السَّادِسُ: فِي الْقِيَاسِ الَّذِي هُوَ فَرْعٌ لِلْأُصُولِ. السَّابِعُ: فِي حُكْمِ الْمُجْتَهِدِ الَّذِي يَسْتَثْمِرُ الْحُكْمَ مِنْ هَذِهِ الْأَدِلَّةِ، وَالْمُقَلِّدِ. الثَّامِنُ: فِي تَرْجِيْحَاتِ الْأَدِلَّةِ الْمُتَعَارِضَةِ.

عنه من رجوعه)[١].

وبناءً على ذلك فلن أتطرق إلى شرح تلك المقدمة في كتابي هذا، لقناعتي بأن المنطق فن مستقل بذاته، فهو دخيل على علم أصول الفقه.

قوله: (ثم أتبعناها ثمانية أبواب): الضمير «الهاء» في «أتبعناها» يعود إلى «المقدمة المنطقية».

و«الأبواب» جمع «باب»، والباب في اللغة هو المدخل والطاق الذي يُدْخَلُ منه[٢].

وعليه يكون المقصود بالباب هنا هو ما يُدخل منه إلى المسألة الأصولية التي يراد بحثها.

قوله: (الأول: في حقيقة الحكم وأقسامه... إلخ): عَرضٌ إجمالي للأبواب التي تضمنها كتاب الروضة بين دَفَّتيه، وقد تناول المؤلف رحمه الله تعالى هذه الأبواب جميعاً بالتفصيل كلًّا في موضعه الذي سيأتي بمشيئة الله تبارك وتعالى.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر: تاج العروس ١/ ١٥٣.

وَنَسْأَلُ اللهَ تَعَالَى أَنْ يُعِينَنَا فِيمَا نَبْتَغِيْهِ، وَيُوَفِّقَنَا فِي جَمِيْعِ الْأَحْوَالِ لِمَا يُرْضِيْهِ، وَيَجْعَلَ عَمَلَنَا صَالِحاً، وَيَجْعَلَهُ لِوَجْهِهِ خَالِصاً، بِمَنِّهِ وَرَحْمَتِهِ وَكَرَمِهِ.

قوله: (ونسأل الله تعالى أن يعيننا فيما نبتغيه): «ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير «الهاء» في «نبتغيه» هو عائد جملة الصلة.

قوله: (ويوفقنا في جميع الأحوال لما يرضيه): معطوف بالواو على قوله: «ونسأل الله تعالى أن يعيننا فيما نبتغيه».

و«ما» في قوله: «لما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «لرضاه»، أو «لمرضاته».

والضمير «الهاء» في «يرضيه» يعود إلى «الله» جل شأنه.

قوله: (ويجعل عملنا صالحاً): معطوف بالواو على ما سبقه.

و«العمل الصالح» هو ما كان موافقاً لشرع الله تبارك وتعالى[(١)].

قوله: (ويجعله لوجهه خالصاً): معطوف بالواو على ما سبقه.

والضمير «الهاء» في «يجعله» يعود إلى «العمل».

والضمير في «لوجهه» يعود إلى «الله» جل جلاله.

و«العمل الخالص» هو السالم من شوائب الرياء.

قوله: (بمنّه): جار ومجرور متعلقان بالفعل «نسأل»، إذ التقدير: «نسأل الله تعالى بمنه أن يعيننا فيما نبتغيه...».

والضمير في «مَنّه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والمراد بالمنِّ هنا هو الإحسان والإنعام[(٢)].

قوله: (ورحمته وكرمه): معطوفان بالواو على قوله: «بمنّه».

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم ٣/ ٩٦.

(٢) انظر: لسان العرب ١٣/ ٤١٧.

وَاعْلَمْ أَنَّكَ لَا تَعْلَمُ مَعْنَى أُصُولِ الْفِقْهِ قَبْلَ مَعْرِفَةِ مَعْنَى الْفِقْهِ.

وَالْفِقْهُ فِي أَصْلِ الْوَضْعِ: الْفَهْمُ. ....

والضميران فيهما يعودان إلى «الله» جل شأنه.

وهذا كله تضرع من المؤلف رحمه الله تعالى إلى ربه سبحانه بطلب الإعانة منه عز سلطانه على تحقيق مبتغاه في إنجاز بحث تلك الأبواب، وأن يكون ذلك عملاً صالحاً خالصاً محققاً لرضوانه جل جلاله.

قوله: (واعلم أنك لا تعلم معنى أصول الفقه قبل معرفة معنى الفقه): المخاطَب هنا هو القارئ لهذا الكتاب.

والمقصود هنا: أن القارئ لكتاب الروضة لا يمكنه أن يتصور المعنى المراد من إطلاق اسم «أصول الفقه» من جهة كونه لقباً على هذا العلم المخصوص إلا بعد تَصَوُّر المعنى المراد من إطلاق لفظة «الفقه»، وذلك أن لفظ «أصول الفقه» مركب إضافي، لكونه مكوناً من جزءين: مضاف ومضاف إليه، فلا يَتَبَيَّنُ معناه العام إلا بعد تَبَيُّن هذين الجزءين كل منهما على حدة[١].

قوله: (والفقه في أصل الوضع الفهم): المراد بالوضع المذكور هو الوضع اللغوي، و«الفقه» بحسب هذا الوضع يعني «الفهم»، يقال: «أوتي فلان فقهاً في الدين»، أي: فَهْماً فيه[٢].

ويعني أئمة اللغة بالفهم هنا الفهم المطلق عن التقييد، بخلاف ما ذهب إليه بعض الأصوليين الذين قصروا الفقه على فهم الدقيق الغامض فقط، كما ذهب إلى ذلك الشيرازي رحمه الله تعالى حيث قال: (والفقه في

---

(١) راجع تعريف «أصول الفقه» باعتباره مضافاً ولقباً في: بذل النظر في الأصول ص٨، إحكام الفصول ص١٧١، المنتهى لابن الحاجب ص٣، شرح تنقيح الفصول ص١٥، الإحكام ١/ ٧، المحصول ١/ ١/ ٩٤، البحر المحيط ١/ ٢٤، شرح اللمع ١/ ١٦١، التمهيد ١/ ٦، المنهاج بشرحه الإبهاج ١/ ٢٨، إرشاد الفحول ص٥.

(٢) انظر: لسان العرب ١٣/ ٥٢٢.

قَالَ اللهُ تَعَالَى إِخْبَاراً عَنْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا قَوْلِي ﴿٢٨﴾﴾، وَفِي عُرْفِ الْفُقَهَاءِ: الْعِلْمُ بِأَحْكَامِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ ....

اللغة: ما دَقَّ وغَمُضَ)، إلى أن قال: (وكانت الشعراء في الجاهلية يُسَمَّوْنَ فقهاء لإدراكهم المعاني الغامضة في أشعارهم وما يجري في كلامهم من الْحِكَم الخفية التي لا يدركها غيرهم)[1].

إلا أن ما ذكره الشيرازي رحمه الله تعالى محجوج بما ذكره أئمة اللغة من أن الفقه هو الفهم، أي: مطلقاً عن القيد، سواء أكان المفهوم من الأشياء الدقيقة الغامضة أم غيرها على ما ذكره الجوهري في صحاحه[2].

قوله: (**قال الله تعالى إخباراً عن موسى عليه السلام:** ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا قَوْلِي ﴿٢٨﴾﴾): استدلال من المؤلف رحمه الله تعالى بهاتين الآيتين الكريمتين من سورة «طه»[3] على أن الفقه بمعنى الفهم، لأن المراد من إحلال عقدة اللسان هو الإفصاح في البيان، والإفصاح في البيان سبيل إلى فهم المفصح به.

قوله: (**وفي عرف الفقهاء**): أي: «والفقه في عرف الفقهاء».

و«الفقهاء» جمع «فقيه»، وهو المشتغل بعلم الفقه.

قوله: (**العلم بأحكام الأفعال الشرعية**): الجار والمجرور في قوله: «بأحكام» متعلقان بمحذوف يقع صفةً للعلم، تقديره: «المختص»، أي: «العلم المختص بأحكام الأفعال الشرعية».

والأولى في هذا التعريف أن يُنْسَبَ لفظ «الشرعية» إلى الأحكام لا إلى الأفعال، فيقال: «العلم بالأحكام الشرعية للأفعال»، وذلك أن الأفعال منها ما هو مشروع فَيُنْسَبُ إلى الشرع كالصلاة، والزكاة، والصيام،

(١) شرح اللمع ١/١٥٧.
(٢) انظر: الصحاح ٦/٢٢٤٣.
(٣) طه: (٢٧ ـ ٢٨).

كَالْحِلِّ، وَالْحُرْمَةِ، وَالصِّحَّةِ، وَالْفَسَادِ، وَنَحْوِهَا.

فَلَا يُطْلَقُ اسْمُ الْفَقِيْهِ عَلَى مُتَكَلِّمٍ، وَلَا مُحَدِّثٍ، وَلَا مُفَسِّرٍ، وَلَا نَحْوِيٍّ.

والحج، ومنها ما هو ممنوع فلا ينسب إلى الشرع كالزنا، والقتل، والسرقة، والكذب، إلا إذا كان المراد نسبتها إلى الشرع من جهة تَعَلُّق النهي بها.

قوله: (كالحل والحرمة والصحة والفساد ونحوها): أي أن المراد من الأحكام الشرعية هنا هو ما يتعلق بالحكم التكليفي من وجوب، وندب، وإباحة، وتحريم، وكراهة، وما يتعلق بالحكم الوضعي من صحة، وفساد، ونحوهما.

فالفقيه هو العالم بأن هذا الفعل واجب، أو مندوب، أو مباح، أو محرم، أو مكروه، وهو القادر على التمييز بين صحيح الأفعال وفاسدها.

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى من إطلاق لفظ «العلم» في قوله: «العلم بأحكام الأفعال» ليس هو العلم القطعي المقابل للظن، بل هو مطلق الإدراك الشامل للقطعي والظني كما يدل عليه واقع الأحكام الفقهية، إذ الأحكام الفقهية مبنية على الأدلة الشرعية، وهي إما أن تكون أدلة قطعية، وإما أن تكون أدلة ظنية.

قوله: (فلا يطلق اسم الفقيه على متكلم، ولا محدث، ولا مفسر، ولا نحوي): هو احتراز للتعريف السابق، فإذا كان «الفقه» هو العلم بالأحكام الشرعية، فإن اسم الفقه لا يطلق إلا على من كان عالماً بتلك الأحكام.

وبناءً على ذلك فإن المتكلم ـ وهو المشتغل بعلم الكلام ـ إذا كان لا إحاطة له بعلم الأحكام الشرعية فإنه لا يُسمَّى فقيهاً، لعدم توافر شرط إطلاق هذا الاسم عليه.

وكذلك المحدِّث ـ وهو المشتغل بعلم الحديث متناً وسنداً ـ إذا لم يكن قادراً على استنباط الأحكام الشرعية مما يرويه من الأحاديث فإنه لا

وَأُصُولُ الْفِقْهِ أَدِلَّتُهُ الدَّالَّةُ عَلَيْهِ مِنْ حَيْثُ الْجُمْلَةُ لَا مِنْ حَيْثُ التَّفْصِيْلُ، فَإِنَّ الْخِلَافَ يَشْتَمِلُ عَلَى أَدِلَّةِ الْفِقْهِ لَكِنْ مِنْ حَيْثُ التَّفْصِيْلُ، كَدَلَالَةِ حَدِيْثٍ خَاصٍّ عَلَى مَسْأَلَةِ النِّكَاحِ بِلَا وَلِيٍّ.

يسمى فقيهاً، إذ ليس كل حامل حديث يكون عالماً بما اشتمل عليه ذلك الحديث من أحكام، فحمل الحديث شيء والفقه بما حواه هذا الحديث من أحكام شيء آخر، ولذلك جاء قوله عليه الصلاة والسلام: (**رب حامل فقه غير فقيه**)، وسيأتي تخريجه بمشيئة الله تعالى.

وكذلك المفسر ـ وهو المشتغل بعلم التفسير، المتعلق بتأويل آي القرآن العظيم ـ إذا لم يكن قادراً على معرفة الأحكام الشرعية من واقع الآيات القرآنية التي يتعرض لتفسيرها فإنه لا يسمى فقيهاً، إذ تفسير الآية ببيان تأويلها لا يعني العلم بأحكامها التي اشتملت عليها.

وكذلك النحوي ـ وهو المشتغل بعلم النحو ـ لا يسمى فقيهاً إذا لم يكن يحمل بين جنبيه العلم بالأحكام الشرعية.

قوله: (وأصول الفقه أدلته الدالة عليه من حيث الجملة لا من حيث التفصيل): أي أن المراد بأصول الفقه هو أدلة الفقه الإجمالية المطلقة عن التفصيل، وذلك أن الأصولي ينظر في الأدلة الشرعية نظرة عامة من حيث ثبوت حجيتها أو عدم ثبوتها، ليمهد بذلك الطريق للفقيه، في اعتماد هذا الدليل أو عدم اعتماده في بناء الأحكام الشرعية عليه.

قوله: (فإن الخلاف يشتمل على أدلة الفقه لكن من حيث التفصيل): أي إذا كان الشأن في الأصولي النظر العام الإجمالي في الأدلة ذاتها، فإن الشأن في الفقيه النظر إلى تلك الأدلة نظراً خاصاً يعتمد على التفصيل لا الإجمال في كل دليل على حدة، من جهة صدقه على المسألة الفقهية الخاصة التي يراد تأصيلها شرعاً بمقتضى ذلك الدليل.

قوله: (كدلالة حديث خاص على مسألة النكاح بلا ولي): الكاف هنا

وَالْأُصُولُ لَا يُتَعَرَّضُ فِيْهَا لِآحَادِ الْمَسَائِلِ إِلَّا عَلَى طَرِيْقِ ضَرْبِ الْمِثَالِ، ....

للتشبيه، ومراد المؤلف رحمه الله تعالى بهذا التشبيه أن يضرب مثلاً توضيحياً لبيان الفرق في النظرة إلى الأدلة الشرعية بين الأصولي والفقيه، وذلك كالحديث الوارد عن النبي ﷺ أنه قال: **(لا نكاح إلا بولي)**[1].

فالأصولي لا ينظر إلى هذا الحديث نظرة خاصة بذاته، بل إن نظرته إليه نظرة عامة بحكم نظرته الإجمالية إلى السُّنة من جهة كونها حجة في إثبات الأحكام الشرعية، وحينئذٍ يكون هذا الحديث عنده مندرجاً ضمن تلك النظرة الإجمالية إلى السنة النبوية.

وأما الفقيه فإنه في هذه الحال لا ينظر النظرة الإجمالية إلى مطلق السنة، بل يسلك النظر التفصيلي الخاص بهذا الحديث من جهة، وبالمسألة التي تدور في فلكه من جهة أخرى، للتحقق من انطباق ذلك الحديث عليها أو عدم انطباقه عليها.

وإذا توصل من خلال تلك النظرة التفصيلية إلى تحقق الانطباق بينهما فقد يُسَلَّمُ له ذلك، وقد يُنَازَعُ فيه، فيكون هذا النزاع مثار خلاف بينه وبين غيره من الفقهاء، كما هو الشأن حين اختلفوا في صحة النكاح بلا ولي.

قوله: **(والأصول لا يُتعرض فيها لآحاد المسائل)**: هذه الجملة تأكيد لما ذكره في قوله: «وأصول الفقه أدلته الدالة عليه من حيث الجملة لا من حيث التفصيل».

والمقصود بآحاد المسائل مسائل الفقه الخاصة التي تقتضي النظر التفصيلي في أفرادها وجزئياتها.

قوله: **(إلا على طريق ضرب المثال)**: استثناء من نَفْي التعرض لآحاد المسائل في أصول الفقه.

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «النكاح»، باب «في الولي» ٢/ ٥٦٨، والترمذي في سننه، أبواب «النكاح»، باب «ما جاء لا نكاح إلا بولي» ٢/ ٢٨٠.

كَقَوْلِنَا: الْأَمْرُ يَقْتَضِي الْوُجُوبَ، وَنَحْوِهِ، فَبِهَذَا يُخَالِفُ أُصُولُ الْفِقْهِ فُرُوعَهُ.

والمعنى: أن الشأن في أصول الفقه النظر في الكليات، لا في الجزئيات، وإذا ذكر الأصولي جزئية من الجزئيات فذلك على سبيل ضرب المثال، من أجل تقريب المراد إلى الأذهان.

قوله: (كقولنا: الأمر يقتضي الوجوب): الكاف هنا للتشبيه، والمقصود بهذا التشبيه إيضاح صورة من الصور التي يتعرض فيها الأصولي لآحاد المسائل، وذلك أن قول الأصولي: «الأمر يقتضي الوجوب» قول مفاده الإخبار عن قاعدة أصولية كلية، والأصولي لم يتوصل إلى هذه القاعدة إلا بطريق الاستقراء والتتبع لكثير من آحاد المسائل.

وهذا التعرض من قبل الأصولي لتلك المسائل بآحادها ليس ناشئاً بحكم الاختيار، بل بحكم الضرورة، إذ لا يمكنه إصدار مثل هذه القاعدة الكلية إلا من خلال استعراض تلك المسائل واحدة واحدة.

وحين يفصِّل الأصولي القول في مسألة من المسائل الفرعية بجعلها محكومةً بتلك القاعدة الكلية، كأن يقول: «أَمَرَ الشارع بطاعة الرسول ﷺ، والأمر يقتضي الوجوب، فتكون طاعة الرسول واجبة على الأمة»، فإن هذا التفصيل لخصوص هذه المسألة بعينها إنما هو مثال على تطبيق تلك القاعدة.

قوله: (ونحوه): الضمير يعود إلى «القول بأن الأمر يقتضي الوجوب»، وذلك كالقول بأن «النهي يقتضي التحريم».

قوله: (فبهذا يخالف أصول الفقه فروعه): اسم الإشارة هنا يعود إلى «كون الأصول لا يُتَعَرَّضُ فيها لآحاد المسائل».

والمعنى: أن الفرق بين الأصول والفروع يكمن في أن الأصول يُنْظَرُ فيها إلى الكليات، والفروع ينظر فيها إلى الجزئيات.

وَنَظَرُ الْأُصُولِيِّ فِي وُجُوهِ دَلَالَةِ الْأَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ عَلَى الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ.

وَالْمَقْصُودُ اقْتِبَاسُ الْأَحْكَامِ مِنَ الْأَدِلَّةِ.

قوله: (ونظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية): كلمة «نظر» مبتدأ، والجار والمجرور من قوله: «في وجوه» متعلقان بمحذوف خبر، تقديره: «يكمن»، فتكون العبارة بهذا التقدير هكذا: «ونظر الأصولي يكمن في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية».

والمراد بالأدلة السمعية هي أدلة الكتاب والسنة، وسُمِّيت تلك الأدلة بالسمعية؛ لأنها قد سُمعت من الشارع بإبلاغ الرسول ﷺ إياها للأمة.

والمراد بدلالة تلك الأدلة على الأحكام الشرعية: ما يستفيده الأصولي من استنباط الأحكام الشرعية عن طريق النظرة الاستقرائية لمدلولات ألفاظ الكتاب والسنة، كالقول بأن مدلول الأمر الوجوب، ومدلول النهي التحريم.

وحينئذٍ يجعل ما أمر به الشارع واجباً، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

ويجعل ما نهى عنه محرماً، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾﴾ [الإسراء: ٣٢].

وهو إنما يجعل الأمر مفيداً الوجوب، والنهي مفيداً التحريم إذا سلمت صيغتاهما من القرينة الصارفة لهما عن حقيقتيهما.

قوله: (والمقصود اقتباس الأحكام من الأدلة): هذا بيان من المؤلف رحمه الله تعالى بأن الغرض من علم أصول الفقه هو معرفة استنباط الأحكام العملية من واقع الأدلة الشرعية.

(أقسام أحكام التكليف)

قال المصنف رحمه الله تعالى: (أَقْسَامُ أَحْكَامِ التَّكْلِيْفِ ....

قوله: (أقسام): مبتدأ، وهي جَمْع «قِسْم»، والقسم في اللغة هو «الْحَظُّ والنَّصيب»[(١)].

والمعنى: أنّ حظ أحكام التكليف من هذه الأقسام خمسة فقط.

قوله: (أحكام): جمع «حُكْم»، والحكم في اللغة يُطلق على معانٍ من أشهرها:

١ ـ القضاء، يقال: «حَكَمَ له وعليه» إذا قَضَى.

٢ ـ الْمَنْعُ، يقال: «حَكَمَهُ حَكْماً» إذا مَنَعَهُ.

٣ ـ الإتقان، يقال: «أَحْكَمَ الشيءَ» إذا أَتْقَنَهُ[(٢)].

قوله: (التكليف): التكليف في اللغة مأخوذ من قولهم: «كَلِفَ الأَمْرَ» إذا تَجَشَّمَهُ على مشقة وعُسْرة[(٣)].

فهو إذاً بهذا الاعتبار: تحميل ما فيه مشقة.

والحكم التكليفي في اصطلاح الأصوليين هو: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير[(٤)].

والمعاني الثلاثة للحكم في اللسان العربي صادقة كلها على الحكم التكليفي في الاصطلاح الأصولي، فإن تلك الأحكام التي كلف الله تعالى بها عباده بخطابه إليهم هي قضاؤه سبحانه عليهم حين ألزمهم الإذعان لها من غير أن يكون لهم خيار في ذلك: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ

(١) لسان العرب ٤٧٨/١٢.

(٢) القاموس المحيط ٩٨/٤، تاج العروس ٢٥٢/٨.

(٣) لسان العرب ٣٠٧/٩.

(٤) انظر: شرح التلويح على التوضيح ١٢/١، إرشاد الفحول ص٦.

خَمْسَةٌ: وَاجِبٌ، ومَنْدُوبٌ، ومُبَاحٌ، ومَكْرُوهٌ، ومَحْظورٌ.

وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وهي مَنْعٌ للعباد من سلوك طريق الفساد؛ لأنها تهذِّب نفوسهم، وتزكي قلوبهم، وتصحِّح مسار حياتهم، كيف لا؟ وهي الصادرة من الخبير المحيط علماً بما يصلح أحوال عباده: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤].

وهي مُتْقَنَة غاية الإتقان؛ لأن طريق ثبوتها إما الكتاب الكريم الذي نفى مُنْزِلُه سبحانه الاختلاف فيه بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

وإما السنة المطهرة التي قال الله جل شأنه في صاحبها عليه الصلاة والسلام: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم: ٣، ٤].

قوله: (خمسة): خبر المبتدأ «أقسام»، وإنما نَصَّ على الخمسة ليبيِّن بذلك أن منهجه في هذا التقسيم هو منهج جمهور الأصوليين من المالكية، والشافعية، والحنابلة(١)، وليس منهج الحنفية الذين جعلوا أقسام الحكم التكليفي سبعة؛ وهي: الفرض، والواجب، والمندوب، والمباح، والمحرم، والمكروه تنزيهاً، والمكروه تحريماً ـ كما ذكروا ذلك في كتبهم ـ(٢).

قوله: (واجب، ومندوب، ومباح، ومكروه، ومحظور): بيان للعدد الذي ذكره إجمالاً في قوله «خمسة»، فإنّ هذا العدد يشمل هذه المعدودات المتعلقة بالحكم التكليفي.

وسيتناول المؤلف رحمه الله تعالى تعريف كل قسم من هذه الأقسام الخمسة على حدة فيما بَعْد.

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ٦٥، الإحكام ١/ ٩٦، المحصول ١/ ١/ ١٠٧، نهاية السول ١/ ٥٧، الإبهاج ١/ ٥١، وإرشاد الفحول ص٦.

(٢) انظر: التوضيح ٢/ ١٢٢، فواتح الرحموت ١/ ٥٧ ـ ٥٨.

وَجْهُ هَذِهِ القِسْمَةِ: أَنَّ خِطَابَ الشَّرْعِ إِمَّا أَنْ يَرِدَ بِاقْتِضَاءِ الْفِعْلِ،

قوله: (وجه هذه القسمة): أي سبب انحصار أحكام التكليف في الأقسام الخمسة المذكورة فقط؛ وهي: الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والمحظور من غير زيادة على ذلك، أو نقصان منه.

قوله: (أن خطاب الشرع): «أنّ» هنا تفسيرية، لتفسير سبب الحصر في الأقسام الخمسة المذكورة.

وإضافة الخطاب إلى الشرع في قوله: (خطاب الشرع) إضافة نِسْبة، أي: الخطاب المنسوب إلى الشرع، والمقصود بالشرع هنا: الشارع الحكيم الذي شرَّع الأحكام للعباد، وبلَّغها لهم بواسطة خطابه الوارد في الكتاب أو السنة.

قوله: (إما أن يرد باقتضاء الفعل): «إما» هنا للتفصيل، بناءً على الواقع المألوف من الخطاب الشرعي، فهو حين يَرِدُ؛ إما أن يكون لطلب فِعْلٍ، أو طلب تَرْكٍ، أو لمطلق التخيير.

قوله: (يرد): مشتق من الوُرُود، وهو (الحُضُور)، يقال: «وَرَدَ فُلانٌ وُرُوداً» إذا حَضَرَ[1]، والمقصود بالورود هنا: مجيء الخطاب من الشارع.

قوله: (باقتضاء): جار ومجرور متعلقان بالفعل المضارع (يَرِدُ)، و«اقتضاء» هنا بمعنى «الطلب»، يقال: «اسْتَقْضَاهُ» إذا طلب إليه أن يقضيه دينه[2].

قوله: (الفعل): هو في اللغة كناية عن كل عَمَلٍ مُتَعَدٍّ، أو غير متعد[3]. وعليه فالمراد بالفعل هنا: هو العمل الذي طلب الشارع إحداثه في الواقع، وبذلك يكون معنى «اقتضاء الفعل» هو طلبه، وهو من باب إضافة المصدر إلى مفعوله، إذ التقدير: «اقتضى الخطابُ الفِعْلَ».

---

(١) لسان العرب ٣/ ٤٥٧.

(٢) لسان العرب ١٥/ ١٨٨.

(٣) لسان العرب ١١/ ٥٢٨.

أَوِ التَّرْكِ، أَوِ التَّخْيِيرِ بَيْنَهُمَا، فَالَّذِي يَرِدُ بِاقْتِضَاءِ الْفِعْلِ أَمْرٌ، فَإِنِ اقْتَرَنَ

قوله: (أو الترك): «أو» حرف عطف، يفيد هنا التنويع. و«الترك» معطوف على «الفعل»، و«الترك» في اللغة هو «وَدْعُ الشيءِ والتَّخَلِّي عنه»[1].

والمعنى: أنّ خطاب الشرع كما يَرِدُ باقتضاء الفعل، فهو كذلك يرد، باقتضاء الترك، وإذا كان اقتضاء الفعل هو طلب إحداثه في الواقع، فإنّ اقتضاء الترك هو طلب الانفصال عن الفعل بعدم مواقعته والتلبُّس به.

قوله: (أو التخيير): «أو» هنا للعطف التنويعي أيضاً، و«التخيير» معطوف على ما سبقه من «الفعل» و«الترك». و«التخيير» في اللغة هو «التَّفْوِيْضُ في الْخِيَار»، يقال: «خَيَّرْتُهُ بين الشيئين»، أي: فَوَّضْتُ إليه الخِيَارَ بينهما[2].

والمعنى: أنّ خطاب الشرع كما يرد باقتضاء الفعل أو الترك، فهو أيضاً يرد باقتضاء التخيير.

قوله: (بينهما): ضمير التثنية هنا يعود إلى «الفعل» و«الترك»؛ بحيث يكون للمكلف مطلق الإذن من الشارع باختيار ما شاء منهما، من غير إلزام بأحدهما، أو حث عليه دون الآخر.

قوله: (فالذي يرد باقتضاء الفعل أمر): «الذي» صفة لموصوف سَبَقَ ذِكْره، وهو «الخطاب»، وتقدير الكلام: «فخطاب الشرع الذي يرد باقتضاء الفعل أمر»، وإنما كان ذلك الخطاب أمراً؛ لأنه طالب إيجاد الفعل وإحداثه في الواقع، وقد تعرض المؤلف رحمه الله تعالى لتعريف الأمر في الموضع الذي تحدَّث عنه فيه.

قوله: (فإن اقترن): مكوَّن من أداةٍ شرطية، وفِعْل شَرْط، و«الاقتران» هو المصاحبة، يقال: «قَارَنَ الشيءُ الشيءَ مُقَارَنَةً وقِرَاناً»، إذا اقترن به

---

(١) لسان العرب ١٠/٤٠٥. (٢) المرجع السابق ٤/٢٦٦.

بِهِ إِشْعَارٌ بِعَدَمِ الْعِقَابِ عَلَى التَّرْكِ فَهُوَ نَدْبٌ، ....

وصَاحَبَهُ[١].

قوله: (به): الضمير فيه يعود إلى «الأمر».

قوله: (إشعار): «الإشعار» هو الإِعْلام، يقال: «أَشْعَرَهُ الأَمْرَ، وَأَشْعَرَهُ به» إذا أَعْلَمَهُ إياه[٢].

قوله: (بعدم): «العدم» هو «فِقْدَانُ الشيء، وذَهَابُه»[٣].

قوله: (العقاب): هو المجازاة، والمؤاخذة[٤].

قوله: (على الترك): سَبَقَ تعريف الترك بأنه وَدْعُ الشيء والتخلي عنه.

قوله: (فهو ندب): الفاء حرف رَبْط بين فعل الشرط وجوابه، وجملة «هو ندب» المكونة من المبتدأ والخبر هي جواب الشرط، وقد عرَّف المؤلف رحمه الله تعالى «الندب» في موضعه من المبحث الخاص به.

ومقصود المؤلف من هذه العبارة: أنّ الأمر الشرعي إذا صاحبه حال وروده ما يدل على نَفْي العقوبة والمؤاخذة عن المكلف بسبب تَرْك فِعْله كانت تلك الدلالة قرينة شرعية على أن ذلك الأمر أمر نَدْب لا أمر إيجاب.

ومثال ذلك: قول النبي ﷺ: **(لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء)**[٥].

فالأمر بالسواك هنا دلت القرينة على نَفْي العقوبة في حق من لم يمتثله، إذ النبي ﷺ رفع الحرج عن الأمة في السواك بتصريحه بعدم أمرهم به أمراً جازماً، خشية إلحاق المشقة بهم.

---

(١) لسان العرب ١٣/ ٣٣٦.
(٢) المرجع السابق ٤/ ٤٠٩.
(٣) المرجع السابق ١٢/ ٣٩٢.
(٤) المرجع السابق ١/ ٦١٩.
(٥) أخرجه البخاري في كتاب «الصوم»، باب «السواك الرطب واليابس للصائم» ٢/ ٢٣٤، ومسلم في كتاب «الطهارة»، باب «السواك» بلفظ: «عند كل صلاة». (صحيح مسلم بشرح النووي ٣/ ١٤٣).

وَإِلَّا فَيَكُونُ إِيْجَاباً، وَالَّذِي يَرِدُ بِاقْتِضَاءِ التَّرْكِ نَهْيٌ، ....

قوله: (وإلا): الواو عاطفة، عطفت هذه الجملة على جملة: «فإن اقترن به إشعار»، و«إلا» هنا ليست أداة استثناء، بل هي مكونة من «إنْ» الشرطية، و«لا» النافية، وإنما اتحدت الكلمتان بسبب الإدغام، وأصل الكلام: «وإنْ كان الأمر لا إشعار فيه بعدم العقاب على الترك».

قوله: (فيكون إيجاباً): اسم يكون هنا مضمر تقديره: «الأمر»، أي: «فيكون الأمر إيجاباً».

والمراد هنا: أن الأمر الشرعي إذا اقترن به ما يشعر بالعقاب على الترك كان واجباً لا تبرأ الذمة، ولا يخرج المكلف من عهدة المطالبة به إلا بالفعل.

مثال ذلك: قول الحق سبحانه: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

حيث ورد التهديد بالعقاب على تركهما، كما في قوله تعالى في شأن الصلاة: ﴿۞ فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلشَّهَوَٰتِ ۖ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا ﴿٥٩﴾﴾ [مريم: ٥٩].

وكما في قوله سبحانه في شأن الزكاة: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِى نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ ۖ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا۟ مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [التوبة: ٣٤، ٣٥].

قوله: (والذي يرد باقتضاء الترك نهي): الواو حرف عطف، وهذه الجملة معطوفة على جملة: «فالذي يرد باقتضاء الفعل أمر»، و«الذي» هنا صفة للخطاب، أي: «الخطاب الذي»، وإنما كان الخطاب المقتضي للترك نهياً؛ لأنه دال على مطالبة المكلف بعدم التعرُّض للفعل، وفي المبحث الخاص بالنهي تناول المؤلف بيان حقيقته في اللغة والاصطلاح بما يغني عن ذِكره هنا.

فَإِنْ أَشْعَرَ بِعَدَمِ الْعِقَابِ عَلَى الْفِعْلِ فَكَرَاهَةٌ، ....

قوله: (فإن أشعر بعدم العقاب على الفعل): المُشْعِرُ هنا هو الخطاب الشرعي الذي دلت القرينة فيه على انتفاء العقوبة في حق من أقدم على فِعْل ما نُهي عن فعله.

قوله: (فكراهة): أي يُحْمَلُ ذلك النهي الذي أشعر بعدم معاقبة الفاعل على الكراهة، لا على التحريم.

مثال ذلك: ما رواه الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه: «أن النبي ﷺ نهى أن يشرب الرجل قائماً»[1].

ففي هذا الحديث نهى النبي ﷺ عن الشرب حال القيام، فيكون الشارب قائماً مخالفاً لهذا النهي، فيستحق عقوبة المخالفة، إلا أن هذه العقوبة قد جاء ما يشعر بإسقاطها، وهو ما رواه الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ: «شرب من زمزم وهو قائم»[2]. فإنَّ فِعْله عليه الصلاة والسلام هذا يدل على بيان الجواز، فيكون هذا البيان مسقطاً العقوبة عمن شرب قائماً.

والمكروه ـ وإنْ كان الشارع لم يرتب على فِعْله العقوبة صراحةً، كما رتبها على فعل المحرم ـ فإنَّ بعض العلماء يرى أنَّ المكروه يُخَافُ العقاب بفعله، وإلا لاستوى مع المباح في حِلِّ الفعل، لكنْ يُفَرَّق بينه وبين المحرم في كون مَنْ فعل المحرم مستحلاً له فإنه يُحْكَمُ بكفره، بخلاف المكروه فإنَّ

(١) أخرجه الترمذي في أبواب «الأشربة»، باب «ما جاء في النهي عن الشرب قائماً».
ثم قال رحمه الله تعالى: (هذا حديث صحيح). (انظر: سنن الترمذي ٣/ ١٩٩).

(٢) أخرجه الترمذي في أبواب «الأشربة»، باب «ما جاء في الرخصة في الشرب قائماً».
ثم قال رحمه الله تعالى: (هذا حديث حسن صحيح). (انظر: سنن الترمذي ٣/ ٢٠٠).

وَإِلَّا فَحَظْرٌ.

مستحله لا يكفر باستحلاله(١).

قوله: (وإلا): الواو عاطفة، لعطف هذه الجملة على الجملة السابقة، وهي قوله: (فإنْ أشعر...)، و«إلا» كما سبق فهي مكونة من «إن» الشرطية، و«لا» النافية، وأصل الكلام: «وإنْ كان لا إشعار فيه بعدم العقاب على الفعل».

قوله: (فحظر): الحظر في اللغة هو «الْحَجْرُ» و«الْمَنْعُ»، والمحظور هو «الْمُحَرَّم»(٢).

ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء: ٢٠].

قال الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى: (أي لا يمنعه أحد، ولا يرده راد)(٣). ومقصود المؤلف ابن قدامة رحمه الله تعالى من ذلك: أنّ الخطاب الشرعي إذا ورد فيه النهي مجرداً عما يشعر برفع العقوبة، فإنه يبقى على حقيقته، وهي التحريم. مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [النساء: ٣٦].

وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾﴾ [الإسراء: ٣٢].

---

(١) انظر: مفتاح الفلاح في اعتقاد أهل الصلاح، لكمال الدين بن محمد بن طلحة ورقة ١٥، ١٦.

(٢) انظر: لسان العرب ٤/ ٢٠٢. (٣) تفسير القرآن العظيم ٣/ ٣٢.

(فصل)

وَحَدُّ الْوَاجِبِ: مَا تُوُعِّدَ ....

قوله: (وحَدُّ): الحد في اللغة يُطلق على معنيين:

١ ـ المنع والفصل بين الشيئين، لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر. ومنه سُمِّي البوَّاب حدَّاداً؛ لأنه يمنع من الدخول.

٢ ـ منتهى الشيء، ومنه قولهم: «حدود الحرم»، وحَدُّ كل شيء منتهاه؛ لأنه يردّه ويمنعه عن التمادي(١).

وأما في الاصطلاح فقد تباينت فيه عبارات الأصوليين، فمنهم من عرَّفه بأنه: «قول وجيز ينبئ عن حقيقة الشيء»، ومنهم من عرَّفه بأنه: «الجامع لجنس ما فَرَّقَهُ التفصيل»، ومنهم من عرَّفه بأنه: «ما أحاط بالمحدود، فَمَنَعَ أن يَدْخُل فيه ما ليس منه، أو يَخْرُجَ عنه ما هو منه»(٢).

والتعريف الأخير هو التعريف المشهور للحد، وهو ما يُسمَّى بالجامع المانع.

قوله: (الواجب): الواجب في اللغة يطلق على عدد من المعاني من أهمها ما يلي:

١ ـ اللازم، يقال: «وَجَبَ الشيءُ يَجِبُ وُجُوباً»، أي: لَزِمَ.

٢ ـ الْمُسْتَحَقُّ، يقال: «أَوْجَبَهُ اللهُ واسْتَوْجَبَهُ»، أي: استحقه.

٣ ـ الساقط، يقال: «وَجَبَ الحائطُ وَجْباً ووُجُوباً»، إذا سقط(٣).

قوله: (ما توعد): «ما» اسم موصول بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتُؤَوَّلُ وما دخلت عليه بمصدر تقديره: «الْمُتَوَعَّدُ»، والفعل الماضي «تُوُعِّد»

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ١٣٠، القاموس المحيط ١/ ٢٨٦.
(٢) انظر: الواضح في أصول الفقه ١/ ١٤، العدة ١/ ٧٤.
(٣) انظر: لسان العرب ١/ ٧٩٣ ـ ٧٩٤، القاموس المحيط ١/ ١٣٦.

بِالْعِقَابِ عَلَى تَرْكِهِ، وَقِيْلَ: مَا يُعَاقَبُ تَارِكُهُ، ....

مبني للمجهول، ونائب فاعله محذوف، تقديره: «المكلَّف»، والمتوعِّد هو الله جل جلاله. والوعيد في اللغة هو «التَّهَدُّد»[(١)].

وأما في الاصطلاح فقد عرَّفه بعض الأصوليين بأنه: «كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل»[(٢)].

قوله: (بالعقاب): جار ومجرور متعلقان بالفعل «تُوُعِّد»، والمراد بالعقاب هنا: العذاب الأخروي.

قوله: (على تركه): أي بسبب عدم امتثاله، والضمير في «تركه» يعود إلى «الواجب».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من التوعد بالعقوبة على ترك الواجب قيد احترازي يخرج المندوب، فإنه يجوز تركه مطلقاً بلا قيد ولا شرط، وما كان كذلك فلا وعيد بالعقوبة على تركه.

قوله: (وقيل): تُسمَّى صيغة تمريض، وقد اعتاد المؤلف رحمه الله تعالى أن يعبِّر بها عن الشيء الذي لا يرتضيه.

قوله: (ما يعاقب تاركه): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر تقديره: «المُعَاقَبُ»، والضمير في «تاركه» يعود إلى «الواجب»، وممن عرَّف الواجب بما يُعاقب تاركه ابن الحاجب[(٣)]، وأبو الخطاب[(٤)]. وتصدير الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى لهذا التعريف بصيغة التمريض يدل على عدم ميله إليه، ولعل السبب في ذلك: أنه مُشْعِرٌ بالجزم بتحقُّق العقاب، والعقاب مَرَدُّه إلى الله تعالى

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ٤٦٣.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص١٣٤، الواضح في أصول الفقه ١/ ١٠٧.

(٣) انظر: منتهى الوصول والأمل ص٣٢ ـ ٣٣.

(٤) انظر: التمهيد ١/ ٦٤.

وَقِيْلَ: مَا يُذَمُّ تَارِكُهُ شَرْعاً.

وحده، فقد يوقعه على مستحقه عدلاً، وقد يسقطه عنه فضلاً، وهذا بخلاف «التوعُّد» به، فإنه لا يُشعر بالجزم بتحققه، لاحتمال عفو الله تعالى عنه بمنّه وكرمه وإحسانه.

قوله: (وقيل): القائل هنا بعض الأصوليين، ومنهم أبو بكر الباقلاني، والآمدي، والبيضاوي، فهؤلاء عرَّفوا الواجب باستحقاق الذم على تركه[1].

قوله: (ما يذم): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر تقديره: «المذموم»، و«الذم» في اللغة نقيض المدح[2]، فيكون تارك الواجب مذموماً وملوماً لوماً شديداً على تساهله في الواجب الذي أُمر بفعله والإتيان به.

قوله: (تاركه): «التارك» اسم فاعل من «الترك»، والضمير فيه يعود إلى «الواجب».

قوله: (شرعاً): إشارة إلى أن الذم على ترك الواجب لا يثبت إلا بالشرع، لا بالعقل كما قرره المعتزلة، فإنّ العقل وإنْ كان يدرك في الأشياء الحُسن والقبح، إلا أن الذم الذي يصاحبه العقاب، والمدح الذي يصاحبه الثواب موقوف على الشرع، فلا ينازعه العقل في ذلك.

وهذا التعريف أيضاً صدّره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى بصيغة التمريض، للدلالة على عدم ارتضائه له، والسبب في ذلك: أنّ أصحاب هذا التعريف إنما عدلوا عن التوعد بالعقوبة إلى الذم لأن الذم أمر ناجز، والعقوبة مشكوك فيها[3].

وهذا العدول عن رَسْم الواجب بالتوعد بالعقوبة إلى الذم محل نظر،

---

(١) انظر: المستصفى ١/٦٦، الإحكام ١/٩٨، منهاج الأصول بشرحه نهاية السول ١/٧٣.

(٢) انظر: لسان العرب ١٢/٢٢٠. (٣) انظر: المستصفى ١/٦٦.

وَالْفَرْضُ هُوَ الْوَاجِبُ ....

وذلك أنّ ترتيب التوعد بالعقاب على ترك ما تقرر في الشرع وجوبه حُكْمٌ مناسب لمنزلة الواجب في الشريعة، ووجه تلك المناسبة اتفاقه مع مقتضيات النصوص الواردة في كتاب الله تعالى، حيث رتَّب سبحانه الوعيد بالعقاب الشرعي على ترك ما ثبت وجوبه شرعاً، كما في قوله جل شأنه: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

ومخالفة أمر الله تعالى وأمر رسوله ﷺ معصية، وقد بيَّن سبحانه عقوبة العاصي بقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٤﴾﴾ [النساء: ١٤].

وكون العقوبة مشكوكاً فيها لا يمنع من بيان حقيقة الواجب بما يُتَوَعَّدُ بالعقاب على تركه، ولا سيما أن التوعد بالعقاب متضمن الذم، إذ لو لم يكن تارك الواجب مذموماً لما لحقته العقوبة.

إلا أن الصواب في هذه التعريفات كلها أنها بيان لحكم الواجب، وليس بياناً لحقيقته، وفَرْقٌ بين بيان الحكم وبيان الحقيقة، فحُكْم الواجب التوعد بالعقاب على تركه والوعد بالثواب على فِعْله، وحقيقته الشرعية هي: ما طلبه الشارع من المكلفين على سبيل الإلزام، ويؤيد ذلك ما ذكره ابن عقيل رحمه الله تعالى حين قال: (والواجب هاهنا هو إلزام الشرع...، وقد قيل: ما في فعله ثواب وعلى تركه عقاب...، وقيل: ما لا يجوز تركه. والحد هو الأول، وهذه رسوم بمتعلقات وأحكام، فالثواب والعقاب أحكام الواجب، والإيجاب شيء وأحكامه شيء آخر، والتحديد بمثل هذا يأباه المحققون)(١).

قوله: (والفرض هو الواجب): أي لغةً وشرعاً، لأن الفرض في اللغة يُطلق على عدد من المعاني، ومن بينها «الواجب». قال ابن منظور في

(١) الواضح ١/ ٢٩.

عَلَى إِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ، لِاسْتِوَاءِ حَدِّهِمَا، ....

لسان العرب: (فَرَضْتُ الشيءَ أَفْرِضُهُ فَرْضاً وفَرَّضْتُهُ ـ للتكثير ـ أَوْجَبْتُهُ)[١].

وقال: (والْفَرْضُ: ما أَوْجَبَهُ اللهُ عزَّ وجلَّ، سُمِّي بذلك لأن له معالم وحدوداً)[٢]. وكذلك هو الشأن في الشرع، حيث ورد فيه الفرض بمعنى الواجب، وهذا ما صرح به ابن عقيل رحمه الله تعالى بقوله: (وإذا تأمل المجتهد آي الكتاب وجد أن الفرض بمعنى الواجب، قال سبحانه: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾ [البقرة: ١٩٧]، ﴿وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٧]، يعني: أوجبتم، ﴿مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٣٨]، أي: أوجب)[٣].

والمراد بكون الفرض هو الواجب: أنّ مدلولهما متحد، وكلاهما يُطلَق على الآخر ترادفاً لا تبايناً، فهما اسمان لمسمى واحد.

قوله: (على إحدى الروايتين): أي أن القول بأن الفرض هو الواجب هو مذهب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى على إحدى الروايتين المنقولتين عنه، وقد ذكر ابن عقيل وابن اللحام رحمهما الله تعالى أن هذه الرواية هي الأصح. قال ابن عقيل: (الفرض والواجب سواء في أصح الروايات عن أحمد رضي الله عنه)[٤]. وقال ابن اللحام: (الفرض والواجب مترادفان شرعاً في أصح الروايتين عن أحمد)[٥].

قوله: (لاستواء): اللام هنا للتعليل والتدليل، و«الاستواء» بمعنى «التماثل»، يقال: «اسْتَوَى الشيئان، وتَسَاوَيَا» إذا تَمَاثَلا[٦].

قوله: (حدّهما): ضمير التثنية يعود إلى «الفرض» و«الواجب».

وهذا هو دليل القائلين بأن الفرض والواجب بمعنى واحد، ومفاد هذا الدليل: أنّ حد الواجب هو بعينه حد الفرض، فإذا كان حد الواجب

(١) لسان العرب ٧/ ٢٠٢.
(٢) المرجع السابق.
(٣) الواضح ١/ ١٢٥.
(٤) الواضح ١/ ١٦٣.
(٥) القواعد والفوائد الأصولية ص٦٣.
(٦) انظر: لسان العرب ١٤/ ٤١٠.

وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، وَالثَّانِيَةُ: الْفَرْضُ آكَدُ، فَقِيلَ: ....

ـ على ما اختاره ابن قدامة ـ هو: ما توعد بالعقاب على تركه، فإن التوعد بالعقاب على الترك صادق على الفرض، إذ كلاهما مما ألزم الشارع المكلفين بفعله. وتساويهما في الحد يوجب تساويهما في الحقيقة، وحينئذٍ ينتفي الفارق بينهما، ويكونان اسمين لمسمى واحد(١).

قوله: (وهو قول الشافعي): أي أن كون الفرض والواجب متساويين هو قول الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، بل هو قول جمهور الأصوليين من المالكية، والشافعية، والحنابلة(٢).

والإمام الشافعي هو أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس المطلبي، ولد سنة خمسين ومائة بغزة ونشأ بمكة، كان حافظاً للحديث بصيراً بعلله. توفي رحمه الله تعالى سنة أربع ومائتين بمصر(٣).

قوله: (والثانية): الواو حرف عطف، والثانية هنا معطوفة على قوله: «إحدى الروايتين»، و«الثانية» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الرواية الثانية».

قوله: (والفرض آكد): أي الرواية الثانية عند الإمام أحمد رحمه الله تعالى تقتضي تأكيد الفرض على الواجب بأمر زائد عليه، مما ينفي التساوي بينهما.

قوله: (فقيل): القائل هنا هم أصحاب التفريق بين الفرض والواجب.

---

(١) انظر: الإحكام ١/٩٩، الوصول إلى الأصول ١/٧٨، المحصول ١/١/١١٩، منتهى الوصول والأمل ص٣٣، حاشية البناني ١/٨٨، التحصيل من المحصول ١/١٧٣.

(٢) انظر: منتهى الوصول والأمل ص٣٣، المستصفى ١/٦٦، الإحكام ١/٩٩، الوصول إلى الأصول ١/٧٨، المحصول ١/١/١١٩، حاشية البناني ١/٨٨، البلبل ص١٩، الواضح في أصول الفقه ٣/١٦٣.

(٣) انظر: تذكرة الحفاظ ١/٣٦١، الجرح والتعديل ٧/٢٠١، وفيات الأعيان ٤/١٦٣.

هُوَ اسْمٌ لِمَا يُقْطَعُ بِوُجُوبِهِ، كَمَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ، ....

قوله: (هو): الضمير يعود إلى «الفرض».

قوله: (اسم لما يقطع): «ما» في قوله: «لما» موصولية بمعنى «الذي» أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره «للمقطوع».

قوله: (بوجوبه): جار ومجرور، متعلقان بالفعل «يقطع»، والضمير يعود إلى «ما» المُعَبَّر بها عن الحكم.

والمعنى المراد هنا: أن ما ثبت وجوبه بطريق قطعي؛ كالقرآن، والسنة المتواترة، والإجماع الصريح فهو الفرض، وما ثبت بطريق ظني كخبر الواحد، والقياس فهو الواجب.

وهذا هو الدليل الأول للقائلين بالتفريق بين الفرض والواجب، ومفاد هذا الدليل: أن الفرض يفيد القطع، والواجب يفيد الظن، وما كان مفيداً للقطع فهو أقوى وآكد مما يفيد الظن.

قوله: (كمذهب أبي حنيفة): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، أي: أنّ ما قاله الإمام أحمد رحمه الله تعالى في الرواية الثانية وهو كون الفرض آكد من الواجب مماثل لمذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى. قال السرخسي مبيناً مذهب الحنفية في التفريق بين الفرض والواجب: (فما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل والعلم قطعاً يُسمَّى فرضاً، لبقاء أثره وهو العلم به أُدِّيَ أو لم يُؤَدَّ، وما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل غير موجب للعلم يقيناً باعتبار شبهة في طريقه يسمى واجباً)[١].

والإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى هو النعمان بن ثابت بن زوطا بن ماه، ولد سنة ثمانين، وهو من الفقهاء المشهورين بقوة الحجة. توفي رحمه الله تعالى ببغداد سنة خمسين ومائة وهو ابن سبعين سنة[٢].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ١١١.

(٢) انظر: طبقات الفقهاء ص٨٦، الجواهر المضية في طبقات الحنفية ١/ ٤٩ ـ ٦٣.

وَقِيلَ: مَا لا يُتَسَامَحُ في تَرْكِهِ عَمْداً وَلا سَهْواً نَحْوَ أَرْكَانِ الصَّلَاةِ، ..

قوله: (وقيل): الواو عاطفة، وما بعدها معطوف على قوله: «فقيل: هو اسم لما يقطع بوجوبه»، والقائل هنا هم أصحاب التفريق بين الفرض والواجب.

قوله: (ما لا يتسامح): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، و«لا» نافية، والفعل «يتسامح» مشتق من «التَّسَامُح»، وهو في اللغة بمعنى «التَّسَاهُل»(١). والمنفي تسامحه هنا هو الشارع.

قوله: (في تركه): جار ومجرور متعلقان بالفعل «يتسامح»، والضمير في «تركه» يعود إلى «ما» الموصولية، والمراد بالترك هنا عدم الإتيان بالمطلوب.

قوله: (عمداً): العمد ضد الخطأ، وهو (القَصْدُ)(٢).

قوله: (ولا): الواو عاطفة، و«لا» نافية.

قوله: (سهواً): معطوف على قوله: «عمداً»، و«السهو» هو نِسْيَانُ الشيء والغفلة عنه(٣).

قوله: (نحو): النَّحْوُ» في اللغة يطلق على معانٍ من أشهرها: إِعْرَابُ الكلام، والقَصْدُ إلى الشيء، والطريق(٤).

والمراد بالنحو هنا «المِثْل»، أي: «مثل أركان الصلاة».

قوله: (أركان): جَمْع رُكْن، والركن في اللغة يطلق على عدد من المعاني منها: الأمر العظيم، والقوة، والشرف، والجانب(٥). وأركان الصلاة معروفة مشهورة في الفقه الإسلامي.

قوله: (الصلاة): في اللغة بمعنى «الدعاء، والاستغفار»(٦). وفي

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/ ٤٨٩. (٢) انظر: لسان العرب ٣/ ٣٠٢.
(٣) انظر: لسان العرب ١٤/ ٤٠٦.
(٤) انظر: لسان العرب ١٥/ ٢٠٩ ـ ٣١٠.
(٥) انظر: لسان العرب ١٣/ ١٨٥ ـ ١٨٦. (٦) انظر: لسان العرب ١٤/ ٤٦٤.

فَإِنَّ الْفَرْضَ في اللُّغَةِ: التَّأْثِيْرُ، وَمِنْهُ فُرْضَةُ النَّهْرِ وَالْقَوْسِ، وَالْوُجُوبُ: السُّقُوطُ، وَمِنْهُ: «وَجَبَتِ الشَّمْسُ وَالْحَائِطُ» ....

اصطلاح الفقهاء هي: أقوال وأفعال، مفتتحة بالتكبير، مختتمة بالتسليم، بشرائط مخصوصة[(١)].

وهذا هو الدليل الثاني للقائلين بالتفريق بين الفرض والواجب، ومفاد هذا الدليل: أن الواجب في الصلاة يُتَسَامَحُ في سَهْوه، بخلاف الركن الذي هو فَرْضٌ فيها، فلا يتسامح في سهوه كما لا يتسامح في عَمْده، وما لا يتسامح فيه سهواً ولا عمداً أقوى وآكد مما يتساهل في سهوه دون عمده.

قوله: **(فإن الفرض في اللغة التأثير)**: لو قال: «الفرض في اللغة: الْحَزُّ» ـ كما هو مذكور في معاجم اللغة ـ[(٢)] لكان ذلك أدق، وهذا المعنى هو المناسب لفرضة النهر والقوس.

والتأثير إنما هو لازم من لوازم ذلك الحز.

قوله: **(ومنه فُرضة النهر والقوس)**: الضمير في «منه» يعود إلى «التأثير»، و«فرضة النهر» هي الثُّلْمَةُ التي تكون فيه بسبب حَزّ الماء، و«فرضة القوس» هي الحز الذي يقع فيه الْوَتَرُ[(٣)].

قوله: **(والوجوب السقوط)**: أي ومن معاني الوجوب في اللغة السقوط[(٤)].

قوله: **(ومنه: وجبت الشمس والحائط)**: الضمير في «منه» يعود إلى تفسير الوجوب بالسقوط، وقوله: «وجبت الشمس والحائط»، أي: في قول العرب.

---

(١) انظر: بلغة السالك لأقرب المسالك ١/ ٧٧، مغني المحتاج ١/ ١٢٠، المغني ٢/ ٥.

(٢) انظر: لسان العرب ٧/ ٢٠٥، القاموس المحيط ٢/ ٣٣٩، الصحاح ١/ ١٠٩٧.

(٣) انظر المراجع اللغوية السابقة.

(٤) انظر: لسان العرب ١/ ٧٩٤، القاموس المحيط ١/ ١٣٦.

إِذَا سَقَطَا، وَمِنْهُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾، فَاقْتَضَى تَأَكُّدَ الْفَرْضِ عَلَى الْوَاجِبِ شَرْعاً، لِيُوَافِقَ مُقْتَضَاهُ لُغَةً.

قوله: (إذا سقطا): ضمير التثنية يعود إلى «الشمس» و«الحائط»، فهما إذا سقطا فإنّ العرب في لسانهم يعبِّرون عن هذا السقوط بالوجوب[(١)].

قوله: (ومنه): أي ومن تفسير الوجوب بالسقوط.

قوله: (قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦]): أي سقطت، كما قرر ذلك علماء المعاجم اللغوية[(٢)]، وعلماء التفسير[(٣)].

قوله: (فاقتضى): فِعْل ماضٍ، وفاعله ضمير مستتر، تقديره: «الفَرْقُ اللغوي بين مدلول الفرض والواجب»، والمراد بالاقتضاء هنا الاستلزام.

قوله: (تأكد الفرض على الواجب): التأكُّد في اللغة هو «التَّوَثُّقُ»، يقال: «وَكَّدَ الْعَهْدَ» إذا أَوْثَقَهُ[(٤)].

وبناء على هذا المعنى فإنَّ الفرض يكون أوثق من الواجب.

قوله: (شرعاً): أي «في الشرع»، فهو منصوب على نَزْع الخافض.

قوله: (ليوافق): التوافق في اللغة هو «التَّظَاهُرُ، والْمُلَاءَمَةُ»[(٥)].

قوله: (مقتضاه): الضمير «الهاء» يعود إلى «الفرض»، والمراد بالمقتضى هنا المدلول.

قوله: (لغة): أي في اللغة، فهو منصوب على نزع الخافض.

ومما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: (فإن الفرض في اللغة التأثير، ومنه فرضة النهر والقوس، والوجوب السقوط...) إلى قوله: «فاقتضى تأكد الفرض على الواجب شرعاً، ليوافق مقتضاه لغةً)، يُؤْخَذُ

---

(١) انظر: القاموس المحيط ١/١٣٦، تاج العروس ١/٥٠١.

(٢) انظر: لسان العرب ١/٧٩٤، القاموس المحيط ١/١٣٦، تاج العروس ١/٥٠١.

(٣) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٣/١٩٣، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٢/٤٣، جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري ١٧/١٦٥.

(٤) انظر: لسان العرب ١٠/٤٦٦.

(٥) انظر: لسان العرب ١٠/٣٨٢.

وَلَا خِلَافَ في انْقِسَامِ الْوَاجِبِ إِلَى مَقْطُوعٍ وَمَظْنُونٍ، وَلَا حَجْرَ في الاصْطِلَاحَاتِ ....

دليل ثالث لأصحاب التفريق بين الفرض والواجب، ومُؤَدَّى هذا الدليل: أننا بالرجوع إلى معاجم اللغة العربية وجدنا أنّ معنى الفرض «الْحَزّ»، ومعنى الواجب «الساقط»، والحز أقوى من السقوط من حيث التأثير، إذ التأثير ملازم للحز دون السقوط، لإمكان حدوث سقوط من غير تأثير، ولا يستوي ما تحقق فيه التأثير مع ما يحتمل التأثير وعدمه، وبذلك يتأكد الفرض على الواجب في الشرع، بناءً على تأكد تأثيره في اللغة.

قوله: (ولا خلاف في انقسام الواجب إلى مقطوع ومظنون): أي أنّ الواجب الشرعي كما يَرِدُ بالطريق القطعي، فهو كذلك يرد بالطريق الظني، وهذا القَدْرُ محل اتفاق بين الفريقين، ولا خلاف فيه، وإنما الخلاف في مجرد التسمية، فما ثبت بقطعي كما يُسمَّى فرضاً، هل يسمى واجباً؟، وما ثبت بظني كما يسمى واجباً، هل يسمى فرضاً[(١)].

ومقصود المؤلف رحمه الله تعالى من هذا بيانُ أنه لا يوجد خلاف حقيقي بين الفريقين في هذه المسألة، وإنما هو خلاف صوري لا تنهض به ثمرة عملية، لأنه في لفظ لا في معنى، كما قال الآمدي رحمه الله تعالى بعد أنْ حَكَى الخلاف في هذه المسألة: (وبالجملة فالمسألة لفظية)[(٢)].

وقد أفصح عن هذه الحقيقة ابن نظام الدين الأنصاري الحنفي رحمه الله تعالى حين قال بعد بحث هذه المسألة: (فقد بان لك أن النزاع بيننا وبين الشافعية ليس إلا في التسمية لا في المعنى)[(٣)].

قوله: (ولا حجر): الحَجْرُ في اللغة هو «الْمَنْعُ»[(٤)].

قوله: (في الاصطلاحات): جار ومجرور متعلقان بخبر «لا» النافية

---

(١) انظر: شرح الجلال المحلي ١/٨٨.
(٢) الإحكام ١/٩٩.
(٣) فواتح الرحموت ١/٥٨.
(٤) انظر: لسان العرب ٤/١٦٧.

بَعْدَ فَهْمِ الْمَعْنَى.

للجنس، تقديره: «ولا حجر كائن في الاصطلاحات»، و«الاصطلاحات» جمع اصطلاح، والمراد بالاصطلاحات هنا الأسماء التي تواضع عليها أهل العلم، فهذه لا حِكْر فيها على أحد، ومن هنا قيل: «لا مشاحة في الاصطلاح».

قوله: (**بعد فهم المعنى**): أي أنَّ العبرة بالمعاني، فإذا فُهمت كان المُعوَّل عليها، والمستند إليها دون الأسماء، وهنا المعنى مفهوم في كلٍ من الفرض والواجب، وهو (الإلزام)، فكلاهما مُلْزَمٌ به شرعاً، سواء ثبت بقطع أو بظن.

(فصل)

وَالْوَاجِبُ يَنْقَسِمُ إِلَى مُعَيَّنٍ، وَإِلَى مُبْهَمٍ في أَقْسَامٍ مَحْصُورَةٍ، فَيُسَمَّى وَاجِباً مُخَيَّراً، كَخَصْلَةٍ مِنْ خِصَالِ الكَفَّارَةِ، ....

قوله: (والواجب ينقسم إلى معين): هذا الانقسام باعتبار ذات الواجب، فهو ينقسم بهذا الاعتبار إلى معين، وهو الذي طلب الشارع إيقاعه بعينه على سبيل الإلزام؛ كالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج[1].

قوله: (وإلى مبهم): هذا هو القسم الثاني من أقسام الواجب باعتبار الذات، وهو الواجب المبهم، وإنما كان مبهماً؛ لأنّ الأمر فيه متناول لمتعددٍ يُراد منه واحد فقط لكنه غير مُعَيَّن.

قوله: (في أقسام محصورة): المراد بهذه الأقسام المحصورة الأشياء التي تناولها الأمر، فهي محصورة في عدد محدَّد كاثنين أو ثلاثة، وتلك الأشياء لا يُراد جميعها، بل واحد منها لا بعينه، وتعيينه مُفَوَّض لاختيار المكلف. والقيد بلفظ «محصورة» قيد لبيان الواقع الشرعي، فإن الشارع لم يخير في أقسام مطلقة، بل في أقسام مقيدة بعدد محصور.

قوله: (فيسمى واجباً مخيراً): أي أن ذلك الواجب المبهم الذي حُصرت أقسامه في عدد محدود يُسمَّى «واجباً مخيراً»؛ بمعنى أن الشارع أسند فيه إلى المكلف اختيار أي واحد شاء من أقسامه التي اشتمل عليها.

قوله: (كخصلة من خصال الكفارة): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، والمراد بالكفارة هنا هو كفارة الحنث في اليمين، وخصالها ثلاثة، وهي: الإطعام، والإكساء، والإعتاق، فإذا فعل المكلف أية واحدة من هذه الخصال الثلاث برئت ذمته من عهدة اليمين المنعقدة، ودليل ذلك قوله سبحانه: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ۖ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

(١) انظر: نهاية السول ١/ ١٣٣، الإبهاج ١/ ٨٤، شرح المنهاج ١/ ٨٦، البحر المحيط ١/ ١٨٦.

وَأَنْكَرَتِ الْمُعْتَزِلَةُ ذَلِكَ، وَقَالُوا: لَا مَعْنَى لِلْوُجُوبِ مَعَ التَّخْيِيرِ، .....

فالله تبارك وتعالى في هذه الآية الكريمة أوجب على صاحب اليمين إذا حنث فيها الكفارة، وجعل تلك الكفارة متعددة الخصال، وفوَّض إلى المكلف اختيار أية واحدة منها من غير تعيين.

قوله: (وأنكرت المعتزلة ذلك): المعتزلة فرقة من القدرية، خالفت قول الأمة في مسألة مرتكب الكبيرة، بزعامة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد زمن التابعي الجليل الحسن البصري رحمه الله تعالى(١).

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التخيير» في الواجب.

والمعنى المراد هنا: أن المعتزلة خالفوا جمهور الأصوليين بإنكارهم هذا القسم وهو (الواجب المخير)؛ لأنهم يرون أن الأمر بالأشياء على طريق التخيير يفيد وجوب جميعها على البدل، وليس وجوب واحد مبهم(٢).

قوله: (وقالوا: لا معنى للوجوب مع التخيير): أي أن المعتزلة حين أنكروا الواجب المخير، عللوا هذا الإنكار بقولهم: (إذ لا معنى للوجوب مع التخيير)، ومرادهم من ذلك: أن التخيير لا يجتمع مع الوجوب، لكونهما متنافيين، فما كان فيه وجوب لا تخيير فيه، وما كان فيه تخيير لا وجوب فيه، فهما مختلفان بالحقائق، فحقيقة الواجب ما لا يجوز تركه، وحقيقة التخيير ما يجوز فيه الترك والفعل، واختلاف الحقائق يوجب التضاد، فيكون اجتماعهما متعذراً.

---

(١) انظر: شرح الطحاوية ص٤٧٤، الخطط المقريزية ٢/٣٤٦، الفرق بين الفرق ص١١٧ ـ ١١٨، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص١٢٤.

(٢) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/١٢٢، المعتمد ١/٧٧، العدة ١/٣٠٢، شرح اللمع ١/٢٣٩، البرهان ١/٢٦٨، المنخول ص١١٩، التمهيد ١/٣٣٦، المسودة ص٢٧، نهاية السول ١/١٣٢، شرح المنار ص٤٦٢، بيان المختصر ١/٣٤٥، شرح الجلال المحلي ١/١٧٩.

وَلَنَا: أَنَّهُ جَائِزٌ عَقْلاً وَشَرْعاً؛ أَمَّا الْعَقْلُ فَلِأَنَّ السَّيِّدَ لَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ: «أَوْجَبْتُ عَلَيْكَ خِيَاطَةَ هَذَا الْقَمِيصِ، أَوْ بِنَاءَ هَذَا الْحَائِطِ فِي هَذَا الْيَوْمِ، أَيُّهُمَا فَعَلْتَهُ اكْتَفَيْتُ بِهِ، وَإِنْ تَرَكْتَ الْجَمِيعَ عَاقَبْتُكَ، وَلَا أُوجِبُهُمَا عَلَيْكَ مَعاً، بَلْ أَحَدَهُما لا بِعَيْنِهِ أَيُّهُمَا شِئْتَ»، كَانَ كَلَاماً مَعْقُولاً.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا على إثبات الواجب المخير، ويريد المؤلف رحمه الله تعالى بذلك نفسه وجمهور الأصوليين.

قوله: (أنه جائز عقلاً وشرعاً): الضمير في «أنه» يعود إلى «التخيير في الواجب»، فذلك جائز في العقل، إذ لا استحالة فيه، وهو واقع في الشرع المطهر، والوقوع خير دليل على الجواز.

قوله: (أما): تفصيلية للإجمال السابق.

قوله: (العقل): مضاف إليه لمضاف محذوف، تقديره: «دليل العقل»، والعقل في اللغة يطلق على عدد من المعاني منها «الحِجْرُ»، و«الْحَبْسُ»، و«التَّثَبُّتُ في الأمور»، و«الْفَهْمُ»[1].

وأما العقل في الاصطلاح فقد تباينت في تعريفه عبارات الأصوليين، فعرَّفه الغزالي رحمه الله تعالى بقوله: (هو صفة يتهيأ للمتصف بها دَرْكُ العلوم والنظر في المعقولات)[2].

وعرَّفه السرخسي رحمه الله تعالى بقوله: (العقل نور في الصدر به يبصر القلب عند النظر في الحجج)[3].

وعرَّفه القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى بقوله: (والعقل ضَرْبٌ من العلوم الضرورية)[4].

قوله: (فلأن السيد لو قال لعبده...): هذا هو الدليل العقلي على جواز الواجب المخير، وهو في غاية الوضوح، فالسيد إذا أمر عبده بخياطة

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/٤٥٨ ـ ٤٥٩، القاموس المحيط ٤/١٨.
(٢) انظر: المنخول ص٤٥.
(٣) انظر: أصول السرخسي ١/٣٤٦.
(٤) انظر: العدة ١/٨٣.

وَلَا يُمْكِنُ دَعْوَى إِيْجَابِ الْكُلِّ، لِأَنَّهُ صَرَّحَ بِنَقِيْضِهِ، وَلَا دَعْوَى أَنَّهُ مَا أَوْجَبَ شَيْئاً، لِأَنَّهُ عَرَّضَهُ لِلْعِقَابِ بِتَرْكِ الْكُلِّ، وَلَا أَنَّهُ أَوْجَبَ وَاحِداً مُعَيَّناً، لِأَنَّهُ صَرَّحَ بِالتَّخْيِيرِ، ....

القميص، أو بناء الحائط، على أن يكتفي منه بفعل واحد منهما حسب اختياره، مع تعريضه للعقوبة بترك فعل الاثنين، فإنّ هذا الأمر مقبول عند العقلاء من الناس، لا يستهجنونه من السيد، ولا ينكرونه عليه، وما ذلك إلا لكونه منسجماً مع العقل من غير منافاة، ولو كان العقل يأبى ذلك لأنكره هؤلاء العقلاء، ولعدُّوه كلاماً مستهجناً.

قوله: (**ولا يمكن دعوى إيجاب الكل؛ لأنه صرح بنقيضه**): الضمير في «لأنه» يعود إلى «السيد»، والضمير في «بنقيضه» يعود إلى «إيجاب الكل».
وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تفريع أول على الدليل العقلي، ومؤدَّاه: أنّ من ادَّعى بأن السيد في كلامه السابق أوجب كلًّا من خياطة القميص وبناء الحائط على عبده، فإنّ دعواه باطلة يردُّها تصريح السيد بتخيير عبده في فِعْل واحد منهما لا بعينه، وهذا التخيير مناقض لإيجاب الكل.

قوله: (**ولا دعوى أنه ما أوجب شيئاً؛ لأنه عرضه للعقاب بترك الكل**): الضميران في «أنه»، وفي «لأنه» يعودان إلى السيد، والضمير «الهاء» في «عرضه» يعود إلى العبد، و«ما» في قوله: «ما أوجب» نافية، والمراد بالكل هنا هو خياطة القميص، وبناء الحائط.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو التفريع الثاني على الدليل العقلي، ومقتضاه: أنّ من ادَّعى بأن السيد في كلامه السابق لم يوجب واحداً من الشيئين المذكورين وهما: خياطة القميص وبناء الحائط على عبده، فإنّ هذه الدعوى لا صحة لها، ودليل عدم صحتها تهديد السيد لعبده بالعقوبة في حالة عدم فِعْله أي واحد من المذكورين، والتهديد بالعقوبة لا يكون إلا على ترك الواجب.

قوله: (**ولا أنه أوجب واحداً معيناً؛ لأنه صرح بالتخيير**): الضميران في «أنه»، وفي «لأنه» يعودان إلى «السيد».

فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنَّهُ أَوْجَبَ وَاحِداً لَا بِعَيْنِهِ. وَلِأَنَّهُ لا يَمْتَنِعُ في الْعَقْلِ أَنْ يَتَعَلَّقَ الْغَرَضُ بِوَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ، لِكَوْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَافِياً بِالْغَرَضِ حَسْبَ وَفَاءِ صَاحِبِهِ، فَيَطْلُبُ مِنْهُ قَدْرَ مَا يَفِي بِغَرَضِهِ، ....

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو التفريع الثالث على الدليل العقلي، ومضمونه: أنّ من ادَّعى بأن السيد في كلامه السابق أوجب على عبده واحداً معيناً، كخياطة القميص فقط دون بناء الحائط، فإن تلك الدعوى فاسدة؛ لأن السيد قد صرح بما ينافي التعيين، وهو التخيير.

قوله: (فلم يبق إلا أنه أوجب واحداً لا بعينه): الضمير في «أنه» يعود إلى «السيد»، والضمير في «لا بعينه» يعود إلى «الواحد».

والمراد هنا: أنه إذا انتفى الادعاء الأول، وهو أن السيد أوجب على عبده الكل، وانتفى الادعاء الثاني، وهو أنه لم يوجب عليه شيئاً، وانتفى الادعاء الثالث، وهو أنه أوجب عليه واحداً معيناً، بقي أنه أوجب عليه واحداً غير معين، وهذا هو المطلوب، وهو الدليل العقلي الأول، على جواز التخيير في الواجب.

قوله: (ولأنه لا يمتنع في العقل أن يتعلق الغرض بواحد غير معين): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، أي: «والشأن أن الغرض لا يمتنع في العقل أن يتعلق بواحد غير معين»، فالعقل لا يحيل ذلك ولا يمنعه، بل يجيزه، ويقره.

قوله: (لكون كل منهما وافياً بالغرض حسب وفاء صاحبه): ضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «الشيئين المخيَّر فيهما»، والضمير في «صاحبه» يعود إلى «الواحد»، والمراد بصاحب الواحد هنا هو «المأمور» الذي أُنيط به القيام بتحقيق غَرَض الآمر، فإنْ وفَّى بما أراده منه الآمر بفعل أحد المأمورين على وجهه الصحيح حقَّق ذلك الغرض، وإلا فلا.

قوله: (فيطلب منه قدر ما يفي بغرضه): الطالب هنا هو «الآمر»، والضمير في «منه» يعود إلى «المأمور»، و«ما» في قوله: «ما يفي» موصولية

وَالتَّعْيينُ فَضْلَةٌ لا يَتَعَلَّقُ بِهَا الْغَرَضُ فَلَا يَطْلُبُهُ مِنْهُ.

وَأَمَّا الشَّرْعُ فَخِصَالُ الكَفَّارَةِ، ....

بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «الموفي»، فيكون المعنى: «فيطلب منه قدر الموفي بغرضه»، والضمير في «بغرضه» يعود إلى «الآمر».

قوله: (**والتعيين فضلة لا يتعلق بها الغرض فلا يطلبه منه**): المراد بالتعيين هنا تحديد واحد بعينه، والمراد بالفضلة الشيء الزائد عن قدر الحاجة، والضمير في «بها» يعود إلى «الفضلة»، والضمير «الهاء» في «يطلبه» يعود إلى «التعيين»، والطالب هو «الآمر»، والضمير في «منه» يعود إلى «المأمور».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل العقلي الثاني على جواز التخيير في الواجب، ومفاد هذا الدليل: أنه لا يستحيل عقلاً أن تكون رغبة الآمر متعلقة بواحد مبهم مما أمر به، لحصول المقصود له بفعل ذلك الواحد إذا أُدِّي على الوجه المطلوب، فلو أنّ إنساناً أَجَّر أجيراً وقال له: «ابن هذا الحائط بالحجر، أو اللَّبن، أو الآجر»، فبناه بأي واحد منها تحقق الغرض وهو حصول البناء[١].

وإذا كان الغرض يتحقق بفعل الواحد فلا يضير حينئذٍ عدم التعيين، لأنه زيادة يمكن الاستغناء عنها.

قوله: (**وأما الشرع**): الواو حرف عطف، وما بعدها معطوف على قوله: (أما العقل)، والمراد هنا ذِكْرُ الأدلة الشرعية المقتضية جواز الواجب المخير.

قوله: (**فخصال الكفارة**): أي كفارة اليمين، وخصالها ـ كما سبق ـ ثلاثة، وهي: الإطعام، والإكساء، والإعتاق، المدلول عليها بقول الله تبارك وتعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ

---

(١) انظر: نزهة الخاطر ١/ ٩٦.

بَلْ إِعْتَاقُ الرَّقَبَةِ بِالْإِضَافَةِ إِلَى إِعْتَاقِ الْعَبِيْدِ، وَتَزْوِيجُ الْمَرْأَةِ الطَّالِبَةِ لِلنِّكَاحِ مِنْ أَحَدِ الْكُفُؤَيْنِ الْخَاطِبَيْنِ، وَعَقْدُ الإِمَامَةِ لِأَحَدِ الرَّجُلَيْنِ الصَّالِحَيْنِ لَهَا، وَلَا سَبِيْلَ إِلَى إِيْجَابِ الْجَمِيعِ. ....

ٱلْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩]. وتلك الخصال الثلاثة خيَّر الله سبحانه فيها عباده بفعل أية واحدة منها، فإذا فعلوها برئت ذمتهم بأداء الواجب الشرعي، وهذا يدل على جواز التكليف بواحد غير معين.

قوله: (بل إعتاق الرقبة بالإضافة إلى إعتاق العبيد): أي أنّ من الخصال التي تضمنتها آية كفارة اليمين السابقة إعتاق الرقبة، وهذا الإعتاق يحصل المقصود منه بإيقاعه على أية رقبة كانت، بحسب اختيار المكلف لها من جنس رقاب العبيد.

وقول المؤلف رحمه الله تعالى هنا: «بل» يدل على إضراب عن كلام سابق، تقديره: «وليست الرقبة في آية كفارة اليمين واحدة من الخصال المخيَّر فيها مع غيرها فَحَسْب، بل إنها في ذاتها محل للتخيير بالإضافة إلى إعتاق العبيد.

قوله: (وتزويج المرأة الطالبة للنكاح من أحد الكفؤين الخاطبين): أي إذا طلبت المرأة من وليها النكاح، وتقدّم لخطبتها رجلان كفؤان فإنّ وليها مفوَّض شرعاً باختيار واحد منهما لها.

قوله: (وعقد الإمامة لأحد الرجلين الصالحين لها): أي الإمامة العظمى، وهي الخلافة، فإذا وُجد رجلان صالحان لها وجب على الأمة اختيار واحد منهما لعقد الإمامة له.

قوله: (ولا سبيل إلى إيجاب الجميع): أي إيجاب جميع ما ذُكر من خصال الكفارة، وأجناس الرقاب، والتزويج من الكفؤين معاً، وعقد الإمامة للرجلين الصالحين في وقت واحد، لأن إيجاب الجميع مخالف لواقع الشريعة وإجماع الأمة.

وَأَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَى أَنَّ جَمِيْعَ خِصَالِ الْكَفَّارَةِ غَيْرُ وَاجِبٍ.

فَإِنْ قِيْلَ: ....

وإذا انتفى إيجاب الجميع كان الواجب واحداً منها لا بعينه، وهو ما أردناه بقولنا: «الواجب المخير».

قوله: (**وأجمعت الأمة على أن جميع خصال الكفارة غير واجب**): الإجماع على نَفْي إيجاب الجميع ليس خاصاً بخصال الكفارة وحدها، بل هو عام لها، وللكفؤين في عقد الزواج، وللصالحين في عقد الإمامة، فالكل موضع إجماع الأمة على أن الإيجاب فيها متناول فقط لواحد منها.

وإذا كان الحال كذلك، فما سِرُّ تخصيص المؤلف رحمه الله تعالى لخصال الكفارة بالذكر دون البواقي؟

لعل السر في ذلك: أنْ يكون هذا التخصيص من قبيل الاستدلال بما هو أَوْلَى، ووجه الأولوية هنا: أن إيجاب جميع خصال الكفارة على المكلف لا يلزم منه إفساد خُلُقي ذاتي، ولا إخلال مصلحي جماعي، ومع ذلك فقد انعقد الإجماع على إيجاب واحدة من تلك الخصال فقط ونَفْي تعلُّق الإيجاب بالجميع.

وإذا كان الإجماع منعقداً على عدم إيجاب الكل في خصال الكفارة مع انتفاء الإفساد والإخلال بإيجاب الجميع فيها، فكيف الحال بما ترتب على إيجاب جميعه فساد خلقي؛ كالتزويج من الكفؤين معاً في وقت واحد الذي يؤدي إلى اختلاط الماءين، أو إخلال مصلحي بشؤون الأمة؛ كعقد الإمامة للرجلين الصالحين لها جميعاً الذي يؤدي إلى ضياع حقوق الرعية، بسبب ما ينشأ بينهما من اختلاف في الرأي؟ لا شك أنّ هذا وذاك أولى بالإجماع على نَفْي إيجاب الجميع فيه مِنْ نَفْي إيجاب الجميع في خصال الكفارة.

قوله: (**فإن قيل**): هذه صيغة اعتراض، والقائل هنا هم المعتزلة الذين يرون بأن الإيجاب في الواجب المخير متناول للجميع على جهة البدل،

إِنْ كَانَتِ الْخِصَالُ مُتَسَاوِيَةً عِنْدَ اللهِ تَعَالَى بِالنِّسْبَةِ إِلَى صَلَاحِ الْعَبْدِ فَيَنْبَغِي أَنْ يُوجِبَ الْجَمِيْعَ، تَسْوِيَةً بَيْنَ الْمُتَسَاوِيَاتِ، فَإِنْ تَمَيَّزَ بَعْضُهَا بِوَصْفٍ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ هُوَ الْوَاجِبَ عَيْناً.

وليس خاصاً بواحد غير معين[1].

قوله: (إن كانت الخصال متساوية عند الله تعالى): المراد بالخصال هنا هو خصال كفارة اليمين التي سبق ذكرها، وهي: الإطعام، والإكساء، والإعتاق.

قوله: (بالنسبة إلى صلاح العبد): أي أنّ كل واحد من خصال الكفارة مساوٍ للآخر في تحقيق مصلحة العبد، والمراد بالعبد هنا الشخص الحانث في يمينه.

قوله: (فينبغي أن يوجب الجميع تسوية بين المتساويات): أي إذا ثبت أن جميع خصال الكفارة على درجة متساوية في تحقيق صلاح العبد، فإنه يلزم من هذا التساوي تعلُّق الإيجاب بالجميع، لا أن يكون متعلقاً بواحد منها، فهذا هو الأولى بالشارع، حتى لا يترتب على تخصيص أحد الخصال بالإيجاب التفرقة فيما وجب التسوية فيه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو واحد مما استدل به المعتزلة لتأييد مذهبهم بإنكار الإبهام في الواجب التخييري، ومقتضى هذا الدليل: أنّ خصال الكفارة التي خيَّر الله تعالى فيها المكلف لا تخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن تكون كلها متساوية في تحقيق مصلحة العبد.

الحالة الثانية: أن يتميَّز بعضها بوصف يقتضي رجحانه على سائر الخصال الأخرى. فإنْ كانت الخصال كلها على درجة واحدة في تحقيق مصلحة العبد كان الجميع واجباً لتحقُّق التساوي بينها، وإلا للزم التفرقة بين المتساويات، وذلك لا يجوز. وإن اقترن بإحدى تلك الخصال وصف

---

(١) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ١٢٢، المعتمد ١/ ٧٧ ـ ٧٩.

قُلْنَا: وَلِمَ قُلْتُمْ: «إِنَّ لِلأَفْعَالِ صِفَاتٍ فِي ذَاتِهَا لِأَجْلِهَا يُوجِبُهَا اللهُ سُبْحَانَهُ؟»، بَلِ الْإِيْجَابُ إِلَيْهِ، لَهُ أَنْ يُخَصِّصَ مِنَ الْمُتَسَاوِيَاتِ وَاحِداً بِالْإِيْجَابِ، وَلَهُ أَنْ يُوجِبَ وَاحِداً غَيْرَ مُعَيَّنٍ وَيَجْعَلَ مَنَاطَ التَّكْلِيْفِ اخْتِيَارَ الْمُكَلَّفِ، لِيَسْهُلَ عَلَيْهِ الامْتِثَالُ.

يميزها عن غيرها كانت هي الواجب المتعيِّن دون سواها.

وعلى كلا الحالتين لا وجود لواجب مبهم.

قوله: (**قلنا: ولم قلتم: إن للأفعال صفات في ذاتها... إلخ**): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو شروع في الجواب عن دليل المعتزلة السابق الذي اعترضوا به على الجمهور في جواز التخيير والإبهام في الواجب، وهذا هو الجواب الأول، وقد تضمن وجهين:

الوجه الأول: أن ما ذكرتموه مبني على أصلكم بأن للأفعال صفات ذاتية، يقتضي حَسَنُها الإيجاب والإثابة، ويقتضي قبيحها التحريم والمعاقبة. وهذا غير مُسلَّم لكم، فليست صفات الأفعال هي التي توجب، أو تحرِّم، بل الإيجاب والتحريم مردهما إلى الله تبارك وتعالى وحده، وإذا كان الإيجاب إليه وحده سبحانه فله حينئذٍ أن يخصِّص من المتساويات واحداً بالإيجاب دون غيره فيكون واجباً معيَّناً، وله أن يترك التخصيص ليكون الواجب واحداً غير معيَّن.

الوجه الثاني: أن ما ذكرتموه مبني على أصلكم في وجوب رعاية الصلاح والأصلح على الله تبارك وتعالى فيما يتعلق بأحوال عباده.

وهذا أيضاً غير مُسلَّم لكم، فلا يجب على الله جل شأنه من أمور عباده شيء، واشتمال التكاليف الشرعية أَمْراً ونهياً على المصالح إنما هو تكرُّم من الله تعالى على عباده، وإحسان منه إليهم.

وإنْ سُلِّم لكم هذا الأصل فإنَّ الإبهام في الواجب المخير لا يُصادم رعاية الصلاح والأصلح، إذ إن إناطة الشارع للمكلف التخيُّر من خصال الكفارة ما شاء يجعله يصطفي الأسهل عليه والأنسب له، فيكون ذلك أدعى

جَوَابٌ ثَانٍ: أَنَّ التَّسَاوِيَ يَمْنَعُ التَّعْيينَ لِكَوْنِهِ عَبَثاً، وَحُصُولُ الْمَصْلَحَةِ بِوَاحِدٍ يَمْنَعُ مِنْ إِيْجَابِ الزَّائِدِ لِكَوْنِهِ إِضْرَاراً مُجَرَّداً حَصَلَتِ الْمَصْلَحَةُ بِدُونِهِ، فَيَكُونُ الْوَاجِبُ وَاحِداً غَيْرَ مُعَيَّنٍ.

فَإِنْ قِيْلَ: ....

لامتثال الأمر، بخلاف ما لو لم يخيِّره الشارع في ذلك، فإنه قد يستثقل المُعَيَّنَ له، فيعرض عنه، فيعصي بترك الامتثال.

قوله: (جواب ثان: أن التساوي يمنع التعيين... إلخ): أي وهذا جواب ثانٍ عن دليل المعتزلة السابق، وهذا الجواب متضمن وجهين أيضاً:

الوجه الأول: أن ما ذكرتموه من كون الخصال متساوية في تحقيق صلاح العبد، فتكون متساوية في الإيجاب، وإذا كان الحال كذلك فإن التكليف في الواجب المخير تكليف بمعيَّن لا بمبهم.

مردود: بأن التساوي مانع للتعيين، وذلك أن تعيين واحد من المخيَّر فيه مع تساويه لغيره ترجيح بلا مرجح، والترجيح بلا مرجح عبث محض، وهذا لا يجوز.

الوجه الثاني: أن ما ذكرتموه من أن المميَّز بوصف هو الواجب المتعيِّن، فلا تتحقق المصلحة إلا به.

يلزم منه مَنْعُ إيجاب الزائد عليه؛ لأن الزائد هنا يعني مضاعفة الواجب على المكلف من غير مسوغ شرعي، فيكون ضرراً مجرّداً، وهذا ينافي أصلكم في رعاية الصلاح والأصلح. وإذا تقرر أن تعيين واحد بخصوصه منافٍ للتساوي، وأن حصول المصلحة بواحد مانع من الزيادة عليه، ثبت أن المكلَّف به في الواجب المخير واحد غير معيَّن.

قوله: (فإن قيل): المراد بالقائل هنا معدوم لا وجود له، إذْ لم تصحَّ نسبة هذا القول إلى أحد من الأصوليين، لا للمعتزلة ولا لغيرهم، وهذا ما أبانه الفخر الرازي رحمه الله تعالى بقوله: (بل هاهنا مذهب يرويه أصحابنا

فَاللهُ سُبْحَانَهُ يَعْلَمُ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْإِيْجَابُ، وَيَعْلَمُ مَا يَتَأَدَّى بِهِ الْوَاجِبُ، فَيَكُونُ مُعَيَّناً فِي عِلْمِ اللهِ سُبْحَانَهُ.

عن المعتزلة، ويرويه المعتزلة عن أصحابنا، واتفق الفريقان على فساده، وهو أن الواجب واحد معين عند الله تعالى، غير معين عندنا)[١].

وهذا القول يسميه الأصوليون بالتراجم، كما قال الإسنوي رحمه الله تعالى: (والمذهب الثالث: أن الواجب معين عند الله تعالى، غير معين عندنا، وهذا القول يسمَّى قول التراجم، لأن الأشاعرة يروونه عن المعتزلة، والمعتزلة يروونه عن الأشاعرة)[٢].

قوله: (فالله سبحانه يعلم ما يتعلق به الإيجاب): «ما» في قوله: «ما يتعلق» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المتعلق»، والضمير في «به» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن الخصلة.

قوله: (ويعلم ما يتأدى به الواجب): معطوفة بالواو على الجملة السابقة، و«ما» في قوله: «ما يتأدى» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر تقديره: «المتأدِّي»، والضمير في «به» يعود إلى «ما»، والمراد بما يتأدَّى به الواجب هو أحد خصال الواجب التخييري.

قوله: (فيكون معيناً في علم الله سبحانه): اسم «يكون» مضمر، تقديره: «الواجب»، أي: «فيكون الواجب معيناً في علم الله سبحانه».

والمراد من هذا القول المزعوم: أنّ الله تبارك وتعالى هو المشرِّع لخصال الواجب التخييري، فيعلم سبحانه ما يتعلق به الإيجاب منها، وهو المحيط بأعمال العباد فيعلم ما يتأدَّى به الواجب في حق كل مكلف بعينه، فيكون التكليف في الواجب المخير تكليفاً بمعيَّن عند الله جل شأنه.

---

(١) المحصول ١/٢/٢٦٧.

(٢) نهاية السول ١/١٤٠ ـ ١٤١.

قُلْنَا: اللهُ سُبْحَانَهُ إِذَا أَوْجَبَ وَاحِداً لَا بِعَيْنِهِ عَلِمَهُ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ مِنْ نَعْتِهِ، وَنَعْتُهُ أَنَّهُ غَيْرُ مُعَيَّنٍ فَيَعْلَمُهُ كَذَلِكَ، وَيَعْلَمُ أَنَّهُ يَتَعَيَّنُ بِفِعْلِ الْمُكَلَّفِ مَا لَمْ يَكُنْ مُتَعَيِّناً قَبْلَ فِعْلِهِ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عما ذكره أصحاب هذا القول المزعوم.

قوله: (الله سبحانه إذا أوجب واحداً لا بعينه علمه على ما هو عليه من نعته): الضمير في «لا بعينه» يعود إلى «الواحد»، ومعنى «لا بعينه»، أي: غير معين، والضمير «الهاء» في «علمه» يعود إلى «الواحد»، والعالم هو الله تبارك وتعالى، و«ما» في قوله: «ما هو» موصولية بمعنى «الذي»، والضمائر «هو»، وفي «عليه» وفي «نعته» تعود إلى «الواحد»، والمراد بالنعت هو الصفة.

قوله: (ونعته أنه غير معين فيعلمه كذلك): الضمائر في «نعته»، وفي «أنه»، وفي «فيعلمه» كلها تعود إلى «الواحد»، والكاف في «كذلك» حرف تشبيه بمعنى «مثل»، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم التعيين».

قوله: (ويعلم أنه يتعين بفعل المكلف ما لم يكن متعيناً قبل فعله): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، أي: «والشأن أن الله تعالى يعلم تَعَيُّنَ ما لم يكن متعيناً بفعل المكلف»، و«ما» في قوله: «ما لم يكن» موصولية بمعنى «الذي»، والضمير في «فعله» يعود إلى «المكلف».

ومفاد هذا الجواب الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى: أن الله جل شأنه يعلم الشيء على صفته التي هو عليها، وصفة الواجب المخير أن التكليف فيه بواحد غير معين، فيكون معلوماً عنده سبحانه بهذه الصفة، وإلا لكان عِلْمُهُ خلاف الواقع، وذلك محال في حقه سبحانه، كما يعلم جل وعلا تَعَيُّن الواحد المبهم بفعل المكلف له وإنْ كان غير متعين للمكلف قبل الفعل، فلا نزاع في عِلْم الله تبارك وتعالى بما يتعلق به الإيجاب، ولا في علمه بما يتأدَّى به الواجب بالنسبة للعباد، إلا أنّ علمه سبحانه يأتي على وَفْق المعلوم لا على خلافه، والمعلوم هنا واحد لا بعينه، فيكون هو مُتَعَلَّقَ علم الله تبارك وتعالى، وإذا كان هو متعلق علم الله سبحانه فلا مانع من التكليف بالواحد المبهم في الواجب المخير.

(فصل)

وَالْوَاجِبُ يَنْقَسِمُ بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْوَقْتِ إِلَى مُضَيَّقٍ، ....

بعد أن انتهى المؤلف رحمه الله تعالى من أقسام الواجب باعتبار ذاته، فقد شرع في بيان أقسامه باعتبار وقته، وأنه ينقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين: مضيق، وموسع.

وعلى هذا تكون جملة: «والواجب ينقسم بالإضافة إلى الوقت إلى مضيق وموسع»، معطوفة على جملة: «والواجب ينقسم إلى معين وإلى مبهم».

قوله: (والواجب ينقسم بالإضافة): «بالإضافة» جار ومجرور متعلقان بالفعل «ينقسم»، و«الإضافة» مصدر يُطلَق في اللغة على معانٍ منها: «الْمَيْلُ»، و«الدُّنُوُّ»، و«الْإِلْصَاقُ بالشيء»، و«النَّاحِيَةُ» و«الْجَانِبُ»(1).

وأقرب هذه المعاني من جهة الإضافة إلى الوقت هو (الميل، والدنو، والإلصاق)؛ لأن الناحية والجانب تناسبان المكان لا الزمان.

قوله: (إلى الوقت): جار ومجرور متعلقان بالمصدر وهو «الإضافة»، والوقت في اللغة هو المقدار من الزمان(2)، والمراد به هنا: زَمَنُ فِعْل الواجب الشرعي.

قوله: (إلى مضيَّق): جار ومجرور متعلقان بالفعل «ينقسم»، و«مضيق» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره «واجب مضيق»، وهذا هو القسم الأول من أقسام الواجب باعتبار الوقت، و«الضِّيْقُ» في اللغة نقيض «السَّعَة»(3)، وإذا كانت السعة تعني الفُسْحة، فإن الضيق يعني الضَّنْك، والواجب المضيَّق عند الأصوليين هو: ما كان الوقت فيه مساوياً للفعل، ولا يتسع لغيره، وذلك كشهر رمضان الذي هو وقت للصيام، فإنّ هذا الوقت لا يتسع لإحداث صيام آخر؛ كقضاء، أو نَذْر،

---

(1) انظر: لسان العرب ٩/ ٢١٠ ـ ٢١٢. (2) انظر: لسان العرب ٢/ ١٠٧.

(3) انظر: لسان العرب ١٠/ ٢٠٨.

وَمُوَسَّعٍ.

وَأَنْكَرَ أَكْثَرُ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيْفَةَ التَّوْسِيْعَ، ....

أو تطوُّع[1].

قوله: (وموسَّع): معطوف بالواو على قوله: «مضيق»، و«موسع» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «وواجب موسع»، وهذا هو القسم الثاني من أقسام الواجب باعتبار الوقت.

والسعة في اللغة ضد «الضِّيق»، وهي بمعنى «الفُسْحَة»، ومنه قولهم: «تَوَسَّعُوا في المجلس»، أي: تَفَسَّحُوا[2].

والواجب الموسع عند الأصوليين هو: ما كان الوقت فيه أكثر من أداء الفعل، وذلك كأوقات الصلوات الخمس[3]، فإنّ الإنسان يستطيع في وقت الصلاة المفروضة أن يصلي ما شاء من تطوع، أو قضاء فائتة، أو نحو ذلك.

قوله: (وأنكر أكثر أصحاب أبي حنيفة التوسيع): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان الخلاف في جواز «التوسيع» في الواجب.

وما ذكره المؤلف هنا من نسبة الإنكار إلى أكثر الحنفية عكسه هو الصحيح، أي أن أكثر الحنفية موافقون لجمهور الأصوليين على القول بإثبات التوسيع، وإنما المنكر لذلك البعض منهم وليس الأكثر، وكتب الحنفية رحمهم الله تعالى تدل على ذلك[4].

---

(١) انظر: نهاية السول ١/ ١٣٣، البحر المحيط ١/ ١٨٦، شرح المنهاج ١/ ٨٦، الإبهاج ١/ ٨٤، البلبل ص٢٠٠.

(٢) انظر: لسان العرب ٨/ ٣٩٢.

(٣) انظر: نهاية السول ١/ ١٣٣، البحر المحيط ١/ ١٨٦، شرح المنهاج ١/ ٨٦، الإبهاج ١/ ٨٤، البلبل ص٢٠٠.

(٤) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣٣، تيسير التحرير ٢/ ١٩١، مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ١/ ٧٣، بذل النظر ص١٠٦.

وَقَالُوا: هُوَ يُنَاقِضُ الْوُجُوبَ. وَلَنَا أَنَّ السَّيِّدَ لَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ: «ابْنِ هَذَا الْحَائِطَ فِي هَذَا الْيَوْمِ إِمَّا فِي أَوَّلِهِ، وَإِمَّا فِي وَسَطِهِ، وَإِمَّا فِي آخِرِهِ، وَكَيْفَ أَرَدْتَ، فَمَهْمَا فَعَلْتَ امْتَثَلْتَ إِيْجَابِي، وَإِنْ تَرَكْتَ عَاقَبْتُكَ»، كَانَ كَلَاماً مَعْقُولاً، ....

وبناء على ما تقدم فإن للأصوليين في مسألة التوسيع في الواجب مذهبين: مذهب قائل بالجواز وهم الجمهور[1]، ومذهب قائل بالمنع وهم بعض الحنفية.

وحقيقة مذهب المنكرين للتوسيع من الحنفية رحمهم الله تعالى: أن الوجوب يتعلق بآخر الوقت، والفعل الواقع قبله نَفْلٌ يسقط به الفرض[2].

وإذا كان الوجوب يتعلق بآخر الوقت فلا مجال للتوسيع.

قوله: (وقالوا: هو يناقض الوجوب): القائل هنا هم الحنفية المنكرون للتوسيع في الواجب، والضمير «هو» يعود إلى «التوسيع»، وهذا هو دليل أولئك الحنفية على إنكار الواجب الموسع، وعمدته: وجود المناقضة بين «التوسيع» و«الوجوب»، ووجه المناقضة بينهما: أن الوجوب يقتضي عدم جواز ترك الواجب في وقته المحدَّد له شرعاً، والتوسيع يقتضي جواز ذلك؛ كالصلاة بالإضافة إلى أول وقتها، فهي مخير بين فعلها وتركها، وما جاز تركه فليس بواجب.

وحيث كان التوسيع مقتضياً جواز تَرْك الواجب في وقته كان منافياً للوجوب ومناقضاً له.

قوله: (ولنا): شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في استعراض أدلة الجمهور القائلين بجواز التوسيع في الواجب الشرعي.

قوله: (أن السيد لو قال لعبده... إلخ): بدأ المؤلف رحمه الله تعالى

---

(١) انظر: الإحكام ١/ ١٠٥، نهاية السول ١/ ١٦٠، العدة ١/ ٣١٠، التمهيد ١/ ٢٤٠، شرح الكوكب المنير ١/ ٣٦٩، أصول السرخسي ١/ ٣٣، فواتح الرحموت ١/ ٧٣.

(٢) انظر: تيسير التحرير ٢/ ١٩١.

وَلَا يُمْكِنُ دَعْوَى أَنَّهُ مَا أَوْجَبَ شَيْئاً أَصْلاً، وَلَا أَنَّهُ أَوْجَبَ مُضَيَّقاً؛ لِأَنَّهُ صَرَّحَ بِضِدِّ ذَلِكَ، فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنَّهُ أَوْجَبَ مُوَسَّعاً.

بالدليل العقلي، فإنَّ السيد لو خاطب عبده بهذا الأمر لكان خطاباً مقبولاً مستساغاً عند العقلاء من الناس، بلا إنكار ولا استهجان.

وإذا جاز ذلك في تخاطب الآدميين جاز في خطاب الشارع الحكيم.

قوله: (**ولا يمكن دعوى أنه ما أوجب شيئاً أصلاً**): الضمير في «أنه» يعود إلى «السيد»، والمراد بقوله: «أصلاً» النَّفْيُ الباتُّ، فكأنه قال: «ما أوجب شيئاً البتَّةَ».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تفريع أول على الدليل العقلي السابق، ومؤدَّاه: أنّ من ادعى بأن السيد لم يوجب شيئاً على عبده فإن تلك الدعوى باطلة، لتصريح السيد بتعريض عبده للعقاب إذا انقضى اليوم بجميع أجزائه ولم يمتثل أمره.

قوله: (**ولا أنه أوجب مضيقاً لأنه صرح بضد ذلك**): أي «ولا يمكن دعوى أنه أوجب مضيقاً»، والضمير في «أنه» يعود إلى «السيد»، وكذلك الضمير في «لأنه»، و«مضيقاً» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «واجباً مضيقاً»، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «المضيَّق»، والمعنى: أنّ السيد صرح بضد التضييق، وهو التوسيع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو التفريع الثاني على الدليل العقلي السابق، ومقتضاه: أن من ادعى بأن السيد كلّف عبده بواجب مضيق، فإنّ تلك الدعوى فاسدة، لتصريح السيد بضد ذلك، وهو التوسيع، حيث لم يأمره ببناء الحائط في جزء معين من اليوم، بل أطلق له البناء في أي جزء شاء من وقت ذلك اليوم.

قوله: (**فلم يبق إلا أنه أوجب موسعاً**): الضمير في «أنه» يعود إلى «السيد» و«موسعاً» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «واجباً موسعاً».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو نتيجة للتفريعين السابقين

وَقَدْ عَهِدْنَا مِنَ الشَّارِعِ تَسْمِيَةَ هَذَا الْقِسْمِ وَاجِباً، بِدَلِيْلِ ....

على الدليل العقلي، وحاصل ذلك: أنه إذا انتفت دعوى عدم الإيجاب المطلق، وانتفت دعوى الإيجاب المضيَّق، بقي أنه أوجب موسعاً، وهذا هو المطلوب، وهو ما عنيناه بقولنا: «واجب موسع».

قوله: (وقد): الواو هنا يصلح أن تكون عاطفة، وعليه يكون المعنى: «التوسيع في الواجب جائز عقلاً وشرعاً، لأنا قد عهدنا من الشارع...»، ويصلح أن تكون حالية، وعليه يكون المعنى: «التوسيع كما هو جائز عقلاً فهو جائز شرعاً، كيف؟ وقد عهدنا من الشارع...»، أي: والحال أنا قد عهدنا من الشارع، و«قد» تفيد التحقيق، والتوكيد.

قوله: (عهدنا من الشارع): العَهْدُ في اللغة يطلق على معانٍ منها: «الميثاق»، و«اليمين»، و«الوصية»، و«الأَمَان»[1].

والمراد بالعهد هنا المألوف الشرعي.

قوله: (تسمية هذا القسم): أي الواجب الموسع، فهو قسم من أقسام الواجب بالإضافة إلى الوقت الذي هو ظرف الفعل والأداء.

قوله: (واجباً): مفعول به ثانٍ للفعل الذي دل عليه المصدر «تسمية»، إذ المعنى: «سمَّى الشارعُ الواجبَ الموسع واجباً».

قوله: (بدليل): الدليل في اللغة هو: ما يُسْتَدَلُّ به، وهو الدَّالُّ والمُرْشِدُ إلى الشيء[2].

والدليل في اصطلاح جمهور الأصوليين هو: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري[3].

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ٣١١ - ٣١٥.

(٢) انظر: مختار الصحاح ص٢٠٩، تاج العروس ٧/ ٣٢٥.

(٣) انظر: جمع الجوامع ١/ ١٢٤، الإحكام ١/ ٩، المسودة ص٥٧٣، شرح الكوكب المنير ١/ ٥٢، إرشاد الفحول ص٥.

أَنَّ الصَّلَاةَ تَجِبُ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ.

قوله: (أن الصلاة تجب في أول الوقت): المراد بالصلاة هنا الصلوات الخمس المفروضة، فهي تجب في أول الوقت، وكذلك تكون واجبة في وسط الوقت وفي آخره، ويؤكد ذلك ما ثبت في السنة المطهرة من إمامة جبريل عليه السلام للنبي محمد ﷺ، فقد قال الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما: قال رسول الله ﷺ: (**أمّني جبريل عليه السلام عند البيت مرتين، فصلى بي الظهر حين زالت الشمس وكانت قَدْر الشِّراك، وصلى بي العصر حين كان ظله مثله، وصلى بي المغرب حين أفطر الصائم، وصلى بي العشاء حين غاب الشفق، وصلى بي الفجر حين حَرُم الطعام والشراب على الصائم، فلما كان الغد صلى بي الظهر حين كان ظله مثله، وصلى بي العصر حين كان ظله مثليه، وصلى بي المغرب حين أفطر الصائم، وصلى بي العشاء إلى ثلث الليل، وصلى بي الفجر فأسفر، ثم التفت إليَّ فقال: يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت ما بين هذين الوقتين**)[(١)].

وحيث إنّ وَصْف الوجوب لم ينفكَّ عن الصلاة في أي جزء أُدِّيت فيه من أجزاء الوقت الثلاثة: الأول، والوسط، والأخير، دلَّ ذلك على أنه لا منافاة بين التوسيع والوجوب.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو شروع في إقامة الأدلة الشرعية على ثبوت «التوسيع» في الواجب الشرعي، والمذكور هنا هو الدليل الأول من تلك الأدلة.

---

(١) أخرجه أبو داود، واللفظ له، في كتاب: «الصلاة»، باب: «ما جاء في المواقيت». (انظر: سنن أبي داود ١/ ٢٧٤ ـ ٢٧٨).
وأخرجه الترمذي في «أبواب الصلاة»، باب: «ما جاء في مواقيت الصلاة»، ثم قال رحمه الله تعالى: (وحديث ابن عباس حديث حسن صحيح). (انظر: سنن الترمذي ١/ ١٠٠).

وَكَذَلِكَ انْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّهُ يُثَابُ ثَوَابَ الْفَرْضِ، وَتَلْزَمُهُ نِيَّتُهُ، وَلَوْ كَانَتْ نَفْلاً لَأَجْزَأَتْ نِيَّةُ النَّفْلِ، ....

قوله: (وكذلك): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، أي: «ومثل ذلك»، واسم الإشارة «ذلك»، يعود إلى «ما عُهد من الشارع من تسمية الموسع واجباً».

قوله: (انعقد الإجماع): المراد بالانعقاد هنا هو الثبوت والاستقرار، أي: «ثبت الإجماع واستقر»، و«الإجماع»، في اللغة يطلق على «العزم»، و«الاتفاق»، و«الضم»[(١)]، وفي اصطلاح الأصوليين هو: اتفاق علماء العصر من أمة محمد ﷺ بعد موته على أمر من أمور الدين[(٢)].

قوله: (على أنه يثاب ثواب الفرض وتلزمه نيته): هذا هو محل انعقاد الإجماع، والضمير في «أنه» يعود إلى «المكلف الذي أوقع الصلاة في أول جزء من أجزاء الوقت»، والضمير «الهاء» في «تلزمه»، يعود أيضاً إلى «المكلف»، والضمير في «نيته»، يعود إلى «الفرض».

والمعنى المراد هنا: أنّ الأمة مجمعة على أن من أدى الصلاة في أول جزء من أجزاء الوقت الثلاثة فإنه يلزمه أن ينوي نية الفرض، وأنه يثاب من قبل الشارع على هذا الأداء ثواب فَرْض لا ثواب نَفْل، ولو كان التوسيع يناقض الوجوب لما أُلزم بنية الفرض.

قوله: (ولو كانت نفلاً لأجزأت نية النفل): أي لو كانت الصلاة المؤدّاة في أول وقتها نَفْلاً ـ كما قال بعض الحنفية ـ لما أُلزم مؤديها بنية الفرض، لكون نية النفل مجزئة، فكونه يُلزم بنية الفرض إجماعاً دليل على وقوع تلك الصلاة فرضاً لا نفلاً.

(١) انظر: القاموس المحيط ٣/ ١٥، تاج العروس ٥/ ٣٠٧، معجم مقاييس اللغة ١/ ٤٧٩.

(٢) انظر: جمع الجوامع ١/ ١٧٧، المستصفى ١/ ١٧٣، الإحكام ١/ ١٩٦.

بَلْ لَاسْتَحَالَتْ نِيَّةُ الْفَرْضِ مِنَ الْعَالِمِ كَوْنِهَا نَفْلاً، إِذِ النِّيَّةُ قَصْدٌ يَتْبَعُ الْعِلْمَ. فَإِنْ قِيلَ: الْوَاجِبُ مَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ، ....

قوله: (بل لاستحالت نية الفرض من العالم كونها نفلاً): «بل» حرف إضراب، وقد أضرب به المؤلف رحمه الله تعالى عن الجملة السابقة، وهي قوله: «ولو كانت نفلاً لأجزأت نية النفل»، والضمير في «كونها» يعود إلى «الصلاة».

والمعنى المراد هنا: أنّ مَنْ علم بأن الصلاة المؤداة في أول الوقت نَفْل استحال في حقه أن تتجه نيته إلى الفرض، بل يجب أن تتجه نيته إلى النفل.

قوله: (إذ النية قصد يتبع العلم): هذه الجملة تعليلية لاستحالة نية الفرض من العالم بكون الصلاة المؤداة في أول وقتها نفلاً، وذلك أن النية هي «القَصْدُ» كما ورد في لغة العرب(١)، والقصد إلى الشيء يكون بناءً على علم سابق به بحسب ما هو عليه حاله في الواقع، ومن أجل هذا استحال أن ينوي العالم خلاف ما علمه، لأن النية تابعة للعلم توافقه ولا تخالفه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من انعقاد الإجماع على لزوم نية الفرض لمن أوقع الصلاة في أول وقتها، وعلى أنه يُثاب على ذلك ثواب الفرضية لا النفلية هو الدليل الثاني من الأدلة الشرعية للفريق الأول من الأصوليين القائلين بثبوت «التوسيع» في الواجب الشرعي.

قوله: (فإن قيل): القائل هنا هم مَنْ ذهب إلى إنكار «التوسيع» في الواجب الشرعي من علماء الحنفية رحمهم الله تعالى.

قوله: (الواجب ما يعاقب على تركه): «ما» في قوله: «ما يعاقب» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر تقديره: «المعاقَب»، والضمير في «تركه» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن «الفعل» الذي تقرر وجوبه شرعاً.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٥/٣٤٧.

وَالصَّلَاةُ إِنْ أُضِيفَتْ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ فَيُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهَا، فَتَكُونُ وَاجِبَةً حِيْنَئِذٍ، وَإِنْ أُضِيفَتْ إِلَى أَوَّلِهِ فَيُخَيَّرُ بَيْنَ فِعْلِهَا وَتَرْكِهَا، وَفِعْلُهَا خَيْرٌ مِنْ تَرْكِهَا، وَهَذَا حَدُّ الْمَنْدُوبِ، وَإِنَّمَا أُثِيبَ ثَوَابَ الْفَرْضِ وَلَزِمَتْهُ نِيَّتُهُ؛ لِأَنَّ مَآلَهُ إِلَى الْفَرْضِيَّةِ، ....

قوله: (والصلاة إن أضيفت إلى آخر الوقت فيعاقب على تركها، فتكون واجبة حينئذٍ): الضمير في «تركها» يعود إلى «الصلاة»، والتنوين في «حينئذٍ» تنوين عِوَضٍ عن محذوف، تقديره: «فتكون الصلاة واجبة حين يجيء آخر وقتها».

قوله: (وإن أضيفت إلى أوله فيخير بين فعلها وتركها): المراد بالمضاف في قوله: «وإن أضيفت» هو «الصلاة»، والضمير في «أوله» يعود إلى «الوقت»، والمخيَّر في قوله: «فيخير» هو «المكلَّف»، والمخيِّر له هو «الشارع»، والضميران في «فعلها»، وفي «تركها» يعودان إلى «الصلاة».

قوله: (وفعلها خير من تركها): الضميران في «فعلها»، وفي «تركها» يعودان أيضاً إلى «الصلاة»، والخيرية هنا بمعنى «الأفضلية»، أي: أنَّ فِعْل الصلاة في أول وقتها أفضل من تركها فيه.

قوله: (وهذا حد المندوب): اسم الإشارة«هذا» يعود إلى «ما كان فِعْله خير من تركه في المخيَّر فيه من العبادات»، و«الحد» هنا بمعنى «التعريف»، فإنّ تعريف «المندوب» هو: ما خيَّر الشارع المكلَّف فيه بين الفعل والترك، مع الحث على الفعل، وحيث إن هذا التعريف ينطبق على الصلاة المؤداة في أول وقتها، فإنها تكون حينئذٍ مندوبة لا واجبة.

قوله: (وإنما أثيب ثواب الفرض ولزمته نيته لأن مآله إلى الفرضية): الضمير في «لزمته» يعود إلى «مَنْ أوقع الصلاة في أول وقتها»، والضمير في «نيته» يعود إلى «الفرض»، والضمير في «مآله» يعود إلى «فِعْل الصلاة في أول الوقت»، والمآل بمعنى «المرجع»، يقال: «آلَ الشيءُ يَؤُولُ أَوْلاً

فَهُوَ كَمُعَجِّلِ الزَّكَاةِ، وَالْجَامِعِ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فِي وَقْتِ أُوْلَاهُمَا.

ومَآلاً» إذا رَجَعَ[(١)].

قوله: (فهو كمعجل الزكاة والجامع بين الصلاتين في وقت أولاهما): الضمير «هو» يعود إلى «مَنْ أدَّى الصلاة في أول الوقت»، و«الكاف» في قوله: «كمعجل الزكاة» حرف تشبيه بمعنى «مثل»، أي: «مثل معجل الزكاة»، والمراد بتعجيل الزكاة إخراجها قبل حَوَلان الحول على نصابها، فهذا التعجيل يقع نفلاً ولكنه يسدُّ مسدَّ الفرض، والمراد بالصلاتين اللتين هما محل الجمع هو صلاة الظهر والعصر، وصلاة المغرب والعشاء، فمن قَدَّم الثانية منهما في وقت الأولى كالمريض والمسافر كان ذلك التقديم نفلاً يسقط الفرض به، وضمير التثنية في قوله: «أولاهما» يعود إلى «صلاتي الجمع».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «فإن قيل: الواجب ما يعاقب على تركه. . .» إلى قوله: «في وقت أولاهما» هو دليل مَنْ ذهب إلى إنكار «التوسيع» في الواجب الشرعي من علماء الحنفية رحمهم الله تعالى، ومفاد هذا الدليل: أنّ الوجوب في الصلاة متعلق بآخر وقتها، فمن ترك الصلاة في آخر وقتها كان آثماً مستحقاً للعقوبة شرعاً، وليس الوجوب متعلقاً بأول الوقت، بل إن أول الوقت محل خيار للمكلف فإنْ أدَّى الصلاة فيه فهو الأولى والأفضل، وإن أخره عنه فلا حرج عليه في ذلك، وبناء على هذا التقرير يكون أداء الصلاة في أول الوقت مندوباً وليس واجباً، والإلزام بنية الفرضية فيه مع حصول ثواب الفرض عليه إنما هو باعتبار ما سيؤول إليه أداء الصلاة، إذْ مآله إلى الفرضية، وحينئذٍ يكون أداء الصلاة في أول وقتها في سدّه مسدَّ الفرض بمنزلة تعجيل الزكاة قبل وقتها، وبمنزلة الجمع بين الصلاتين في وقت أولاهما، فإنّ الصلاة الثانية قُدِّمت على وقت وجوبها، وحصل بذلك التقديم الإجزاء عن الفرض.

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/ ٣٢.

قُلْنَا: الْأَقْسَامُ ثَلَاثَةٌ: فِعْلٌ لَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ مُطْلَقاً وَهُوَ الْمَنْدُوبُ، وَقِسْمٌ يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ مُطْلَقاً وَهُوَ الْوَاجِبُ الْمُضَيَّقُ، وَفِعْلٌ يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَجْمُوعِ الْوَقْتِ، وَلَا يُعَاقَبُ بِالْإِضَافَةِ إِلَى بَعْضِ أَجْزَاءِ الْوَقْتِ، وَهَذَا قِسْمٌ ثَالِثٌ يَفْتَقِرُ إِلَى عِبَارَةٍ ثَالِثَةٍ، وَحَقِيْقَتُهُ لَا تَعْدُو الْوُجُوبَ وَالنَّدْبَ، وَأَوْلَى عِبَارَاتِهِ: «الْوَاجِبُ الْمُوَسَّعُ».

وإذا كان الوجوب خاصاً بآخر الوقت فلا توسيع حينئذٍ.

قوله: (قلنا): أي معشر الجمهور في الجواب عما استدل به منكرو التوسيع في الواجب الشرعي من علماء الحنفية رحمهم الله تعالى.

قوله: (الأقسام ثلاثة... إلخ): أي أنَّ الأفعال المتعلقة بالمكلَّف تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: فعل لا يعاقب على تركه مطلقاً، أي: من غير تقييد بشرط، ولا بَدَل، وهذا هو المندوب، لأن الشارع الحكيم قد أبرأ ذمة المكلف من عهدته في كل وقت، كما لو ترك صوم يومي الاثنين والخميس، وصوم ثلاثة أيام من كل شهر، فإنه غير معاقب على ذلك ولو استمر على تركها طيلة حياته.

القسم الثاني: فعل يعاقب على تركه مطلقاً، أي ولو عَقَدَ العزم على فِعْله بعد وقته إذا لم يكن لديه عذر شرعي يسوِّغ له التأخير، وهذا هو الواجب المضيَّق، لأنه يتعيَّن بمجرد دخول وقته، وذلك كصوم رمضان، فمن ترك الصيام بعد ثبوت دخول الشهر وليس له عذر شرعي في ذلك لحقه العقاب بالترك.

القسم الثالث: فعل يعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع الوقت، ولا يعاقب على تركه بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت، وذلك كالصلاة

قَالُوا: لَيْسَ هَذَا قِسْماً ثَالِثاً، ....

المفروضة فإنّ المكلف إذا ترك فعلها في أول وقتها فإنه لا يعاقب بمجرد ذلك، وإنما يعاقب إذا أخرجها عن جميع الوقت، فالعقاب فيها على الترك ليس مضافاً إلى بعض أجزاء وقتها، بل إلى جميع أجزاء وقتها.

وهذا القسم ذكر المؤلف رحمه الله تعالى بأنه دائر في حقيقته بين الوجوب والندب، وهذا محل نظر، لأن حقيقة المندوب تخالف حقيقة الواجب الموسع، فالمندوب: ما يجوز تركه مطلقاً من غير شرط ولا بدل، والواجب الموسع: لا يجوز تركه في جزء من أجزاء وقته إلا بشرط الفعل في الجزء الآخر.

ولو كانت حقيقة الواجب الموسع لا تعدو الوجوب والندب لما كان بنا من حاجة إلى إيجاد قسم ثالث زائد عليهما، إذ القسمة تقتضي أن يكون لكل قسم ميزة على الآخر.

وبناء على ذلك فالأولى أن يقال: وهذا قسم ثالث تخالف حقيقته حقيقة الواجب المضيق والمندوب، إذ الواجب المضيق ما لا يتسع وقته إلا لفعله فقط، وأما الواجب الموسع فيتسع وقته لفعله وفعل غيره.

كما أن حقيقته تخالف حقيقة المندوب، إذ المندوب ما يجوز تركه مطلقاً من غير شرط ولا بدل، والواجب الموسع لا يجوز تركه مطلقاً، بل بشرط الفعل في الجزء الآخر من وقته.

وحيث إن حقيقته مخالفة لهما معاً كان قسماً ثالثاً مستقلاً، وبذلك افتقر إلى عبارة ثالثة تخصه، وأَوْلَى ما يُعَبَّرُ به عنه هو «الواجب الموسَّع»، وهذا يدل على إثباته وإقراره، لا على نفيه وإنكاره.

قوله: (قالوا): القائل هنا هم منكرو التوسيع في الواجب الشرعي، وهم بعض الحنفية رحمهم الله تعالى، كما سبق.

قوله: (ليس هذا قسماً ثالثاً): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الواجب

بَلْ هُوَ بِالْإِضَافَةِ إِلَى أَوَّلِ الْوَقْتِ نَدْبٌ، وَبِالْإِضَافَةِ إِلَى آخِرِهِ وَاجِبٌ، بِدَلِيْلِ أَنَّهُ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ يَجُوزُ تَرْكُهُ دُونَ آخِرِهِ.

الموسع»، والمعنى: ليس ما أسميتموه بالواجب الموسع قسماً مستقلاً بذاته.

قوله: (بل هو بالإضافة إلى أول الوقت ندب، وبالإضافة إلى آخره واجب): هذه الجملة إضراب عما ذكره مثبتو التوسيع في الواجب من كونه قسماً ثالثاً مستقلاً، والضمير في «هو» يعود إلى «الواجب الموسع»، والضمير في «آخره» يعود إلى «الوقت». والمعنى: أن الواجب الموسع دائر بين حقيقتي المندوب والواجب، فهو لا يعدو أحدهما، وإذا كان كذلك فلا يُسَلَّم بأنه قسم ثالث مستقل بذاته.

قوله: (بدليل أنه في أول الوقت يجوز تركه دون آخره): الضميران في «أنه»، وفي «تركه» يعودان إلى «الواجب الموسع». والضمير في «آخره» يعود إلى «الوقت». والمعنى: أن الواجب الموسع يختلف حاله في أول الوقت عن آخره، فهو في أول الوقت جائز الترك، وما جاز تركه فليس بواجب، بل هو مندوب إذ فعله خير من تركه، وهو في آخر الوقت محرم الترك، وما يحرم تركه فهو الواجب.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو جواب منكري الواجب الموسع عن رَدِّ الجمهور السابق، ومضمون هذا الجواب: عدم التسليم بأن الواجب الموسع قسم ثالث، بل القسمة هنا ثنائية منحصرة في الندب والوجوب بلا زيادة عليهما، والواجب الموسع لا يخرج عن حقيقتيهما بحال فهو دائر في فلكهما، لأنه لا يخلو: إما أن يُفعل في أول الوقت فيكون نَدْباً، وإما أن يفعل في آخره فيكون واجباً، والدليل على أنه في أول الوقت ندب جواز تركه فيه، وما جاز تركه فليس بواجب، بخلاف آخر الوقت فإنه لا يجوز تركه فيه فكان واجباً.

وإذا كانت القسمة ثنائية محصورة في الندب والوجوب فلا مكان للتوسيع بينهما.

قُلْنَا: بَلْ حَدُّ النَّدْبِ مَا يَجُوزُ تَرْكُهُ مُطْلَقاً، وَهَذَا لَا يَجُوزُ إِلَّا بِشَرْطٍ وَهُوَ الْفِعْلُ بَعْدَهُ أَوِ الْعَزْمُ عَلَى الْفِعْلِ، وَمَا جَازَ تَرْكُهُ بِشَرْطٍ فَلَيْسَ بِنَدْبٍ، ....

قوله: (قلنا): أي في الرد على هذا الجواب الصادر من منكري التوسيع في الواجب الشرعي.

قوله: (بل حد الندب ما يجوز تركه مطلقاً): «بل» حرف إضراب عما ذكره بعض الحنفية من كون فعل الصلاة في أول وقتها يقع ندباً، و«ما» في قوله: «ما يجوز» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «الجائز»، أي: «الجائز تركه» والضمير في «تركه» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن الفعل، وقوله: «مطلقاً» أي المجرد عن التقييد بشرط أو بدل.

قوله: (وهذا لا يجوز إلا بشرط وهو الفعل بعده أو العزم على الفعل): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الواجب الموسع»، وقوله: «لا يجوز» أي: لا يجوز تركه في جزء وقته الأول أو الثاني، و«إلا» أداة استثناء من عدم الجواز، والضمير المنفصل «هو» تفسير للشرط المذكور، فهذا الشرط هو الفعل، أي: الإتيان بالصلاة في وقتها اللاحق ليكون بدلاً عن وقتها السابق، والضمير في «بعده» يعود إلى «الوقت الذي تُركت فيه الصلاة»، وقوله: «أو العزم على الفعل» معطوف بأو على «الفعل»، والمراد بالعزم هنا انعقاد القلب على الإتيان بالصلاة في وقتها الثاني أو الثالث.

قوله: (وما جاز تركه بشرط فليس بندب): «ما» موصولية بمعنى «الذي» أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «والجائز تركه»، والضمير في «تركه» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن «الفعل»، والمراد بالشرط هنا هو الفعل أو العزم عليه، فهذا الشرط مانع من كون ذلك الفعل ندباً، إذ المندوب ما جاز تركه مطلقاً من غير اقترانٍ باشتراط شيء يُعَوَّض به عن الترك.

كَمَا أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ خِصَالِ الْكَفَّارَةِ يَجُوزُ تَرْكُهُ إِلَى بَدَلٍ، وَمَنْ أُمِرَ بِالْإِعْتَاقِ فَمَا مِنْ عَبْدٍ إِلَّا يَجُوزُ تَرْكُهُ بِشَرْطِ عِتْقِ مَا سِوَاهُ، وَلَا يَكُونُ نَدْباً بَلْ وَاجِباً مُخَيَّراً، ....

قوله: (كما أن كل واحد من خصال الكفَّارة يجوز تركه إلى بدل): الكاف في «كما» حرف تشبيه بمعنى «مثل»، و«ما» هنا زائدة يمكن الاستغناء عنها، فيكون المعنى: «ككل واحد من خصال الكفارة»، والمراد بالكفارة هنا هو كفارة اليمين، وخصالها ثلاثة، وهي: الإطعام، والإكساء، والإعتاق، والضمير في «تركه» يعود إلى «الواحد من خصال الكفارة»، والمراد بالبدل هنا ما وقع عليه اختيار المكلف من تلك الخصال الثلاثة، فإنّ هذا المختار يكون بدلاً عن الخصلتين الأخريين.

قوله: (ومَنْ أُمر بالإعتاق فما من عبد إلا يجوز تركه بشرط عتق ما سواه): «مَنْ» الموصولية يُراد بها هنا المكلَّف الذي وجب عليه التكفير بإعتاق رقبة، والآمر له هو الشارع، كما هو الحال في القتل عن طريق الخطأ، و«ما» في قوله» «فما من» نافية، والضمير في «تركه» يعود إلى «العبد»، و«ما» في قوله: «ما سواه» موصولية بمعنى «الذي»، والأصل أن يعبِّر المؤلف رحمه الله تعالى هنا بمَنْ بدل «ما»، فيقول: «بشرط عتق مَنْ سواه»، لكون العبد إنساناً عاقلاً، ولكنْ لما كان العبد متقوَّماً كالمال، أو سلعة كالدابة لأنه يُباع ويُشترى ساغ للمؤلف التعبير بما بدلاً عن «مَنْ».

قوله: (ولا يكون نَدْباً، بل واجباً مخيَّراً): أي أنَّ التخيير في خصال الكفَّارة لا يجعل الكفارة ندباً، بل هي واجبة مع وجود التخيير في خصالها، وكذلك الحال بالنسبة للتخيير في أية رقبة شاء المكلَّف التكفير بها لا يجعل الرقبة ندباً، بل هي واجبة مع حصول التخيير في أعيان العبيد، إذ التخيير ليس مقتضاه الترك الكلي، بل مقتضاه الترك البدلي، بمعنى أن يستبدل ما أراد فعله بما لم يُرِدْهُ حسب ما يناسب ظرفه ويلائم حاله.

كَذَا هَذَا يُسَمَّى وَاجِباً مُوَسَّعاً، وَمَا جَازَ تَرْكُهُ بِشَرْطٍ يُفَارِقُ مَا جَازَ تَرْكُهُ مُطْلَقاً، وَمَا لَا يَجُوزُ تَرْكُهُ مُطْلَقاً فَهُوَ قِسْمٌ ثَالِثٌ.

قوله: (كذا هذا يسمى واجباً موسَّعاً): الكاف في «كذا» حرف تشبيه بمعنى «مثل»، واسم الإشارة «ذا» يعود إلى «التخيير في خصال كفارة اليمين، وفي أعيان العبيد»، فهذا التخيير لا يناقض الوجوب، بل يسمى «واجباً مخيراً»، واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «التوسيع في وقت فعل العبادة»، فهذا التوسيع لا ينافي الوجوب، بل يسمى «واجباً موسعاً».

قوله: (وما جاز تركه بشرط يفارق ما جاز تركه مطلقاً): «ما» موصولية بمعنى «الذي» أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «والجائز»، أي: «الجائز تركه بشرط يفارق الجائز تركه مطلقاً»، والضمير في «تركه» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن الفعل، و«يفارق» هنا بمعنى «يخالف»، والمراد بالترك المطلق هو المجرد عن الشرط والبدل.

قوله: (وما لا يجوز تركه مطلقاً فهو قسم ثالث): «ما» موصولية بمعنى «الذي» و«لا» نافية، والضمير في «تركه» يعود إلى «ما» الموصولية، والمراد بالقسم الثالث هو الزائد على المندوب، والواجب المضيَّق، وهو المسمَّى بالواجب الموسع.

وخلاصة هذا الرد الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى تكمن في وجهين:

الوجه الأول: أن حقيقة الواجب الموسع تخالف حقيقة المندوب، فحقيقة المندوب ما يجوز تركه مطلقاً من غير شرط، وحقيقة الواجب الموسع ما لا يجوز تركه إلا مقيداً بشرط، وهو الفعل أو العزم على الفعل، وما اشتُرط فيه الفعل، أو العزم على الفعل فليس ندباً، بدليل أنَّ مَنْ تركه في جميع أجزاء وقته فإنه آثم مُعَاقَب.

الوجه الثاني: قياس التوسيع في الوقت بحيث يكون المكلف مخيَّراً في إيقاع الصلاة بين أي جزء من أجزائه الثلاثة على كفارة اليمين بخصالها

وَإِذَا كَانَ الْمَعْنَى مُتَّفَقاً عَلَيْهِ، وَهُوَ الانْقِسَامُ إِلَى الأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ، فَلَا مَعْنَى لِلْمُنَاقَشَةِ فِي الْعِبَارَةِ.

الثلاثة، وهي: الإطعام، والإكساء، والإعتاق، فكل واحدة منها يجوز تركه إلى بدل، وكذلك الشأن فيمن أُمر بالإعتاق، فكل عبد يجوز ترك إعتاقه بشرط عتق ما سواه، وهذا لا يسمَّى ندباً، بل يسمى واجباً مخيَّراً، فكذلك ما نحن بصدده يسمى واجباً موسعاً، ولا يسمى نَدْباً، إذ لو كان ندباً لجاز تركه مطلقاً، وهو لا يجوز تركه إلا بشرط البدل. وإذا تقرر ذلك فما جاز تركه بشرط يخالف ما جاز تركه مطلقاً، وما لا يجوز تركه مطلقاً فهو قسم ثالث، وهذا يدل على ثبوت الواجب الموسع في الشريعة المطهرة.

قوله: (وإذا كان المعنى متفقاً عليه وهو الانقسام إلى الأقسام الثلاثة): الأقسام الثلاثة المرادة هنا هي: ما لا يُعاقَبُ على تركه مطلقاً وهو المندوب، وما يعاقب على تركه مطلقاً وهو الواجب المضيَّق، وما يعاقب على تركه بالنظر إلى مجموع الوقت دون بعض أجزائه وهو ما أطلق عليه الجمهور اسم «الواجب الموسع».

والقسمان الأوليان متفق عليهما لفظاً ومعنى، فالكل يرى أنَّ ما يجوز تركه مطلقاً هو المندوب، وما لا يجوز تركه مطلقاً هو الواجب المضيَّق.

وأما القسم الثالث وهو ما لا يجوز تركه إلا بشرط البدل فهو محل الخلاف.

قوله: (فلا معنى للمناقشة في العبارة): المراد بالمناقشة هنا «الخلاف» بين الفريقين، وهما الجمهور القائلون بإثبات «التوسيع» في الواجب الشرعي، وبعض الحنفية الذين أنكروا التوسيع، والمراد بالعبارة «اللفظ».

ومقصود المؤلف رحمه الله تعالى: أن الواجب الموسع متفق عليه من حيث المعنى عند جميع العلماء، وهو أنه لا يجوز الإخلال بالعبادة في جميع أجزاء وقته، بل يجب فعلها في جزء منه، وإنما الخلاف فيه بينهم

وَأَمَّا تَعْجِيلُ الزَّكَاةِ فَإِنَّهُ يَجِبُ بِنِيَّةِ التَّعْجِيلِ، وَمَا نَوَى أَحَدٌ مِنَ السَّلَفِ فِي الصَّلَاةِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ غَيْرَ مَا نَوَاهُ فِي آخِرِهِ، وَلَمْ يُفَرِّقُوا أَصْلاً، فَهُوَ مَقْطُوعٌ بِهِ.

في اللفظ، فهو عند الجمهور قسم زائد على المندوب والواجب، ويسمى واجباً موسعاً، وعند بعض الحنفية هو قسم دائر في فلك الندب والوجوب، وليس قسماً ثالثاً مستقلاً بذاته.

قوله: (**وأما تعجيل الزكاة**): المراد بتعجيل الزكاة ـ كما سبق ـ هو إخراجها قبل حَوَلان الحول على مُلْك نصابها، فإذا أُخرجت كذلك سُميت زكاة معجلة.

قوله: (**فإنه يجب بنية التعجيل**): الضمير في «فإنه» يعود إلى «تعجيل الزكاة». والمعنى: أن إخراج الزكاة قبل وقتها يكون واجباً بنية التعجيل، ولا يكون ذلك نَدْباً.

قوله: (**وما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت غير ما نواه في آخره**): «ما» في قوله: «وما نوى» نافية، و«السَّلَفُ» في اللغة هو «الجماعة المتقَدِّمون»[1]، والمراد بالسلف هنا الصحابة رضي الله تعالى عنهم، والتابعون لهم بإحسان رحمهم الله تعالى. و«ما» في قوله: «غير ما نواه» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «غير المنوي». والضمير في «نواه» هو عائد جملة الصلة، والضمير في «آخره» يعود إلى «الوقت».

قوله: (**ولم يفرقوا أصلاً**): أي أن السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم ورحمهم لم يفرقوا في أداء الصلاة يبن أول الوقت وآخره، والمراد بالأصل هنا النَّفْيُ القاطع، أي: «ولم يفرقوا البَتَّةَ بين أول الوقت وآخره في أداء الصلاة».

قوله: (**فهو مقطوع به**): الضميران: المنفصل «هو»، والمتصل في

---

(١) انظر: لسان العرب ٩/١٥٨.

فَإِنْ قِيلَ: قَوْلُكُمْ: «إِنَّمَا جَازَ تَرْكُهُ بِشَرْطِ الْعَزْمِ أَوِ الْفِعْلِ بَعْدَهُ»

«به» يعودان إلى «عدم التفريق في الفعل بين إيقاعه في أول الوقت أو في آخره»، والمراد بالقطع هنا: اتفاقهم على عدم التفريق في ذلك من غير خلاف بينهم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هو مناقشة الجمهور لمنكري الواجب الموسع فيما تمسكوا به مِنْ أنّ فِعْل الصلاة في أول وقتها منزل منزلة تعجيل الزكاة قبل حلول وقتها، بجامع أن كلًّا منهما وقع نَدْباً سدَّ مسد الواجب، ومفاد هذه المناقشة: أنَّ الزكاة المعجلة لا تقع ندباً، وإنما تقع واجبة بنية التعجيل، فهي واجب معجل، فكذلك الصلاة المؤدّاة في أول وقتها تقع واجباً لا ندباً، والدليل على ذلك فِعْلُ السلف رضي الله تعالى عنهم ورحمهم، فإنهم لم يفرقوا قطعاً في النية بين أول الوقت وآخره حين يؤدون الصلاة، وإنما كانت نيتهم في الجميع واحدة، وهي نية أداء الواجب، فكان ذلك أمراً مقطوعاً به عندهم لا يختلف فيه الرأي بينهم، وإذا كان الحال كذلك فإنَّ سبيلنا سبيلهم في عدم التفريق في النية بين أول الوقت وآخره.

قوله: (فإن قيل): القائل هنا هم منكرو «الواجب الموسع».

قوله: (قولكم: إنما جاز تركه بشرط العزم أو الفعل بعده): المخاطِبُ في «قولكم» هم منكرو «الواجب الموسع» والمخاطَبُ هم الجمهور القائلون بإثباته، والضمير في «تركه» يعود إلى «الواجب الموسع»، و«العزم» يطلق في اللغة على عدد من المعاني، منها: «الجِدُّ»، و«انْعِقَادُ القلب على فِعْل الشيء»، و«الصَّبْرُ»[1]. والمعنى الثاني، وهو «انعقاد القلب على فعل الشيء» هو المراد بالعزم هنا، سواء أكان ذلك في وسط الوقت أم في آخره، والضمير في «بعده» يعود إلى «الوقت الأول»، أي: «بعد الوقت الأول».

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/٣٩٩ ـ ٤٠٠.

بَاطِلٌ، فَإِنَّهُ لَوْ ذَهَلَ أَوْ غَفَلَ عَنِ الْعَزْمِ وَمَاتَ لَمْ يَكُنْ عَاصِياً، وَلِأَنَّ الْوَاجِبَ الْمُخَيَّرَ مَا خَيَّرَ الشَّارِعُ فِيْهِ بَيْنَ شَيْئَيْنِ، وَمَا خَيَّرَ بَيْنَ الْعَزْمِ وَالْفِعْلِ، وَلِأَنَّ قَوْلَهُ: «صَلِّ فِي هَذَا الْوَقْتِ»؛ لَيْسَ فِيْهِ تَعَرُّضٌ لِلْعَزْمِ

قوله: (باطل): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «قول باطل»، و«الباطل» في اللغة يأتي بمعنى «نقيض الحق»، ويأتي بمعنى «ذَهَاب الشيء ضَيَاعاً وَخُسْراً»[(١)]، وكلا المعنيين مناسب للمقام هنا.

قوله: (فإنه لو ذهل أو غفل عن العزم ومات لم يكن عاصياً): هذه الجملة تعليل للقول بالبطلان، والضمير في «فإنه» يعود إلى «المكلَّف»، والذهول في اللغة هو: «إِشْغَالُ شيءٍ عن شيء حتى يكون سبباً في السُّلُوِّ عنه»[(٢)]، والغفلة في اللغة هي «تَرْكُ الشيء والسَّهْوُ عنه»[(٣)]، والموت هو مفارقة الحياة، والعصيان ضد الطاعة.

قوله: (ولأن الواجب المخير ما خيَّر الشارع فيه بين شيئين): الواجب المخير هو ما اشتمل على عدد من الخصال جعلها الشارع الحكيم محلًّا لاختيار المكلف، و«ما» في قوله: «ما خير» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر تقديره: «ولأن الواجب المخير هو المُخَيَّرُ فيه بين شيئين من قِبَل الشارع»، والضمير في «فيه» يعود إلى «ما»، والمراد بالشيئين هنا هو الخصلتان اللتان اشتمل عليهما الواجب التخييري، فهو يشتمل على خصلتين أو أكثر.

قوله: (وما خير بين العزم والفعل): «ما» في قوله: «وما خير» نافية، والمعنى: أن الشارع الحكيم لم يجعل مناط التخيير في «الواجب المخير» بين العزم والفعل، وإنما جعل مناط التخيير فيه بين خصاله التي اشتمل عليها بحيث يُخْتَارُ واحدة منها.

قوله: (ولأن قوله: «صلِّ في هذا الوقت» ليس فيه تعرض للعزم

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/ ٥٦.
(٢) انظر: لسان العرب ١١/ ٢٥٩.
(٣) انظر: لسان العرب ٧/ ١٨٢.

أَصْلاً، فَإِيْجَابُهُ زِيَادَةٌ.

أصلاً): الضمير في «قوله» يعود إلى «الشارع»، والضمير في «فيه» يعود إلى «قول الشارع: صل في هذا الوقت»، و«التَّعَرُّضُ» في اللغة بمعنى «الطَّلَب»، يقال: «تَعَرَّضَ مَعْرُوفَهُ» إذا طَلَبَهُ[1]، والمعنى: أنّ الشارع لم يطلب العزم في أمره بأداء الواجب الشرعي.

قوله: (فإيجابه زيادة): الضمير في «إيجابه» يعود إلى «العزم»، والمراد بالزيادة هنا الزيادة على النص، وهي نَسْخٌ عند الحنفية رحمهم الله تعالى.

وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من قوله: (فإن قيل: قولكم إنما جاز تركه بشرط العزم) إلى قوله: (فإيجابه زيادة) هو اعتراض من القائلين بعدم اشتراط العزم على الفعل لجواز تأخير الواجب الموسع عن أول وقته، ومفاد هذا الاعتراض: أن اشتراطكم العزم على الفعل لجواز تأخير الواجب الموسع شرط باطل لا يصح، ودليل عدم صحته ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن المكلف لو ذهل أو غفل عن العزم على الفعل ومات على هذه الحال لم يمت عاصياً، مما يدل على عدم اشتراطه، إذ لو كان شرطاً لكان عاصياً عند موته بسبب تركه.

الحالة الثانية: قياس الواجب الموسع على الواجب المخير، فإن الشارع في الواجب المخير خير المكلف بين شيئين أو أكثر من الخصال التي اشتمل عليها، ولم يخيره بين العزم والفعل، فكذلك الشأن في الواجب الموسع، فإن التخيير فيه منصبٌّ على أي جزء شاء من أجزاء الوقت، وليس تخييراً بين الفعل والعزم.

الحالة الثالثة: أن الشارع لو قال للمكلف: «صل في هذا الوقت»، فإنّ غاية هذا الأمر إيقاع الصلاة في الوقت الذي عيَّنه الشارع، ولا تعرُّض

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/٢٦.

قُلْنَا: إِنَّمَا لَمْ يَكُنْ عَاصِياً لِأَنَّ الْغَافِلَ لَا يُكَلَّفُ، فَأَمَّا إِذَا لَمْ يَغْفُلْ فَلَا يَتْرُكُ الْعَزْمَ عَلَى الْفِعْلِ إِلَّا عَازِماً عَلَى التَّرْكِ مُطْلَقاً وَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا لَا خَلَاصَ عَنِ الْحَرَامِ إِلَّا بِهِ يَكُونُ وَاجِباً، ....

فيه للعزم، فيكون اشتراطه زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ، فلا يجوز إثباتها.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن تلك الحالات الثلاث التي أُبطل بها اشتراط العزم على الفعل لجواز تأخير الواجب الموسع عن أول وقته.

قوله: (إنما لم يكن عاصياً لأن الغافل لا يكلف): اسم «يكون» هنا مضمر، تقديره: «الغافل»، والمعنى: «إنما لم يكن الغافل عاصياً»، فالغافل عن «العزم» لا يلقى الله تبارك وتعالى عاصياً حين موته قبل فعل الواجب الموسع، وذلك لأن الغافل محطوط عنه التكليف لكونه مشمولاً بعموم قول الحق سبحانه: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

قوله: (فأما إذا لم يغفل فلا يترك العزم على الفعل إلا عازماً على الترك مطلقاً وهو حرام): أي أن المكلَّف إذا كان عالماً باشتراط العزم على الفعل لجواز تأخير الواجب الموسع عن أول وقته، ولم يغب ذلك العلم عن عقله، فإنه والحالة هذه يكون متعمداً تَرْك العزم، وهذا يدل على تركه الفعل مطلقاً، إذ لو كان ناوياً الفعل لعقد العزم عليه.

والضمير «هو» في قوله: «وهو حرام» يعود إلى «العزم على الترك المطلق».

قوله: (وما لا خلاص عن الحرام إلا به يكون واجباً): «ما» في قوله: «وما لا خلاص» موصولية بمعنى «الذي»، و«الْخَلاصُ» في اللغة بمعنى «النَّجَاة»(١)، والضمير في «به» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن الشيء المخلِّص عن الحرام، والمراد بالحرام هنا هو انعقاد القلب على ترك الفعل

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/٢٦.

فَهَذَا دَلِيْلُ وُجُوبِهِ وَإِنْ لَمْ تَدُلَّ عَلَيْهِ الصِّيْغَةُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

مطلقاً، والمراد بالواجب هنا هو السبب الدافع إلى الفعل.

قوله: (فهذا دليل وجوبه وإن لم تدل عليه الصيغة): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى قوله: «وما لا خلاص عن الحرام إلا به يكون واجباً»، والضمير في «وجوبه» يعود إلى «العزم على الفعل»، وكذلك الضمير في «عليه»، و«الصيغة» في اللغة تطلق على عدد من المعاني، منها: «السِّباكة»، و«الوَضْع»، و«الهيئة»، و«الأَصْل»[1]، وأما في الاصطلاح فقد عرَّفها الجويني رحمه الله تعالى بقوله: (العبارة المصوغة للمعنى القائم بالنفس)[2]، وهذا بناءً على اعتقاده بأن الكلام ليس حرفاً ولا صوتاً، وهو ما ترجمه بقوله: (فالكلام الحق عندنا قائم بالنفس ليس حرفاً ولا صوتاً، وهو مدلول العبارات والرقوم والكتابة، وما عداها من العلامات)[3]، والحق الذي لا مرية فيه أن الكلام مؤلف من حروف ملفوظة وأصوات مسموعة، وبناء على ذلك فالتعريف المناسب للصيغة فيما ينسجم مع هذا المعتقد الحق هو أن يقال: الصيغة هي: (اللفظ الدال على المعنى)، والمراد بالصيغة هنا هو صيغة الأمر الوارد في التكليف بالواجب الموسع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو جواب عن الحالة الأولى فقط، ومفاد هذا الجواب: نسلِّم لكم أن الغافل أو الذاهل عن العزم على الفعل إذا مات لا يكون عاصياً، لأنه في هذه الحال غير مكلَّف، وهذا لا يدل على أن العزم على الفعل ليس بشرط، بل هو شرط أساس.

أما من لم يكن غافلاً، ولا ذاهلاً فإنه لا يهمل العزم على الفعل إلا إذا نوى الترك مطلقاً، وهذا محرم لأنه اعتداء على حق الشارع، وتَرْكُ المحرَّم واجب، ولا سبيل إلى تركه والخلاص منه إلا بالعزم على الفعل،

---

(١) انظر: القاموس المحيط ٣/ ١١٠، لسان العرب ٨/ ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

(٢) انظر: البرهان ١/ ٢١٢.

(٣) انظر: البرهان ١/ ١٩٩.

(فصل)

إِذَا أَخَّرَ الْوَاجِبَ الْمُوَسَّعَ فَمَاتَ فِي أَثْنَاءِ وَقْتِهِ قَبْلَ ضِيْقِهِ لَمْ يَمُتْ عَاصِياً؛ لِأَنَّهُ فَعَلَ مَا أُبِيْحَ لَهُ فِعْلُهُ، ....

فيكون العزم حينئذٍ واجباً وإنْ لم تدل عليه صيغة الأمر، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ويلحظ أن المؤلف رحمه الله تعالى لم يتطرق إلى الجواب عن الحالتين الثانية والثالثة من وجوه الاعتراض المذكور.

وللجواب عن الحالة الثانية يقال: إن الواجب المخير لا يجوز فيه الترك مطلقاً بل إلى بدل، وهذا البدل يتوجَّه إليه العزم بقصد المكلف إلى فعله عوضاً عن المتروك، فإن المسلم إذا ترك إحدى خصال الواجب المخير فإنه يعقد العزم على فِعْل الخصلة الأخرى، فكذلك الشأن في الواجب الموسع، فإن المسلم لا يترك إيقاع العبادة في الجزء الأول من وقتها إلا وهو عاقد العزم على فعلها في الجزء الثاني أو الثالث منه.

وللجواب عن الحالة الثالثة يقال: إن ما ذكرتموه مبني على أصلكم بأن الزيادة على النص نَسْخ، وذلك محذور عندكم لما ينتجُ عنه من إبطال العبادة ورفعها، ونحن لا نقول بهذا الأصل، فلا يترتب على زيادة اشتراط العزم نسخ لأصل العبادة عندنا، بل إن هذا الاشتراط إنما هو من أجل المحافظة على بقاء تلك العبادة حتى لا تكون عرضة للتهاون والتساهل.

قوله: (إذا أخَّر الواجب الموسَّع): أي إذا ترك المكلف فِعْل الواجب الموسع في أول وقته.

قوله: (فمات في أثناء وقته قبل ضيقه لم يمت عاصياً): المراد بالأثناء هنا هو خلال الوقت، والضمير في «وقته» يعود إلى «الواجب الموسع»، والضمير في «ضيقه» يعود إلى «الوقت»، وقوله: «لم يمت عاصياً»، أي: لم يَلْقَ الله تبارك وتعالى متلبِّساً بمعصية.

قوله: (لأنه فَعَلَ ما أُبيح له فعله): الجملة تعليلية لبيان سبب عدم

لِكَوْنِهِ جُوِّزَ لَهُ التَّأْخِيرُ.

فَإِنْ قِيلَ: ....

العصيان، والضمير في «لأنه» يعود إلى «المؤخِّر للواجب الموسع عن أول وقته»، و«ما» في قوله: «ما أبيح»، موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره «المباح»، والضمير في «له» يعود إلى «المؤخِّر للواجب الموسع عن أول وقته»، والضمير في «فعله» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن التأخير.

قوله: (لكونه جُوِّز له التأخير): الضميران في «لكونه»، وفي «له» يعودان إلى «المؤخِّر للواجب الموسع عن أول وقته»، والمجوِّز للمكلف هذا التأخير هو الشارع الحكيم.

ومفاد ما تقدم: أنّ المكلف إذا أخر الواجب الموسع عن أول وقته، وقد عقد العزم على الفعل بعده، فمات قبل الفعل في خلال أجزاء الوقت المحددة شرعاً وقبل ضيق الوقت لم يكن عاصياً عند موته بسبب هذا التأخير، والدليل على انتفاء المعصية في حقه: أن هذا التأخير مأذون فيه شرعاً، فمن تلبَّس به كان متلبساً بمباح، والتلبس بالمباح فِعْل جائز فلا مؤاخذة فيه، وإذا انتفت المؤاخذة انتفى العصيان.

ومفهوم ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا: أنّ المكلف لو أخَّر الواجب الموسع عن أول وقته، ثم استمر في التأخير إلى ضيق الوقت عن الأداء بلا عذر شرعي مسوِّغ لذلك، فمات والحالة هذه مات عاصياً، لكونه مفرِّطاً في أداء الواجب، متساهلاً في الاعتناء به والحرص عليه.

قوله: (فإن قيل): أي إن اعترض معترض فقال: (إنما جاز له التأخير بشرط سلامة العاقبة)، وهذا القول نسبه ابن اللحام رحمه الله تعالى إلى أبي الخطاب رحمه الله تعالى، حيث قال: (إذا مات من أبيح له التأخير في أثناء وقت الصلاة قبل الفعل، وقبل ضيق الوقت، وتمكّن من الأداء فهل

إِنَّمَا جَازَ لَهُ التَّأْخِيْرُ بِشَرْطِ سَلَامَةِ الْعَاقِبَةِ. قُلْنا: هَذَا مُحَالٌ، فَإِنَّ الْعَاقِبَةَ مَسْتُورَةٌ عَنْهُ، ....

يموت عاصياً أم لا؟. في المسألة وجهان للأصحاب أصحهما العصيان، وأبداه أبو الخطاب في «انتصاره»، قال: «لأنه إنما يجوز له التأخير بشرط سلامة العاقبة»(١).

قوله: (إنما جاز له التأخير): الضمير في «له» يعود إلى «المؤخِّر للواجب الموسع عن أول وقته».

قوله: (بشرط سلامة العاقبة): «السلامة» في اللغة تطلق على عدد من المعاني، منها: «الْبَرَاءَةُ»، و«الْعَافِيَةُ»، و«الْوِقَايَةُ»(٢). و«العاقبة» في اللغة هي «آخِرُ الشيء»(٣)، والمراد بها هنا نهاية العمر.

ومفاد هذا الاعتراض: أن الواجب الموسع لا يجوز تأخيره عن أول وقته مطلقاً؛ بل يجوز ذلك مقيداً بشرط وهو سلامة العاقبة، بمعنى أنْ يعلم أنه سيعيش حتى يؤدي الواجب، فإن كان جاهلاً بتلك السلامة، أو غلب على ظنه أنه سيموت قبل الأداء في الوقت الثاني أو الثالث وجبت عليه المبادرة إلى الفعل في أول الوقت، وحرم عليه التأخير إلى ما بعده، فإنْ أخّر والحالة هذه كان عاصياً لتساهله في أداء الواجب الشرعي الذي ضاق بسبب ظنه عدم السلامة.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (هذا محال): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «اشتراط سلامة العاقبة لجواز تأخير الواجب الموسع». و«المُحَالُ» من الكلام في اللغة هو «ما عُدِلَ به عن وَجْهه»(٤).

قوله: (فإن العاقبة مستورة عنه): «السَّتْرُ» في اللغة يطلق على

---

(١) انظر: القواعد والفوائد الأصولية ص٧٦.
(٢) انظر: لسان العرب ١٢/ ٢٨٩ ـ ٢٩١.
(٣) انظر: لسان العرب ١/ ٦١١.
(٤) انظر: لسان العرب ١١/ ١٨٦.

وَلَوْ سَأَلَنَا فَقَالَ: «عَلَيَّ صَوْمُ يَوْمٍ، فَهَلْ يَحِلُّ لِي تَأْخِيْرُهُ إِلَى غَدٍ؟» فَمَا جَوَابُهُ؟ إِنْ قُلْنَا: «نَعمْ» فَلِمَ أَثِمَ بِالتَّأْخِيْرِ؟ وَإِنْ قُلْنَا: «لَا» فَخِلَافُ الإِجْمَاعِ، ....

«الإِخْفَاء»، و«السَّتَرُ» بفتح التاء يطلق في اللغة على «التَّغْطِيَة»(١)، وكلا المعنيين مرادان هنا، والضمير في «عنه» يعود إلى «المؤخِّر للواجب الموسع عن أول وقته».

ومفاد هذا الجواب: أنه لا سبيل للمكلف إلى العلم بالعاقبة التي سيؤول حاله إليها، لكونها أمراً غيبياً لا يعلمه إلا الله تبارك وتعالى، وعليه فاشتراط سلامة العاقبة من قبيل المحال الذي لا طاقة للعبد عليه، فيكون اشتراطاً باطلاً.

قوله: (ولو سألنا): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في إيراد جواب ثانٍ عن الاعتراض السابق المبني على اشتراط سلامة العاقبة لجواز التأخير في الواجب الشرعي الموسع، والسائل هنا شخصٌ مّا.

قوله: (فقال): أي السائل.

قوله: (عليَّ صوم يوم فهل يحل لي تأخيره إلى غد؟): هذا هو السؤال الذي توجَّه به السائل، والضمير في «تأخيره» يعود إلى «الصوم»، و«الحِلُّ» نقيض «الحُرْمة»(٢).

قوله: (فما جوابه؟): «ما» هنا استفهامية، والضمير في «جوابه» يعود إلى السؤال المذكور الذي أورده السائل.

قوله: (إن قلنا: «نعم» فلمَ أثم بالتأخير؟): أي: إنْ أَجَبْنا السائل بقولنا: «نعم» يجوز لك أن تؤخر صوم ذلك اليوم إلى الغد، فلا مجال لتأثيمه، لأنه استفتى فأُفتي بالجواز.

قوله: (وإن قلنا: «لا» فخلاف الإجماع): أي: إن أفتيناه بعدم جواز

(١) انظر: لسان العرب ٤/ ٣٤٣. (٢) انظر: لسان العرب ١١/ ١٦٧.

وَإِنْ قُلْنَا: «إِنْ كَانَ فِي عِلْمِ اللهِ أَنَّكَ تَمُوتُ قَبْلَ غَدٍ لَمْ يَحِلَّ، وَإِلَّا فَهُوَ يَحِلُّ»، فَيَقُولُ: «وَمَا يُدْرِيْنِي مَا فِي عِلْمِ اللهِ؟»، فَلَا بُدَّ مِنَ الْجَزْمِ بِجَوَابٍ.

تأخير صوم ذلك اليوم إلى الغد، كانت تلك الفتوى مخالفة للإجماع، إذ الأمة مجمعة على جواز تأخير صوم قضاء رمضان ما لم يدخل وقت رمضان الآخر، فقد أخرج الإمام البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه عن أبي سلمة قال: سمعت عائشة رضي الله عنها تقول: (كان يكون عليَّ الصوم من رمضان فما أستطيع أن أقضي إلا في شعبان)[1]، وقد أقرَّها النبي ﷺ على هذا التأخير، ولو لم يكن جائزاً لما أقرها عليه.

قوله: (وإن قلنا: «إن كان في علم الله أنك تموت قبل غد لم يحل وإلا فهو يحل): أي: إنْ أجبناه عن سؤاله بتفصيل الحال، وقلنا له: أنت في عِلْم الله لا تخلو من أحد أمرين: إما أن تكون غداً من الأحياء، وإما أن تكون من الأموات. فإنْ كنت في علمه تعالى من الأحياء في الغد جاز لك تأخير صوم ذلك اليوم إليه، وإن كنت في علمه سبحانه من الأموات فيه قبل تمكنك من الصوم فإنه لا يجوز لك تأخير ذلك الصوم إليه.

قوله: (فيقول: «وما يدريني ما في علم الله؟»): أي: يقول السائل على سبيل الاستفهام الإنكاري: «وما يدريني ما في علم الله؟»، بمعنى: أنكم أحلتموني في الجواب إلى مجهول مُغَيَّبٍ عني، فلم أستفد من جوابكم إلا الإبهام والتعمية.

و«ما» في قوله: «وما يدريني» استفهامية، و«ما» في قوله: «ما في علم الله» موصولية بمعنى «الذي».

قوله: (فلا بد من الجزم بجواب): أي بجواب معيَّن واضح لا غموض فيه يجعل السائل على بصيرة من أمره، إما بالإقدام إلى التأخير، أو بالإحجام عنه.

---

(١) صحيح الإمام البخاري، كتاب «الصوم»، باب: «متى يُقضى قضاء رمضان» ٢/ ٢٣٩.

فَإِذاً مَعْنَى الْوُجُوبِ وَتَحْقِيْقُهُ: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ لَهُ التَّأْخِيْرُ إِلَّا بِشَرْطِ الْعَزْمِ، وَلَا يُؤَخِّرُ إِلَّا إِلَى وَقْتٍ يَغْلِبُ عَلَى ظَنِّهِ الْبَقَاءُ إِلَيْهِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

وخلاصة هذا الجواب: أنه لو سأل سائل فقال: «عليَّ صوم يوم من رمضان، فهل يحل لي تأخيره إلى غد؟»، فإنّ إجابته عنه لا تخرج عن واحد من الوجوه الثلاثة الآتية:

الوجه الأول: أن يُجاب بنعم، فيقال له: يحل لك تأخير هذا الصوم إلى غد.

وحينئذ فلا مسوِّغ للتأثيم، لأنه أُفتي شرعاً بالجواز، وفِعْلُ الجائز لا إثم فيه.

الوجه الثاني: أن يجاب بلا، فيقال له: لا يحل لك تأخير هذا الصوم إلى غد.

وحينئذ تكون هذه الفتوى على خلاف الإجماع، والفتوى المخالفة للإجماع باطلة، لأن الإجماع حجة ملزمة.

الوجه الثالث: أن يجاب بالتفصيل، فيقال له: إنْ كان في علم الله تعالى أنك ستعيش إلى غد جاز لك التأخير، وإلا فلا.

وحينئذ له أن يقول: لا عِلْم لي بما في علم الله تعالى، فهو جواب بالإحالة إلى جهالة، وذلك مما لا تحصل به الفائدة، فأنا بحاجة إلى جواب مفيد.

قوله: (فإذاً معنى الوجوب وتحقيقه): الضمير في «تحقيقه» يعود إلى «الوجوب»، وكلمة «فإذاً» هنا تفيد الاستخلاص والاستنتاج مما سبق عَرْضه وبيانه.

قوله: (أنه لا يجوز له التأخير إلا بشرط العزم): الضميران في «أنه»، وفي «له» يعودان إلى «المكلَّف»، والمراد بالعزم هنا انعقاد القلب على الفعل في الجزء الثاني أو الثالث من وقت الواجب الموسع.

قوله: (ولا يؤخر إلا إلى وقت يغلب على ظنه البقاء إليه): الضمير في

....

«ظنه» يعود إلى «المكلَّف»، والضمير في «إليه» يعود إلى «الوقت».

والمعنى الذي رام المؤلف رحمه الله تعالى الوصول إليه من هذه العبارة: أنه إذا تقرر ما سبق من عدم اشتراط سلامة العاقبة لجواز التأخير في الواجب الموسع، لكونها غير معلومة للمكلف بل هي أمر مغيَّب عنه، فإنّ الشرط المناسب لمعنى الوجوب وتحقيقه هو عَقْدُ العزم على الفعل، وغلبة الظن بالبقاء إلى الوقت الذي أخر أداء الواجب إليه، إذ غلبة الظن معمول بها في الشريعة.

ومفهوم ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا: أنّ مَنْ ترك العزم على الفعل، أو غلب على ظنه عند التأخير أنه لن يعيش إلى الوقت الذي أخّر الفعل إليه، فمات مات عاصياً، لأنّ ذلك يدل على تفريطه وتساهله، والمفرِّط المتساهل معاقَب على عدم مبالاته واهتمامه بالواجب الشرعي.

ومثال مَنْ غلب على ظنه أنه لن يعيش إلى الوقت الذي أخَّر الفعل إليه: المحكومُ عليه بالقتل قصاصاً، فإذا أُخبر بأنه سيُقتل بعد دخول وقت الظهر بخمس دقائق، لم يجز له حينئذٍ تأخير أداء الصلاة عن أول وقتها، فإنْ أخَّرها عن هذا الوقت وقُتل لقي الله تبارك وتعالى عاصياً لتقصيره وإهماله.

(فصل)

مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ يَنْقَسِمُ إِلَى: مَا لَيْسَ إِلَى الْمُكَلَّفِ؛ كَالْقُدْرَةِ، وَالْيَدِ فِي الْكِتَابَةِ، وَحُضُورِ الْإِمَامِ، وَالْعَدَدِ فِي الْجُمُعَةِ، ...

قوله: (ما لا): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، و«لا» نافية.

قوله: (يتم الواجب إلا به): الفعل «يتم» مشتق من «التَّمَام»، وهو في اللغة بمعنى «الْكَمَال»[1]، والمراد به هنا: ما يتوقف عليه فِعْل الواجب، والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

قوله: (ينقسم إلى: ما ليس إلى المكلف كالقدرة... إلخ): شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان متى يكون «ما لا يتم الواجب إلا به واجباً»؟ وذلك بطريق التقسيم، والمذكور هنا هو القسم الأول، وهو ما ليس للمكلف خِيَار فيه، وقد ضرب المؤلف رحمه الله تعالى لذلك عدداً من الأمثلة التوضيحية التي تقرِّب المراد إلى الذهن، وهي:

١ ـ القدرة: التي يتمكن بها المكلف من القيام بأداء الواجبات الشرعية، فإذا فَقَدَها كان عاجزاً عن الأداء.

وهذه القدرة وجوداً وعدماً مردُّها إلى الله تبارك وتعالى، إذْ هو واهبها ومانعها، وليس للعبد خيار في ذلك.

٢ ـ اليد في الكتابة: فالكتابة لا تحصل إلا باليد التي هي وسيلة إليها، وتلك اليد مخلوقة للعبد بغير اختيار منه.

٣ ـ حضور الإمام: أي يوم الجمعة لإلقاء الخطبة وإقامة الصلاة، فهذا الحضور ليس للمكلف خيار فيه وجوداً وعدماً.

٤ ـ العدد في الجمعة: فهو شرط لانعقادها ـ بحسب اختلاف الفقهاء في العدد المشروط لصحتها ـ وتوافر ذلك العدد ليس راجعاً إلى اختيار المكلف، بل هو خاضع لمشيئة الله تعالى وحده.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/٦٧.

فَلَا يُوصَفُ بِوُجُوبٍ، وَإِلَى مَا يَتَعَلَّقُ بِاخْتِيَارِ الْعَبْدِ؛ كَالطَّهَارَةِ لِلصَّلَاةِ، وَالسَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ، وَغُسْلِ جُزْءٍ مِنَ الرأْسِ مَعَ الْوَجْهِ، وَإِمْسَاكِ جُزْءٍ مِنَ اللَّيْلِ مَعَ النَّهارِ فِي الصَّوْمِ.

قوله: (فلا يوصف بوجوب): أي هذا القسم لا يوصف بالوجوب، فلا يقال فيه: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، لأن إيجاب ذلك على المكلف من قبيل التكليف بما لا يُطاق، لكونه غير مقدور عليه.

قوله: (وإلى ما يتعلق باختيار العبد): «ما» في قوله: «ما يتعلق» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المتعلق»، وحرف الجر «إلى» هنا متعلق بفعل محذوف دل عليه المذكور سابقاً، تقديره: «وينقسم»، أي: «وينقسم ما لا يتم الواجب إلا به إلى ما يتعلق باختيار العبد»، وهذا هو القسم الثاني من أقسام ما لا يتم الواجب إلا به.

قوله: (كالطهارة للصلاة،... إلخ): أمثلة ضربها المؤلف رحمه الله تعالى لتوضيح المراد بهذا القسم، وتلك الأمثلة هي:

١ ـ الطهارة للصلاة: فالصلاة واجبة على المكلف، وصحَّتها متوقفة على الطهارة، لكونها شرطاً من شروطها، كما قال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ﴾ [المائدة: ٦].

٢ ـ السعي إلى الجمعة: فالجمعة واجب عيني على كل مكلف بها، وهذا الواجب لا يتأتَّى إلا بالسعي إلى أدائه، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩].

٣ ـ غسل جزء من الرأس مع الوجه: أي في حال الوضوء، فإنه لا يحصل استيعاب غسل الوجه إلا بغسل جزء من الرأس، وهو مَنَابِتُ الشَّعْر منه.

٤ ـ إمساك جزء من الليل مع النهار في الصوم: لقول الحق تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ [البقرة: ١٨٧].

فَهُوَ وَاجِبٌ، وَهَذَا أَوْلَى مِنْ قَوْلِنَا: «يَجِبُ التَّوَصُّلُ إِلَى الْوَاجِبِ بِمَا لَيْسَ بِوَاجِبٍ»، إِذْ قَوْلُنَا: «يَجِبُ مَا لَيْسَ بِوَاجِبٍ» مُتَنَاقِضٌ، لَكِنَّ

والمراد بالليل هنا هو غروب الشمس، لأن الغروب هو نهاية النهار وبداية الليل.

قوله: (فهو واجب): أي: هذا القسم يوصف بالوجوب، فيقال: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، لكونه مقدوراً للمكلف، وواقعاً تحت إمكانه، فيجب عليه العمل على تحصيله.

قوله: (وهذا): اسم الإشارة يعود إلى قاعدة: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

قوله: (أولى من قولنا: «يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب»): المراد بالأولى هنا: الأقرب والأنسب، و«ما» في قوله: «بما ليس» موصولية بمعنى «الذي»، والمراد بما ليس بواجب هو «وسيلة الواجب»، وذلك كالسعي للجمعة، فإن السعي ليس واجباً لذاته، بل هو واجب لغيره، ضرورة أن الجمعة لا يمكن أن تُؤَدَّى إلا بالسعي إلى مكان إقامتها، فلما كان السعي وسيلة لأداء هذا الواجب، وهذا الواجب لا يتأدَّى إلا به كان واجباً من هذه الجهة.

قوله: (إذ قولنا: «يجب ما ليس بواجب» متناقض): هذه الجملة تعليل لكون القاعدة الأولى وهي: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» أولى من القاعدة الثانية، وهي: «يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب»، وذلك لأن القاعدة الأولى سالمة من التناقض، لأن مضمونها: «ما لم يكن واجباً لذاته أصبح واجباً لغيره»، وهذا لا تناقض فيه، بينما القاعدة الثانية لم تسلم منه، لأن مضمونها كما ذكر المؤلف رحمه الله تعالى هو: «يجب ما ليس بواجب» وهذا ظاهر التناقض.

قوله: (لكنَّ): حرف استدراك، والاستدراك هنا منصب على قوله: «يجب ما ليس بواجب متناقض»، لبيان أن التناقض هنا صوري لا حقيقي، فكأنه قال: هذه العبارة متناقضة، ولكن التناقض فيها إنما هو في اللفظ لا

الْأَصْلَ وَجَبَ بِالْإِيْجَابِ قَصْداً، وَالْوَسِيْلَةَ وَجَبَتْ بِوَاسِطَةِ وُجُوبِ الْمَقْصُودِ، فَهُوَ وَاجِبٌ كَيْفَمَا كَانَ وَإِنِ اخْتَلَفَتْ عِلَّةُ إِيْجَابِهِمَا.

في المعنى، لعدم اجتماع الوصفين المتناقضين في جهة واحدة، بل في جهتين مختلفتين، فالوسيلة للواجب واجبة وغير واجبة باعتبارين، لا باعتبار واحد، فهي واجبة لغيرها وليست واجبة لذاتها.

قوله: (**الأصل وجب بالإيجاب قصداً**): المراد بالأصل هنا الفعل الذي تقرر وجوبه بالدليل الشرعي، وذلك كالحج إلى بيت الله الحرام، فإنّ الموجب له قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

والشارع الحكيم قصد هذا الإيجاب على المستطيع من العباد لأداء الركن الخامس من أركان الإسلام.

قوله: (**والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود**): المراد بالوسيلة هنا هو ما توقف عليه فِعْلُ الواجب، وذلك كالسفر إلى مكة لأداء مناسك الحج، فالحج واجب مقصود للشارع، ولكنه لا يمكن أداؤه من غير وسيلة وهي إنشاء السفر للوصول إلى البيت الحرام ومشاعر الحج، فإنشاء السفر بالنظر إلى ذاته ليس واجباً، ولكنْ حين توقَّف عليه أداء النسك الذي قصد الشارع إيجابه على كل مستطيع من المكلفين أصبح واجباً بواسطة وجوب ذلك المقصود، فهو إذاً واجب لغيره لا لذاته.

قوله: (**فهو واجب كيفما كان وإن اختلفت علة إيجابهما**): الضمير «هو» يعود إلى «ما لا يتم الواجب إلا به»، وضمير التثنية في «إيجابهما» يعود إلى الأصل والوسيلة. وعلة الإيجاب فيهما مختلفة، إذ علة إيجاب «الأصل» هي الدليل الشرعي الموجب له، وعلة إيجاب «الوسيلة» هي احتياج الأصل في أدائه إليها، حيث لا يحصل إلا بها.

والمعنى المراد هنا: أن الوجوب لا ينفك عن الوسيلة، إذ حكمها في الوجوب حكم الأصل الذي لا يتم إلا بها، نظراً لكونه متوقفاً عليها.

فَإِنْ قِيْلَ: لَوْ كَانَ وَاجِباً لَأُثِيْبَ عَلَى فِعْلِهِ وَعُوقِبَ عَلَى تَرْكِهِ، وَتَارِكُ الْوُضُوءِ وَالصَّوْمِ لَا يُعَاقَبُ عَلَى مَا تَرَكَ مِنْ غُسْلِ جُزْءٍ مِنَ الرَّأْسِ مَعَ الْوَجْهِ، وَإِمْسَاكِ جُزْءٍ مِنَ اللَّيْلِ مَعَ النَّهَارِ.

وقوله: «كيفما كان» أي أن «ما لا يتم الواجب إلا به» يكون واجباً إما لذاته إذا ورد التنصيص عليه مستقلاً، كمافي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩].

فقد نص سبحانه على وجوب السعي وهو وسيلة إلى أداء صلاة الجمعة، وإما لغيره إذا لم يَرِدْ التنصيص عليه لذاته، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، حيث نص على وجوب الحج دون السفر إلى أماكن أدائه، فيكون السفر واجباً. بحكم التبعية، وحينئذٍ يكون الوجوب ملازماً للوسيلة في كلا الحالتين.

قوله: (فإن قيل): هذه صيغة اعتراض واردة من القائلين بأن: «ما لا يتم الواجب إلا به» ليس واجباً.

قوله: (لو كان واجباً لأثيب على فعله وعوقب على تركه): اسم «كان» هنا مضمر، تقديره: «لو كان ما لا يتم الواجب إلا به واجباً»، وقوله: «لأثيب» أي المكلف، والضميران في «فعله» وفي «تركه» يعودان إلى «ما لا يتم الواجب إلا به» وهو وسيلة أداء الواجب.

قوله: (وتارك الوضوء والصوم لا يعاقب على ما ترك): «ما» في قوله: «ما ترك» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المتروك»، أي: «لا يعاقب على المتروك من غسل...».

قوله: (من غسل جزء من الرأس مع الوجه): وذلك في الوضوء، إذ لا يتم استيعاب غسل الوجه إلا بغسل جزء من الرأس، وهو منابت الشعر كما تقدم.

قوله: (وإمساك جزء من الليل مع النهار): وذلك في الصيام، فلا يحصل إتمام اليوم إلا بجزء من الليل حين يبدأ الظلام بغروب الشمس.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل القائلين بنفي الوجوب

قُلْنَا: وَمَنْ أَنْبَأَكُمْ أَنَّ ثَوَابَ الْقَرِيْبِ إِلَى الْبَيْتِ فِي الْحَجِّ مِثْلُ ثَوَابِ الْبَعِيْدِ، وَأَنَّ الثَّوَابَ لَا يَزِيْدُ بِزِيَادَةِ الْعَمَلِ فِي الْوَسِيْلَةِ؟، وَأَمَّا الْعُقُوبَةُ فَإِنَّهُ يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِ الْوُضُوءِ وَالصَّوْمِ، ....

عما لا يتم الواجب إلا به، ومفاد هذا الدليل: أن الواجب هو ما يثاب على فِعْله ويعاقَبُ على تركه، وما لا يتم الواجب إلا به لا عقاب على تاركه، بدليل أنَّ مَنْ ترك الوضوء فإنه لا يعاقَب على تَرْك غُسل جزء من الرأس الذي لا يتم استيعاب غسل الوجه إلا به، وإنما يُعاقَب على ترك الواجب الأصلي فقط وهو الوضوء، وكذلك مَنْ ترك الصوم فإنه لا يعاقَب على ترك إمساك جزء من الليل الذي لا يحصل إتمام اليوم إلا به، وإنما يعاقَب على ترك الواجب الأصلي فقط وهو الصوم، ولو كان ما لا يتم الواجب إلا به واجباً لعوقب على ترك ذلك، كما يعاقَب على ترك الواجب الأصلي الذي قصده الشارع لذاته.

قوله: (**قلنا**): شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (**ومن أنبأكم**): النبأ في اللغة هو «الْخَبَرُ»[1]، والمعنى: «ومن أخبركم».

قوله: (**أن ثواب القريب إلى البيت في الحج مثل ثواب البعيد**): المراد بالبيت هنا هو البيت الحرام بمكة المكرمة الذي يقصده الناس لأداء الحج والعمرة، والمراد بالقريب هنا مَنْ كان داخل حدود الحرم، أو في أطراف مكة المكرمة، والمراد بالبعيد مَنْ يحتاج إلى قَطْع الفيافي والقِفار حتى يصل إلى المشاعر المقدسة.

قوله: (**وأن الثواب لا يزيد بزيادة العمل في الوسيلة**): المراد بالوسيلة هنا: ما لا يحصل أداء الواجب إلا من خلالها، وهذه الوسيلة يختلف ثوابها زيادة ونقصاً بحسب اختلاف درجة المشقة فيها.

قوله: (**وأما العقوبة فإنه يعاقب على ترك الوضوء والصوم**): الضمير

(١) انظر: لسان العرب ١/ ١٦٢.

وَلَا يَتَوَزَّعُ عَلَى أَجْزَاءِ الْفِعْلِ، فَلَا مَعْنَى لِإِضَافَتِهِ إِلَى التَّفْصِيْلِ.

في «فإنه» يعود إلى «المكلف»، والمراد هنا: أنَّ المكلف إنما يعاقَب على ترك الواجب الأصلي، وتكون الوسيلة تبعاً لذلك.

قوله: (ولا يتوزع على أجزاء الفعل، فلا معنى لإضافته إلى التفصيل): الفِعْل «يتوزَّع» مشتق من «التَّوْزِيْع»، وهو في اللغة بمعنى «القِسْمَة، والتَّفْرِيْق»[1]، والمراد بأجزاء الفعل هنا الواجب الأصلي ووسيلته التي لا يتحقق إلا بواسطتها، والضمير في «لإضافته» يعود إلى «العقاب»، والمراد بالتفصيل هنا تقسيم العقوبة على الترك، فيقال: هذا عقاب على تَرْك الواجب الأصلي، وهذا عقاب على تَرْك الوسيلة المؤدية إلى فِعْله.

ومفاد هذا الجواب الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى: لا نسلم لكم أن ما لا يتم الواجب إلا به لا ثواب على فِعْله ولا عقاب على تركه، بل إنه يثاب على فعله ويُعاقَب على تركه ثواب الواجب وعقابه.

أما الثواب فدليله: زيادة الأجر بزيادة العمل في الوسيلة، فلا يستوي القريب من مكة فيما يتعلق بالسفر لأداء الحج بالبعيد عنها في حصول الأجر من الله تعالى، إذ الثواب على قَدْر المشقة، كما صح بذلك الحديث عن النبي ﷺ أنه قال لعائشة رضي الله تعالى عنها في العمرة: **(ولكنها على قَدْر نفقتك أو نَصَبِك)**[2].

وأما العقوبة فإنه يعاقَب على ترك الأصل المخدوم بالوسيلة، فإذا ترك الوضوء عوقب على هذا الترك ودخل في هذا العقاب ما تركه من غُسل جزء من الرأس مع الوجه، وإذا ترك الصوم عوقب على هذا الترك ودخل فيه ما تركه من إمساك جزء من الليل مع النهار، وحينئذ لا معنى

---

(١) انظر: المرجع السابق ٨/ ٣٩١.

(٢) أخرجه الإمام البخاري في كتاب «العمرة»، باب: «أجر العمرة على قدر النصب». (صحيح البخاري ٢/ ٢٠١).

....

لإضافة العقاب إلى التفصيل، فلا يقال: بأن العقاب في هذه الحال مُوَزَّع على أجزاء الفعل، فقسط منه على الأصل، وقسط منه على الوسيلة، بل هو على الأصل، والوسيلة تبع له.

(فصل)

وَإِذَا اخْتَلَطَتْ أُخْتُهُ بِأَجْنَبِيَّةٍ، أَوْ مَيْتَةٌ بِمُذَكَّاةٍ حَرُمَتَا: الْمَيْتَةُ بِعِلَّةِ الْمَوْتِ، وَالْأُخْرَى بِعِلَّةِ الِاشْتِبَاهِ.

هذا الفصل تفريع على قاعدة: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» وتّطبيق لها بذكر بعض المسائل الفقهية.

قوله: (وإذا اختلطت أخته): الضمير في «أخته» يعود إلى «الناكح»، والمراد بالأخت هنا أخته من النسب أو الرضاع، لأنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب.

قوله: (بأجنبية): جار ومجرور متعلقان بالفعل «اختلط»، و«أجنبية» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «بامرأة أجنبية»، والأجنبية من النساء هي كل مَنْ لم يكن الرَّجُل محرماً لها، والمقصود بالاختلاط هنا: اشتباه الأخت بالأجنبية حال الدخول في النكاح، فإذا حصل هذا الاختلاط المفضي إلى الاشتباه حرم عليه حينئذ الدخول بكل واحدة منهما لتحريمهما عليه معاً.

قوله: (أو ميتة بمذكاة): «أو» حرف عطف، والميتة والمذكاة معطوفتان على «الأخت والأجنبية»، و«ميتة»، و«مذكاة» صفتان لموصوفين محذوفين، تقديرهما: «اختلطت شاة ميتة بشاة مذكاة»، والميتة من بهيمة الأنعام هي كل ما لم تُدْرَكْ تذكيتها[1]، والمذكاة هي التي ذُبحت الذبح الشرعي.

قوله: (حرمتا: الميتة بعلة الموت، والأخرى بعلة الاشتباه): ضمير التثنية في «حرمتا» يعود إلى «الميتة والمذكاة» بدليل قوله: «الميتة بعلة الموت، والأخرى بعلة الاشتباه»، وعليه يكون قوله: «الميتة، والأخرى» بدلين من ضمير التثنية في قوله: «حرمتا»، وأهمل المؤلف رحمه الله تعالى

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/ ٩٢.

وَقَالَ قَوْمٌ: «الْمُذَكَّاةُ حَلَالٌ، لَكِنْ يَجِبُ الْكَفُّ عَنْهُمَا»، وَهَذَا مُتَنَاقِضٌ، إِذْ لَيْسَ الْحِلُّ وَالْحُرْمَةُ وَصْفاً ذَاتِيّاً لَهُمَا، ....

ما يتعلق بالأخت والأجنبية، والأصل أن يقول: «حَرُمَ الجميع: الأخت بعلة المحرمية، والأجنبية بعلة الاشتباه، والميتة بعلة الموت، والمذكاة بعلة الاشتباه»، و«الاشتباه» هنا بمعنى اللَّبْس، وعدم التميز.

ومعنى قاعدة: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، ظاهر في هذين المثالين، فإنّ الدخول أو العقد على إحدى المرأتين الأخت أو الأجنبية في حال الاشتباه مُحرَّم، والمحرم يجب الخلاص من الوقوع فيه، ولا خلاص من الوقوع فيه إلا بترك الدخول أو ترك العقد عليهما جميعاً، فيكون ذلك الترك واجباً، وكذلك الحال بالنسبة للميتة والمذكاة، فإنّ الأكل منهما أو من أحدهما حال الاشتباه محرم، والانفصال عن المحرم واجب، ولا يتأتّى هذا الانفصال إلا بترك الأكل منهما معاً، فيكون عدم الأكل واجباً.

قوله: (وقال قوم: المذكاة حلال) : «المذكاة» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «البهيمة المذكاة».

قوله: (لكن يجب الكف عنهما) : ضمير التثنية في «عنهما» يعود إلى «المذكاة، والميتة»، فعند هؤلاء القوم أن المذكاة المشتبهة بالميتة حلال في ذاتها لكونها قد ذُكِّيت الذكاة الشرعية المعتبرة، ولكنْ يجب الكف عن أكلها بسبب اشتباهها بالميتة، والمعنى: أنها محرمة لغيرها لا لذاتها.

قوله: (وهذا) : اسم الإشارة يعود إلى قولهم: «المذكاة حلال، لكن يجب الكف عنهما».

قوله: (متناقض) : صفة لموصوف محذوف، تقديره: «قول متناقض»، أي: ينافي بعضه بعضاً، ووجه التناقض هنا: أنّ الحِلَّ وصف يطلق على المباح، والكف وصف يطلق على المحرم، والمباح والمحرم وصفان متناقضان، فكأنهم قالوا: «المذكاة حلال حرام».

قوله: (إذ ليس الحل والحرمة وصفاً ذاتياً لهما) : هذه الجملة تعليل

بَلْ هُوَ مُتَعَلِّقٌ بِالْفِعْلِ، فَإِذَا حَرُمَ فِعْلُ الْأَكْلِ فِيْهِمَا فَأَيُّ مَعْنًى لِقَوْلِنَا: «هِيَ حَلَالٌ»؟ وَإِنَّمَا وَقَعَ هَذَا فِي الْأَوْهَامِ، ....

للتناقض المذكور، وقوله: «ذاتياً» صفة للوصف في قوله: «وصفاً ذاتياً»، والمراد بالوصف الذاتي هنا: أن توصف ذات البهيمة بكونها حلالاً أو حراماً، وضمير التثنية في «لهما» يعود إلى «المذكاة، والميتة».

قوله: (بل هو متعلق بالفعل): الضمير «هو» يعود إلى «وَصْف الحل والحرمة»، والمراد بالفعل هنا «الأكل»، والمعنى: أنّ وصف الحل والحرمة ليس متعلقاً بذات البهيمة، فتلك الذات لا توصف بحل ولا حرمة، وإنما هو متعلق بالأكل منها فهو الذي يصدق عليه بأنه حلال أو حرام.

قوله: (فإذا حَرُم فعل الأكل فيهما فأي معنى لقولنا: هي حلال؟): ضمير التثنية «فيهما» يعود إلى «المذكاة، والميتة»، والضمير «هي« يعود إلى «المذكاة»، والاستفهام هنا استفهام إنكاري، يفيد استنكار القول بأن المذكاة حلال حال اشتباهها بالميتة.

ومفاد هذا التعليل: أن وَصْف «الحل والحرمة» ليس متعلقاً بذات البهيمة مذكاةً كانت أو ميتة، وإنما هو متعلق بمنفعتها وهي هنا «الأكل»، وهذا الأكل هو الفعل المقصود بوصفي الحل والحرمة، وإذا كان الأكل من المذكاة محرماً نظراً إلى اشتباهها بالميتة فأي معنى للقول بأنها حلال؟ فهذا القول لا معنى له، ولا فائدة فيه بعد أنْ ثبت تحريم أكلها في الواقع، فهو والحال هذه لا يفيد إلا التناقض اللفظي الذي يُعاب عليه صاحبه.

قوله: (وإنما وقع هذا): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بأن المذكاة حلال ويجب الكف عنها»، وهو شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان منشأ اللَّبْس عند القائلين بهذا القول الذي نتج عنه الحكم على المذكاة بوصفين متناقضين هما الحل والحرمة.

قوله: (في الأوهام): جمع «وَهْم»، والوهم في اللغة يطلق على معانٍ

حَيْثُ ضَاهَى الْوَصْفَ بِالْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ الْوَصْفَ بِالسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ وَالْأَوْصَافِ الْحِسِّيَّةِ، وَذَلِكَ وَهْمٌ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

متعددة، منها: «التَّخَيُّلُ»، و«التَّمَثُّلُ»، و«الْغَلَطُ»، و«السَّهْوُ»[1].

والمراد بالأوهام هنا الخيالات العقلية، بمعنى: أنَّ هذا القول مجرد خيال لا رصيد له في الواقع.

قوله: (حيث ضاهى الوصف بالحل والحرمة الوصف بالسواد والبياض والأوصاف الحسية): تعليل من المؤلف رحمه الله تعالى للحكم على ذلك القول بأنه وهم لا حقيقة له، والفعل «ضَاهَى» مشتق من «المُضَاهَاة» وهي المماثلة، والمشاكلة.

ومفاد هذا التعليل: أن هؤلاء القوم نَزَّلوا الأحكام الشرعية منزلة الأوصاف الحسية كالسواد والبياض ونحوهما، فكما أنه يجوز اجتماع وصفين حسيين في موصوف واحد باعتبارين، كأن يقال: «بهيمة سوداء بيضاء»، وذلك بالنظر إلى ما فيها من سواد وبياض، فكذلك يجوز اجتماع حكمين شرعيين في محكوم واحد باعتبارين، كأن يقال: «بهيمة حلال حرام»، فيكون الحكم بالحل بناءً على الأصل الشرعي في المذكاة، ويكون الحكم بالحرمة بناءً على الحال الطارئة وهي الاشتباه.

قوله: (وذلك وهم): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التصور» الذي أفضى بأولئك القوم إلى أن يجعلوا الأحكام الشرعية مضاهية للأوصاف الحسية، فهذا ضرب من الوهم التخييلي، لوجود الفارق بين الحكم الشرعي والوصف الحسِّي.

قوله: (على ما ذكرناه): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، والضمير «الهاء» عائد جملة الصلة، والمراد بالمذكور هنا تعليله للتناقض بقوله: «إذ ليس الحل والحرمة وصفاً ذاتياً لهما، بل هو متعلق بالفعل».

وبناءً على ذلك فمنشأ الوهم عند أولئك القوم هو تَصَوُّرهم بأن وَصْف الحل والحرمة وصف ذاتي للبهيمة، والأمر ليس كذلك، بل هو وَصْفٌ متعلق بالأكل لا بالذات، وحيث حُرِّم الأكل فلا معنى للحل.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/ ٦٤٣ ـ ٦٤٥.

(فصل)

الْوَاجِبُ الَّذِي لَا يَتَقَيَّدُ بِحَدٍّ مَحْدُودٍ كَالطُّمَأْنِيْنَةِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، ....

هذا الفصل عقده المؤلف رحمه الله تعالى في بيان حُكْم الزيادة على أقل الواجب.

والزيادة على الواجب تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: زيادة متميزة عن الواجب، بمعنى أنها منفصلة عنه، وذلك كصلاة التطوع بالنسبة إلى الصلوات المكتوبات.

القسم الثاني: زيادة غير متميزة، بمعنى لا تنفصل حقيقتها عن حقيقة الواجب، وذلك كما مثَّل المؤلف رحمه الله تعالى بالطمأنينة في الركوع والسجود، ومدة القيام والقعود.

فإنْ كانت الزيادة متميزة منفصلة عن الواجب فهي نَدْبٌ بالاتفاق.

وإن كانت غير متميزة فهي محل الخلاف: هل تكون واجبة، أو مندوبة[(١)].

قوله: (الواجب الذي لا يتقيد بحد محدود): إشارة من المؤلف رحمه الله تعالى إلى أنّ الواجب منه ما هو مقيد بحد محدود، وذلك كالصلوات الخمس، فكل واحدة منها مقيد بركعات محدودة، فمنها ما هو أربع، ومنها ما هو ثلاث، ومنها ما هو ثنتان، وحينئذ يجب الاقتصار على ذلك التقييد العددي المحدَّد من غير زيادة ولا نقصان.

ومنه ما ليس مقيداً بحد محدود، كالطمأنينة في الركوع والسجود، وهذا تجوز الزيادة فيه على أقل الواجب.

قوله: (كالطمأنينة في الركوع والسجود): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، أي: «مثل الطمأنينة في الركوع والسجود»، و«الطمأنينة» في اللغة بمعنى «السكينة»[(٢)].

---

(١) انظر: نزهة الخاطر ١/ ١١١.

(٢) انظر: لسان العرب ١٣/ ٢٦٨.

وَمُدَّةِ الْقِيَامِ وَالْقُعُودِ، إِذَا زَادَ عَلَى أَقَلِّ الْوَاجِبِ فَالزِّيادَةُ نَدْبٌ، وَاخْتَارَهُ أَبُو الْخَطَّابِ، ....

والمراد بها هنا: إعطاء كل ركن من أركان الصلاة ما تبرأ به الذمة، ويحصل به المقصود من التأني وحُسن الأداء، وهذه الطمأنينة لم يحددها الشارع بمقدار معيَّن.

قوله: (ومدة القيام والقعود): معطوف بالواو على قوله: «كالطمأنينة في الركوع والسجود» والصلاة مشتملة على أفعال، ومنها القيام حال القراءة، وحال الرفع من الركوع، ومنها القعود حال الجلسة بين السجدتين والتشهد.

ومدة القيام والقعود لم يَرِدْ من الشارع تحديد لها بمقدار معيَّن.

قوله: (إذا زاد على أقل الواجب): أي مِنَ المذكورين، وهما: «الطمأنينة»، و«مدة القيام والقعود». والمراد بأقل الواجب هنا: أدنى ما يصدق عليه اسم «الطمأنينة»، واسم «القيام والقعود» مع عدم إخلال بالمقصود، وإلا كان ذلك إساءة للصلاة.

قوله: (فالزيادة ندب): أي مندوبة، وليست بواجبة، تمييزاً لها عن الأصل وهو ما يتم به أقل الواجب.

قوله: (واختاره أبو الخطاب): الضمير في «واختاره» يعود إلى «القول بالندب».

وأبو الخطاب هو محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، شيخ الحنابلة في وقته، ولد سنة ثنتين وثلاثين وأربعمائة، وتوفي رحمه الله تعالى سنة عشر وخمسمائة[1].

وقد ذكر أبو الخطاب اختياره لهذا القول في كتابه «التمهيد» حيث

(١) انظر: تذكرة الحفاظ ٤/ ٢٦١، مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص٦٣٥، طبقات الحنابلة ٢/ ٢٥٨، المنهج الأحمد ٣/ ١٩٨، شذرات الذهب ٤/ ٢٧، كشف الظنون ٢/ ٢٠٣١.

وَقَالَ الْقَاضِي: الْجَمِيْعُ وَاجِبٌ؛ ....

قال: (إذا فعل زيادة على ما يتناوله الاسم من الفعل المأمور به، فالزيادة على ما تناوله الاسم تطوع، وما تناوله الاسم واجب)(١).

وهذا الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من كون الزيادة على أقل الواجب ندباً هو مذهب جمهور الأصوليين(٢).

قوله: (وقال القاضي): الواو للعطف، والجملة معطوفة على ما سبقها من القول بالندب، فكأن المؤلف رحمه الله تعالى قال: «وقولي وقول أبي الخطاب في هذه المسألة: الزيادة على أقل الواجب نَدْب، وقال القاضي: الجميع واجب».

والمراد بالقاضي هنا هو أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد الفراء، المعروف بالقاضي الكبير، وهو شيخ الحنابلة في وقته، وفقيه عصره، ولد سنة ثمانين وثلاثمائة، وتوفي رحمه الله تعالى سنة ثمان وخمسين وأربعمائة(٣).

قوله: (الجميع واجب): أي الزيادة، والمزيد عليه. وبناءً على ذلك فالزيادة على أقل الواجب عند القاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى ليست مندوبة، بل هي واجبة كالأصل تماماً.

إلا أنّ القاضي أبا يعلى في كتابه «العدة» قد اختار خلاف هذا القول، حيث قال: (إذا فعل الواجب على المداومة، وزاد على ما يتناوله الاسم كالركوع والسجود إذا داوم عليه المكلف، فهل يكون عليه جميعه

(١) التمهيد ١/ ٣٢٦.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ٧٣، شرح اللمع ١/ ٢٦٦، المحصول ١/ ٢/ ٣٣٠، الإبهاج ١/ ١١٦، نهاية السول ١/ ٢١٢، التمهيد ١/ ٣٢٦، شرح مختصر الروضة ١/ ٣٤٨.

(٣) انظر: مناقب الإمام أحمد ص٦٢٧، طبقات الحنابلة ٢/ ١٩٣، المنهج الأحمد ٢/ ١٠٥، شذرات الذهب ٣/ ٣٠٦، الفتح المبين ١/ ٢٤٥، كشف الظنون ٦/ ٧٢.

لِأَنَّ نِسْبَةَ الْكُلِّ إِلَى الْأَمْرِ وَاحِدٌ، وَالْأَمْرُ فِي نَفْسِهِ أَمْرٌ وَاحِدٌ وَهُوَ أَمْرُ إِيْجَابٍ، وَلَا يَتَمَيَّزُ الْبَعْضُ عَنِ الْبَعْضِ، فَالْكُلُّ امْتِثَالٌ.

واجباً؟ يُحتمل أن يقال: الواجب أدنى ما يتناوله الاسم، والزيادة نَفْل، . . . وَجْهُ ما ذكرناه: أن ما زاد على ما يتناوله الاسم مخيَّر بين فِعْله وتركه من غير أن يقيم مقامه غيره، وهذا يمنع وجوبه، ألا ترى أن النوافل لما كانت بهذه الصفة لم تكن واجبة؟)[1].

فكلامه هذا يدل دلالة واضحة على أنه يرى أن الزيادة على أقل الواجب نَدْب، وليست واجبة، وبذلك فهو متفق في الرأي مع الموفق ابن قدامة وأبي الخطاب.

وبناءً على ذلك فلعلَّ ما نسبه إليه المؤلف رحمه الله تعالى من القول بأن الجميع واجب قد نقله من كتاب آخر للقاضي، ويُحتمل أن يكون ذلك رأيه في بداية الأمر ثم رجع عنه إلى هذا القول.

قوله: (لأن نسبة الكل إلى الأمر واحد... إلخ): بيان للحجة التي تمسّك بها القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى لإيجاب الزيادة على أقل الواجب، ومفاد هذه الحجة من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أنّ نسبة الواجب والزيادة عليه إلى الأمر واحدة، واتحاد النسبة يلزم منه اتحاد الحكم، فيكون الجميع واجباً.

الوجه الثاني: أن الأمر الوارد بالواجب والزيادة عليه أمر واحد دال على الإيجاب، فتكون الزيادة واجبة لشمول الأمر الإيجابي لها.

الوجه الثالث: أن الزيادة لا يمكن تمييزها عن المزيد عليه، وإذا تعذر التمييز بينهما تساويا في الحكم، لأن الكل امتثال لمقتضى الأمر الإيجابي.

---

(١) العدة ٢/ ٤١٠ ـ ٤١٢.

وَلَنَا: أَنَّ الزِّيَادَةَ يَجُوزُ تَرْكُهَا مُطْلَقاً مِنْ غَيْرِ شَرْطٍ وَلَا بَدَلٍ، وَهَذَا هُوَ النَّدْبُ، وَلِأَنَّ الْأَمْرَ إِنَّمَا اقْتَضَى إِيْجَابَ مَا تَنَاوَلَهُ الْاسْمُ، فَيَكُونُ هُوَ الْوَاجِبَ وَالزِّيَادَةُ نَدْبٌ، وَإِنْ كَانَ لَا يَتَمَيَّزُ بَعْضُهُ عَنِ الْبَعْضِ فَيُعْقَلُ كَوْنُ بَعْضِهِ وَاجِباً ....

قوله: (ولنا): أي أدلتنا على أن الزيادة على أقل الواجب مندوبة، وليست واجبة.

قوله: **(أن الزيادة يجوز تركها مطلقاً من غير شرط ولا بدل)**: الضمير في «تركها» يعود إلى «الزيادة»، والمراد بالمطلق هنا المحرَّر من القيد، وقد فسَّر المؤلف رحمه الله تعالى الإطلاق هنا بعدم الشرط والبدل، أي: من غير اشتراط الفعل أو العزم على الفعل.

قوله: (وهذا هو الندب): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ما جاز تركه مطلقاً من غير شرط ولا بدل»، وما كان كذلك فهو صادق على حقيقة الندب، إذ المندوب هو ما جاز تركه على هذه الصفة، أي: من غير اشتراط ولا بدل، وإذا كانت هذه الزيادة جائزة الترك المطلق فهي بذلك تخالف حقيقة الواجب، فلا تكون واجبة.

قوله: (ولأن الأمر إنما اقتضى إيجاب ما تناوله الاسم): «ما» في قوله: «ما تناوله» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «مُتَنَاوِلِ الاسم»، أي: «ولأن الأمر إنما اقتضى إيجاب متناول الاسم»، والضمير في: «تناوله» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن الواجب الأصلي، والمراد بالاسم هنا هو اسم الإيجاب، وهذا الاسم يصدق على القَدْر الذي لا يتحقق الواجب إلا به دون الزائد على ذلك.

قوله: (فيكون هو الواجب والزيادة ندب): اسم «يكون» هنا مضمر، تقديره: «متناول الاسم»، أي: «فيكون مُتَنَاوَلُ اسم الإيجاب هو الواجب»، وما زاد عليه لا يتناوله الاسم، فيكون ندباً لا واجباً.

قوله: (وإن كان لا يتميز بعضه عن البعض فيُعقل كون بعضه واجباً

وَبَعْضِهِ نَدْباً، كَمَا لَوْ أَدَّى دِيْنَاراً عَنْ عِشْرِيْنَ.

وبعضه ندباً): المراد بالتميُّز هنا «الانفصال»، والضمير في «بعضه» يعود إلى «الواجب والزيادة عليه»، فالواجب الأصلي والزيادة عليه لا ينفصل بعضهما عن بعض حتى يتسنَّى للمكلف التمييز بينهما، ومع ذلك فلا استحالة عقلاً في جَعْل بعضهما واجباً والبعض الآخر نَدْباً، فذلك ممكن غير ممتنع.

قوله: (كما لو أدى ديناراً عن عشرين): الكاف في قوله: «كما» حرف تشبيه بمعنى «مثل»، و«ما» مصدرية فتؤوَّل وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «كالمؤدِّي ديناراً عن عشرين»، والمعنى: أنَّ هذا الدينار يمكن تبعيضه بحيث يكون نصفه واجباً، ونصفه الآخر مندوباً.

وخلاصة ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا: أنّ أدلة عدم وجوب الزيادة على أقل الواجب ثلاثة، وهي:

الدليل الأول: أن حقيقة الزيادة تخالف حقيقة الواجب، فالواجب ما لا يجوز تركه مطلقاً، والزيادة يجوز تركها مطلقاً، وما جاز تركه مطلقاً، فهو مندوب وليس بواجب.

الدليل الثاني: أن الأمر الوارد بالزيادة والمزيد عليه إنما يقتضي إيجاب ما تناوله الاسم، وهو أقل ما يصدق عليه أنه واجب، وما زاد على ذلك فهو خارج عن مقتضى الإيجاب، فيكون نَدْباً.

الدليل الثالث: أنّ عدم تميُّز الزيادة عن المزيد عليه لا يمنع الأمر من أن يكون بعضه واجباً، وبعضه مندوباً، فهو بمنزلة من أدَّى ديناراً عن عشرين في زكاة ماله، فإنّ الواجب في هذه العشرين نصف هذا الدينار، والزائد على ذلك وهو النصف الباقي نَدْب، والعقل لا يحيل ذلك ولا ينكره، بل يجيزه ويقره.

والدليل الثالث يتضمن الرد على القاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى في قوله: «ولا يتميز البعض عن البعض»، كما ذكر ذلك في الوجه الثالث

(القسم الثاني: المندوب)

وَالنَّدْبُ فِي اللُّغَةِ: الدُّعَاءُ إِلَى الْفِعْلِ، ....

من حجته على أن كلًّا من الزيادة والمزيد عليه واجب جميعه.

ولم يُشِرْ المؤلف رحمه الله تعالى إلى الرد عليه في الوجه الأول والثاني من تلك الحجة، ويمكن أن يجاب عن الوجه الأول، وهو قوله: (إن نسبة الواجب والزيادة عليه إلى الأمر واحدة): بأن نسبتهما إلى الأمر ليست واحدة، بل مختلفة، وإذا اختلفت النسبة اختلف الحكم فيهما تبعاً لذلك، فالأصل يُنسب إلى الأمر بالوجوب، والزيادة تنسب إليه بالندبية.

ويمكن أن يجاب عن الوجه الثاني، وهو قوله: (إن الأمر الوارد بالواجب والزيادة عليه أمر واحد): بأنه أمر واحد بالنظر إلى صيغته لا إلى حقيقته، إذ حقيقته أنه في تقدير أمرين: أحدهما جازم بالنسبة إلى الواجب، وثانيهما غير جازم بالنسبة إلى الزيادة، وعليه فليست الزيادة واجبة، بل هي مندوبة[١].

قوله: (القسم الثاني: المندوب): لما فرغ المؤلف رحمه الله تعالى من بيان القسم الأول من أقسام الحكم التكليفي، وهو (الواجب) شرع في بيان القسم الثاني من أقسامه، وهو (المندوب).

قوله: (والندب في اللغة): أي في لغة العرب، وفي لسانهم.

قوله: (الدعاء إلى الفعل): أي أنّ «الندب» عند العرب في لغتهم هو «الدُّعَاءُ»، يقال: «نَدَبَهُ إلى كذا» إذا دَعَاهُ إليه. قال ابن منظور رحمه الله تعالى: (وَنَدَبَ القومَ إلى الأمر يَنْدُبُهُمْ نَدْباً: دَعَاهُمْ وَحَثَّهُمْ)[٢].

وعليه يكون «المندوب» في اللغة بمعنى المدعو إليه.

ويلحظ أن المؤلف رحمه الله تعالى لم يطلق الدعاء، وإنما قيده

---

(١) انظر: نزهة الخاطر ١/ ١١٢.
(٢) انظر: لسان العرب ١/ ٧٥٤.

كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ:

لَا يَسْأَلُونَ أَخَاهُمْ حِيْنَ يَنْدُبُهُمْ ... فِي النَّائِبَاتِ عَلَى مَا قَالَ بُرْهَانا

وَحَدُّهُ فِي الشَّرْعِ: مَأْمُورٌ لَا يَلْحَقُ بِتَرْكِهِ ....

بالفعل، وذلك للدلالة على أن الندب إنما يكون للأحداث الجسام والخطوب العظام، بدليل قول الشاعر:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم ... في النائبات على ما قال برهانا

والمعنى: أنّ هؤلاء القوم يسارعون إلى نَجْدة من استنجد بهم، وقد بلغت بهم الشجاعة والشهامة درجة المبادرة إلى ذلك من غير أن يطالبوا المستنجد بإقامة البرهان على صِدْقه بأنه واقع في نائبة، وهي المصيبة العظيمة.

قوله: (كما قال الشاعر): أي الشاعر العربي، والمراد بالشاعر هنا هو قُرَيْط بن أنيف العنبري(١).

قوله: (وحدُّه): الضمير فيه يعود إلى «المندوب»، والمراد بالحد هنا التعريف.

قوله: (في الشرع): أي بحسب المتعارف عليه في الواقع الشرعي، وهو ما يعبَّر عنه بالتعريف الاصطلاحي.

قوله: (مأمور): أي أنّ المندوب مأمور به شرعاً، لوروده في الخطاب الشرعي بصيغة «افعل» الدالة على الأمر.

قوله: (لا يلحق): «اللُّحُوقُ» في اللغة بمعنى «الإدْرَاك»، يقال: «لَحِق فلان بفلان» إذا أَدْرَكَهُ(٢).

قوله: (بتركه): الضمير فيه يعود إلى «المأمور»، والترك هو التخلِّي عن الشيء(٣).

(١) انظر: الحماسة لأبي تمام ١/٥٧. (٢) انظر: لسان العرب ١٠/٣٢٧.

(٣) انظر: المرجع السابق ١٠/٤٠٥.

ذَمٌّ مِنْ حَيْثُ تَرْكُهُ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى بَدَلٍ.

قوله: (ذم): الذم ـ كما سبق ـ نقيض «المدح»، وجهة هذا الذم الشرع، وقد ثبت بالاستقراء الشرعي ترتُّب الذم على ترك المأمور الواجب دون المأمور المندوب، وعليه فإنّ «الذم» هنا قيد احترازي لإخراج «الواجب» فإنّ تاركه مذموم شرعاً.

قوله: (من حيث تركه): «مِنْ» هنا للابتداء، والمعنى: لا ذم في تركه منذ اللحظة الأولى. والضمير في «تركه» يعود إلى «المأمور»، وهو المندوب.

قوله: (من غير حاجة إلى بدل): أي يجوز تركه مطلقاً وليس إلى بدل يكون عوضاً عنه، وهو قيد احترازي يخرج المأمور الذي لا يجوز تركه إلا إلى بدل، كالواجب المخير، والواجب الموسع، والواجب الكفائي.

ويلحظ أن المؤلف رحمه الله تعالى في تعريف «الواجب» عبَّر عنه بما يُتَوَعَّدُ بالعقاب على تركه، ولم يعبر عنه بالذم، بل إنه صدَّر التعريف الوارد بذلك بصيغة التمريض، حين قال: (وقيل: ما يذم تاركه شرعاً)، فكان مقتضى هذا أنْ يعرِّف المندوب هنا بنفي «التوعُّد بالعقاب» دون نفي «الذم» فيقول: (مأمور لا يلحق بتركه توعُّد بالعقاب). فلماذا عرَّف المندوب هنا بما لم يرتضه في تعريف الواجب هناك؟

لعل السر في ذلك: أنَّ بين الواجب والمندوب فرقاً كبيراً في الحقيقة، فحقيقة الواجب ما طلبه الشارع طلباً جازماً محتَّماً، وحقيقة المندوب ما طلبه الشارع طلباً غير جازم، فما طلبه الشارع طلباً جازماً فالذمة لا تبرأ من عهدته إلا بالإتيان به، وتركه منافٍ لبراءة الذمة، فتكون مشغولة بحق الله تبارك وتعالى، فإذا لم تؤدِّه كان ذلك دليلاً على التساهل والتفريط، وهذا شأنه استحقاق العقوبة، فَنَاسب أنْ يعبِّر في تعريفه بالوعيد على الترك.

أما ما طلبه الشارع طلباً غير جازم فإن الذمة منذ اللحظة الأولى

وَقِيْلَ: هُوَ مَا فِي فِعْلِهِ ثَوَابٌ، وَلَا عِقَابَ فِي تَرْكِهِ.

خالية من عهدته، فلا وجود للعقوبة أصلاً، فناسب العدول في تعريفه عن الوعيد بالعقوبة إلى الذم، إذ ليس من لازم الذم العقوبة، فقد يُذَمُّ الإنسان على ما لا عقوبة في تركه، ليكون في ذلك حث له على طلب المزيد من الدرجات والحسنات التي تثقِّل ميزانه يوم القيامة، كما ذم النبي ﷺ علياً وفاطمة رضي الله تعالى عنهما حين طرقهما ليلاً فوجدهما نائمين، فقال لهما: **(ألا تصليان؟)**(١)، وكما ذم عليه الصلاة والسلام مَنْ ترك قيام الليل بقوله للصحابي الجليل عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنهما: **(يا عبد الله لا تكن مثل فلان كان يقوم الليل فترك قيام الليل)**(٢)، ومعلوم أنَّ قيام الليل مندوب.

قوله: (وقيل): أي في تعريف «المندوب» وبيان حقيقته الشرعية.

قوله: (هو ما في فعله ثواب): الضمير «هو» يعود إلى «المندوب»، و«ما» في قوله: «ما في» موصولية بمعنى «الذي»، والضمير في «فعله» يعود إلى «المندوب». و«الثواب» في اللغة بمعنى «جَزَاء الطاعة»(٣)، وتنكير «ثواب» هنا للدلالة على «الكثرة»، أي: في فعله ثواب كثير.

قوله: (ولا عقاب في تركه): «لا» نافية للجنس، و«عقابَ» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها محذوف تقديره «حاصل»، والمعنى: «ولا عقاب حاصلٌ في تركه»، والجار والمجرور في قوله: «في تركه» متعلق بذلك الخبر المحذوف، والضمير في «تركه» يعود إلى «المندوب».

وهذا تعريف آخر للمندوب، وتصدير المؤلف رحمه الله تعالى له

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب «التهجد»، باب: «تحريض النبي ﷺ على صلاة الليل والنوافل من غير إيجاب». (صحيح البخاري ٢/ ٤٣).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب «التهجد»، باب «ما يكره من تَرْك قيام الليل لمن كان يقومه». (صحيح البخاري ٢/ ٤٩).

(٣) انظر: لسان العرب ١/ ٢٤٤.

وَالْمَنْدُوبُ مَأْمُورٌ، وَأَنْكَرَ قَوْمٌ كَوْنَهُ مَأْمُوراً، ....

بصيغة التمريض «قيل» دليل على كونه مرجوحاً عنده، والسبب في ذلك هو ما صرَّح به المؤلف رحمه الله تعالى نفسه حين قال في موضع استدلاله على أنّ المندوب مأمور به: (... ولا لكونه مثاباً، فإنّ الممتثل يكون مطيعاً وإن لم يُثَبْ، وإنما الثواب للترغيب في الطاعات).

والمعنى: أنه لا تلازم بين الفعل والثواب.

قوله: (والمندوب مأمور): أي أن المندوب داخل في دائرة المأمورات الشرعية، لوروده في خطاب الشارع بصيغة «افعل» الدالة على الأمر، وهذا الموضع محل اتفاق عند الأصوليين، وإنما الخلاف دائر بينهم في إطلاق اسم الأمر على المندوب: هل هو من قبيل الحقيقة، أو هو من قبيل المجاز؟[1].

والقول بأن المندوب مأمور به حقيقة هو قول أكثر الأصوليين[2]، وهو ما اختاره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا.

قوله: (والمندوب مأمور): أي: «مأمور به»، لأن الأمر واقع به لا عليه.

قوله: (وأنكر قوم كونه مأموراً): الواو عاطفة، والجملة بعدها معطوفة على جملة: «والمندوب مأمور»، والضمير في «كونه» يعود إلى «المندوب». وهذا هو القول الثاني في المسألة، فالمندوب عند هؤلاء ليس مأموراً به على سبيل الحقيقة، وممن ذهب إلى ذلك الرازي، والسرخسي، والشيرازي. قال الرازي رحمه الله تعالى: (اختلفوا في أن المندوب هل هو مأمور به أم لا؟ والحق أن المراد منه الأمر إنْ كان هو الترجيح المطلق من غير إشعار بجواز الترك ولا بالمنع من الترك فنعم، وإنْ كان هو الترجيح

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٥، المحصول ١/ ٢/ ٣٥٣، شرح اللمع ١/ ١٩٧.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ٧٥، الإحكام ١/ ١٢٠، التمهيد ١/ ١٧٤، إحكام الفصول ص١٩٤.

قَالُوا: لِأَنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ قَالَ: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، وَالْمَنْدُوبُ لَا يُحَذَّرُ فِيهِ ذَلِكَ. وَلِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: **(لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ)**، وَقَدْ نَدَبَهُمْ إِلَى السِّوَاكِ فعُلِمَ أَنَّ الْأَمْرَ لَا يَتَنَاوَلُ الْمَنْدُوبَ. وَلِأَنَّ الْأَمْرَ اقْتِضَاءٌ جَازِمٌ لَا تَخْيِيرَ مَعَهُ، وَفِي النَّدْبِ تَخْيِيرٌ. وَلَمْ يُسَمَّ تَارِكُهُ عَاصِياً.

المانع من النقيض فلا، لكنّا لمّا بيّنا أنّ الأمر للوجوب كان الحق هو التفسير الثاني)[1].

وقال السرخسي رحمه الله تعالى: (... فإنّ موجب الأمر حقيقة الإيجاب وقَطْعُ التخيير، لأنّ ذلك من ضرورة الإيجاب، وبالإباحة والندب لا ينقطع التخيير، عَرَفْنَا أن موجبه غير موجب الأمر حقيقةً، وإنما يتناوله اسم الأمر مجازاً)[2].

وقال الشيرازي رحمه الله تعالى: (استدعاء الفعل على الندب هل يسمى أمراً على الحقيقة؟ اختلف أصحابنا فيه، فمنهم من قال: «يسمى أمراً على الحقيقة»، والأظهر أنه ليس بأمر...) إلى أن قال: (فدل على أنّ المستحب غير مأمور به على الحقيقة)[3].

قوله: (قالوا: لأن الله سبحانه... إلخ): هذا سَرْد من المؤلف رحمه الله تعالى لأدلة أصحاب القول الثاني المنكرين كون المندوب مأموراً به، وهي أربعة أدلة:

الدليل الأول: قول الله سبحانه: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

ووجّهوا استدلالهم من هذه الآية الكريمة بقولهم: (والمندوب لا

---

(١) المحصول ١/٢/٣٥٣ ـ ٣٥٤. (٢) أصول السرخسي ١/١٥.

(٣) شرح اللمع ١/١٩٧ ـ ١٩٨.

وَلَنَا: أَنَّ الْأَمْرَ اسْتِدْعَاءٌ وَطَلَبٌ، وَالْمَنْدُوبُ مُسْتَدْعَى وَمَطْلُوبٌ فَيَدْخُلُ فِي حَقِيقَةِ الْأَمْرِ، قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾، وَمِنْ ذَلِكَ مَا هُوَ مَنْدُوبٌ. وَلِأَنَّهُ شَاعَ فِي أَلْسِنَةِ الْفُقَهَاءِ أَنَّ الْأَمْرَ يَنْقَسِمُ إِلَى

يحذِّر فيه ذلك)، أي: لا يحذر في تركه الإصابة بالفتنة والعذاب الأليم، فلا يكون مأموراً به.

الدليل الثاني: قول النبي ﷺ: **(لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة)**(١).

ووجهوا استدلالهم من هذا الحديث الشريف بقولهم: (وقد ندبهم إلى السواك، فعُلم أن الأمر لا يتناول المندوب).

أي: والحال أن النبي ﷺ قد ندب أمته وحثّهم على السواك، ونَفَى الأمر فيه، فكان ذلك دليلاً على أن المندوب لا يتناوله اسم الأمر.

الدليل الثالث: أن الأمر اقتضاء جازم لا تخيير معه، وفي الندب تخيير.

أي: أن حقيقة الأمر مغايرة لحقيقة الندب، فحقيقة الأمر الطلب الجازم للفعل من غير خيار للمكلف، وحقيقة الندب الطلب غير الجازم، ومقتضى ذلك التخيير بين الفعل والترك، وما كان معه تخيير فليس فيه أمر.

الدليل الرابع: قولهم: (ولم يُسَمَّ تاركه عاصياً).

أي: أن الشارع لم يسمِّ تارك المندوب عاصياً كما سمَّى تارك الواجب، فدل على أن المندوب ليس مأموراً به، إذ لو كان مأموراً به لترتب على تركه العصيان.

قوله: (ولنا: أن الأمر استدعاء وطلب... إلخ): شروع من المؤلف

---

(١) سبق تخريجه ص(٣٣).

أَمْرِ إِيْجَابٍ وَأَمْرِ اسْتِحْبَابٍ. وَلِأَنَّ فِعْلَهُ طَاعَةٌ، وَلَيْسَ ذَلِكَ لِكَوْنِهِ مُرَاداً، إِذِ الْأَمْرُ يُفَارِقُ الْإِرَادَةَ، وَلَا لِكَوْنِهِ مَوْجُوداً فَإِنَّهُ مَوجُودٌ فِي غَيْرِ الطَّاعَاتِ وَلَا لِكَوْنِهِ مُثَاباً، فَإِنَّ الْمُمْتَثِلَ يَكُونُ مُطِيْعاً وَإِنْ لَمْ يُثَبْ، وَإِنَّما الثَّوَابُ لِلتَّرْغِيْبِ فِي الطَّاعَاتِ.

رحمه الله تعالى في بيان أدلة الجمهور - وهو من جملتهم - على أنَّ المندوب مأمور به حقيقةً، وتلك الأدلة ثلاثة، وهي:

الدليل الأول: أن الأمر استدعاء وطلب، والمندوب مستدعى ومطلوب، فيدخل في حقيقة الأمر.

والمعنى: أن حقيقة المندوب هي حقيقة الأمر لوجود الطلب والاستدعاء في كلٍّ، فيكون المندوب مأموراً به.

ومما يدل شرعاً على أن المندوب مستدعى ومطلوب قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ [النحل: ٩٠].

وقوله تعالى: ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِ﴾ [لقمان: ١٧].

فالله جل شأنه أمر في هاتين الآيتين الكريمتين بعدد من الأوامر، ومعها ما هو مندوب، وهذا يدل على أن الأمر الشرعي يتناول المندوب حقيقةً.

الدليل الثاني: قد شاع في ألسنة الفقهاء أنّ الأمر الشرعي ينقسم إلى أمر إيجاب، وأمر استحباب.

ومعنى ذلك: أن المندوب قسيم الواجب في باب الأمر عند الفقهاء، وأصبح هذا عُرفاً مألوفاً لديهم، مما يدل على أن الأمر متناول للواجب والمندوب معاً على سبيل الحقيقة.

الدليل الثالث: أنَّ فِعْل المندوب طاعة، ووقوع الفعل طاعة لا يخرج عن واحد من أربع حالات:

الحال الأولى: كون الفعل مراداً لله تعالى.

الحال الثانية: كونه موجوداً في الواقع.

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ فِيْهِ تَخْيِيرٌ» مَمْنُوعٌ، وَإِنْ سَلَّمْنَا فَالنَّدْبُ كَذَلِكَ؛ لِأَنَّ التَّخْيِيرَ عِبَارَةٌ عَنِ التَّسْوِيَةِ، فَإِذَا تَرَجَّحَ جِهَةُ الْفِعْلِ ارْتَفَعَتِ التَّسْوِيَةُ وَالتَّخْيِيرُ، ....

الحال الثالثة: كونه مثاباً عليه.

الحال الرابعة: كونه موافقاً للأمر.

والحالات الثلاث الأُوَل ليست محلًّا للاعتبار، فإنّ الأمر يفارق الإرادة، فهو شيء وهي شيء آخر، فلا تلازم بينهما بدليل تخلّفها عنه.

والوجود ليس خاصاً بالطاعات، لأنَّ الفعل كما يكون موجوداً في الطاعات كالصدقة، يكون موجوداً في المعاصي كالسرقة.

والإثابة قد تحصل وقد لا تحصل، فإن الممتثل يكون مطيعاً بمجرد الامتثال وإنْ لم يُثَبْ على ذلك، وإنما الثواب للترغيب في الطاعات. وإذا انتفت الحالات الثلاث الأُوَل من أن تكون محلاً للاعتبار بقيت الحالة الرابعة محلاً له، لأن الطاعة هي موافقة الأمر، وإذا كان فِعْلُ المندوب طاعة، والطاعة هي موافقة الأمر، كان المندوب مأموراً به حقيقةً، وهو المطلوب.

قوله: (وقولهم): الضمير فيه يعود إلى أصحاب القول الثاني المنكرين كون المندوب مأموراً به، وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو شروع في الرد عليهم فيما تمسكوا به من أدلة.

قوله: **(إن الأمر ليس فيه تخيير)**، إلى قوله: **(ارتفعت التسوية والتخيير)**: هو الجواب عن دليلهم الثالث الذي قالوا فيه: (إن الأمر اقتضاء جازم لا تخيير معه، وفي الندب تخيير).

ومفاد هذا الرد من وجهين:

الوجه الأول: لا نسلم لكم أن الأمر ليس فيه تخيير، بل التخيير موجود في الأمر، كما هو الحال بالنسبة للواجب المخير، والواجب الموسَّع.

وَلَمْ يُسَمَّ تَارِكُهُ عَاصِياً؛ لِأَنَّهُ اسْمُ ذَمٍّ، وَقَدْ أَسْقَطَ اللهُ تَعَالَى الذَّمَّ عَنهُ لَكِنْ يُسَمَّى مُخَالِفاً وَغَيْرَ مُمْتَثِلٍ، وَيُسَمّى فَاعِلُهُ مُوَافِقاً وَمُطِيْعاً، ......

الوجه الثاني: سلَّمنا لكم ما ذكرتموه، وهو أن الأمر ليس فيه تخيير، ولكنَّ ذلك ليس دليلاً علينا في إخراج المندوب من كونه مأموراً به، بل هو دليل لنا على كونه مأموراً به، إذ هو كما ذكرتم لا تخيير فيه، لأن التخيير عبارة عن التسوية بين المخيَّر فيه من غير ترجيح بين أفراده، والمندوب لا تسوية فيه، إذ إن فِعْله راجح على تركه، وإذا ترجح جانب الفعل ارتفع التخيير.

قوله: (ولم يسمَّ تاركه عاصياً): الضمير في «تاركه» يعود إلى «المندوب»، والمسمِّي هنا هو الشارع، فهو لم يُسَمِّ تارك المندوب عاصياً، بمعنى أن يكون خارجاً عن الطاعة لعدم امتثاله مدلول الأمر.

قوله: (لأنه اسم ذم): الضمير في «لأنه» يعود إلى «العصيان»، فتسمية تارك المندوب عاصياً ذم له، لأن العصيان وَصْفُ قَدْحٍ في حق من أُطلق عليه.

قوله: (وقد أسقط الله تعالى الذم عنه): الفعل «أسقط» مشتق من «الإِسْقَاط»، وهو «الإِلْقَاءُ»[1]، والضمير في «عنه» يعود إلى «تارك المندوب»، والجملة حالية، أي: «والحال أنَّ الله تعالى قد أسقط الذم عنه».

قوله: (لكن يسمَّى مخالفاً وغير ممتثل): أي أنّ تارك فعل «المندوب» يسمَّى مخالفاً وغير ممتثل، وذلك لأن الشارع قد حثه وندبه إلى الفعل ولكنه لم يُحْدِثْ ذلك في الواقع.

قوله: (ويُسمَّى فاعله موافقاً ومطيعاً): الضمير في «فاعله» يعود إلى «المندوب»، وإنما سُمِّي موافقاً ومطيعاً لكونه قد امتثل ما أُمر به من قِبل الشارع بإحداثه الفعل في الواقع.

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٣١٦.

وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: **(لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ)** أَيْ: أَمَرْتُهُمْ أَمْرَ جَزْمٍ وَإِيْجَابٍ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: (ولم يُسَمَّ تاركه عاصياً)، إلى قوله: (ويسمَّى فاعله موافقاً ومطيعاً)، هو الجواب عن الدليل الرابع للقائلين بأن المندوب غير مأمور به، ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: نسلِّم لكم أن تارك المندوب لا يُسمَّى عاصياً، لأن العصيان اسم ذم، وقد أسقط الله تعالى الذم عن تارك المندوب.

الوجه الثاني: أن انتفاء اسم العصيان عن تارك المندوب لا يعني انتفاء اسم المخالفة عنه، بل يُسمَّى مخالفاً وغير ممتثل، وإلا للزم من ذلك شيئان:

الأول: استواء حقيقة المندوب بحقيقة المباح، فإنّ المباح هو المأذون فيه إذناً مطلقاً من غير ترجيح فِعْلٍ على تَرْك، فلا يُسمَّى تاركه مخالفاً وغير ممتثل.

الثاني: استواء التارك للمندوب بالفاعل له في اسم الموافقة والطاعة، وهذا لا يستقيم، بل لا بد من التمييز بينهما، فيُسمَّى تارك المندوب مخالفاً وغير مطيع، كما يسمى فاعله موافقاً ومطيعاً، ولو لم يكن المندوب مأموراً به لما صحت هذه التسمية.

قوله: (وقول النبي ﷺ: (لأمرتهم بالسواك) أي: أمرتهم أمر جزم وإيجاب): هذا هو الجواب عن الدليل الثاني للقائلين بأن المندوب غير مأمور به، ومفاد هذا الجواب: أنّ المنفي في هذا الحديث الشريف إنما هو أَمْرُ الجزم والإيجاب، وليس أمر الندب والاستحباب، بدليل أن النبي ﷺ أمر أمته بالسواك في قوله: (تَسَوَّكوا فإن السواك مطهرة للفم مرضاة للرب)[1].

وعليه فلا يلزم من نَفْي الأمر الإيجابي نفي الأمر الندبي، وإذا كان

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب «الطهارة وسننها»، باب «السواك» عن أبي أمامة رضي الله تعالى عنه. (سنن ابن ماجه ١/١٠٦).

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾، يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي الْوُجُوبَ وَنَحْنُ نَقُولُ بِهِ، لَكِنْ يَجُوزُ صَرْفُهُ إِلَى النَّدْبِ بِدَلِيْلٍ،

الأمر كذلك فلا دلالة في الحديث على ما تمسكتم به.

قوله: (**وقوله تعالى:** ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ **يدل على أن الأمر يقتضي الوجوب ونحن نقول به**): الضمير في «به» يعود إلى «اقتضاء الأمر الوجوب»، أي: نحن نقول بأن الأمر يقتضي الوجوب، إذ هو حقيقة في ذلك.

قوله: (**لكن يجوز صرفه إلى الندب**): الضمير في «صرفه» يعود إلى «الوجوب»، و«الصَّرْفُ» في اللغة هو: «رَدُّ الشيء عن وَجْهه»[1]، والصرف في الاصطلاح يمكن تعريفه بأنه: العدول بصيغة الأمر عن معناها الأصلي إلى معناها الفرعي بحسب ما دلت عليه القرينة الصارفة.

قوله: (**بدليل**): المراد بالدليل الصارف هو الخطاب الشرعي، كما في قول النبي ﷺ: (**صلوا قبل صلاة المغرب، صلوا قبل صلاة المغرب**) ثم قال في الثالثة: (**لمن شاء**)[2]، فقوله عليه الصلاة والسلام: (**لمن شاء**) دليل صارف للأمر عن الوجوب إلى الندب.

أو الإجماع على وجود قرينة صارفة، كما في قول النبي ﷺ: (**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة**)، فقد أجمعت الأمة على أن الأمر هنا للندب لا للوجوب بقرينة لفظ «المشقة»، قال الرازي رحمه الله تعالى: (وكلمة: «لولا» تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره، فهاهنا تفيد انتفاء الأمر لوجود المشقة، فهذا الخبر يدل على أنه لم يوجد الأمر بالسواك عند كل صلاة، والإجماع قائم على أن ذلك مندوب)[3].

---

(١) انظر: لسان العرب ٩/ ١٨٩.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب «الصلاة»، باب «الصلاة قبل المغرب» عن عبد الله المُزَني. (انظر: صحيح البخاري ٢/ ٥٤).

(٣) المحصول ١/ ٢/ ١٠٩.

وَلَا يَخْرُجُ بِذَلِكَ عَنْ كَوْنِهِ أَمْراً لِمَا ذَكَرْنَاهُ فِي دَلِيْلِنَا، وَاللهُ أَعْلَمُ.

قوله: (ولا يخرج بذلك عن كونه أمراً): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الصرف»، والضمير في «كونه» يعود إلى «الأمر»، والمعنى: لا يخرج الأمر بصرفه عن الوجوب إلى الندب عن كونه أمراً.

قوله: (لما ذكرناه في دليلنا): «ما» في قوله: «لما» موصولية بمعنى «الذي»، والضمير في «ذكرناه» عائد جملة الصلة، والمراد بالدليل هنا هو الدليل الأول، حيث ذكر فيه قوله: (الأمر استدعاء وطلب، والمندوب مستدعى ومطلوب، فيدخل في حقيقة الأمر).

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: (وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾)، إلى قوله: (لما ذكرناه في دليلنا) هو الجواب عما تمسك به القائلون بأن المندوب ليس مأموراً به في دليلهم الأول، ومفاد هذا الجواب من وجهين.

الوجه الأول: نسلم لكم أن تحذير الله تعالى من مخالفة الأمر في قوله سبحانه: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ يدل على أن الأمر يقتضي الوجوب، فنحن نقول بذلك كما تقولون به، ولا نزاع فيه بيننا وبينكم.

الوجه الثاني: أن كون الأمر يقتضي الوجوب لا يمنع من جواز صرفه إلى الندب إذا نهض الدليل على الصرف، وإذا حُمل على الندب فإنه لا يخرج بذلك عن كونه أمراً، بل يبقى أمراً في المندوب كما كان أمراً في الواجب، وحينئذٍ يكون المندوب مأموراً به، لما ذكرناه من أنّ الأمر استدعاء وطلب، والمندوب مستدعى ومطلوب فيدخل في حقيقة الأمر.

(القسم الثالث: المباح)

وَحَدُّهُ: مَا أَذِنَ اللهُ سُبْحَانَهُ فِي فِعْلِهِ وَتَرْكِهِ، غَيْرَ مُقْتَرِنٍ بِذَمٍّ فَاعِلِهِ وَتَارِكِهِ وَلَا مَدْحِهِ.

قوله: (القسم الثالث: المباح): أي من أقسام الحكم التكليفي.

قوله: (وحدّه): الضمير فيه يعود إلى «المباح»، والمراد بالحد هنا: بيان حقيقة المباح بتعريفه شرعاً، وإنما بدأ بالتعريف أولاً لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

قوله: (ما أذن الله سبحانه): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤوَّل وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المأذون من قبل الله سبحانه». والفعل «أَذِن» مشتق من «الإِذْن»، وهو في اللغة: «الْعِلْمُ بالشيء»[(١)]. و«سُبْحَان» منصوب على أنه في موضع فِعْلٍ، والتقدير: «سَبَّحْتُ اللهَ تَسْبِيْحاً وسُبْحَاناً»، والضمير في «سبحانه» يعود إلى «الله جل جلاله»، و«سبحان الله» معناه: «تنزيهاً لله تعالى عن الصاحبة والولد، وعن كل ما لا ينبغي أن يوصف به»[(٢)].

قوله: (في فعله وتركه): جار ومجرور متعلقان بالفعل «أَذِنَ»، والضميران في «فعله»، وفي «تركه» يعودان إلى «المباح»، والمعنى: يستوي في المباح الفعل والترك من غير ترجيح أحدهما على الآخر، وهذا قيد احترازي يخرج المندوب، فإن المندوب، ما ترجَّح فِعْله على تركه.

قوله: (غير مقترن بذم فاعله وتاركه ولا مدحه): الجملة هنا حالية، أي: «حالة كونه غير مقترن»، والضميران في «فاعله» وفي «تاركه» يعودان

---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/٩.

(٢) انظر: المرجع السابق ٢/٤٧١ ـ ٤٧٢.

وَهُوَ مِنَ الشَّرْعِ، وَأَنْكَرَ بَعْضُ المُعْتَزِلَةِ ذَلِكَ، ....

إلى «المباح»، والضمير في «مدحه»، يعود إلى «الفاعل والتارك». و«الاقتران» بمعنى «الاصطحاب»، أي: «غير مصحوب»، والمقصود: أن فاعل المباح لا يذم ولا يمدح، وكذلك تاركه لا يذم ولا يمدح، فلا فضل فيه للفاعل على التارك، ولا للتارك على الفاعل، وهذا قيد احترازي يخرج الواجب والمندوب، فالواجب يمدح فاعله ويذم تاركه، والمندوب يمدح فاعله ولا يذم تاركه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تعريف المباح في الاصطلاح الأصولي، وأما المباح في اللغة فهو: خلاف «المحظور»[١].

وإذا كان المحظور يعني «الْمَنْع والْحَجْر»، فإن المباح يعني «الفُسْحَة، والسَّعَة».

قوله: (وهو من الشرع): الضمير «هو» يعود إلى «المباح»، فالمباح من الشرع، لأنه أحد الأحكام الشرعية الخمسة التي ينتظمها الحكم التكليفي. وهذا الذي اختاره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هو مذهب جمهور الأصوليين في هذه المسألة[٢].

قوله: (وأنكر بعض المعتزلة ذلك): الواو عاطفة، والجملة بعدها معطوفة على ما قبلها، وهو قوله: «وهو من الشرع»، فكأنه قال: «أثبت الجمهور أن المباح من الشرع، وأنكر بعض المعتزلة ذلك»، و«الإنكار» ضد الإقرار، وهو في اللغة بمعنى «الْجُحُود»[٣].

وقوله: «بعض المعتزلة» أي: ليس أكثرهم، إذ أكثرهم متفق في

(١) انظر: لسان العرب ٢/ ٤١٦.
(٢) انظر: البرهان ١/ ٢٩٥، المستصفى ١/ ٧٥، المنخول ص١١٦، الإحكام ١/ ١٢٤، المحصول ١/ ٢/ ٣٠٩، المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ٩٧، الوصول إلى الأصول ١/ ١٦٧، الإبهاج ١/ ١٣٠.
(٣) انظر: لسان العرب ٥/ ٢٣٣.

إِذْ مَعْنَى الْإِبَاحَةِ نَفْيُ الْحَرَجِ عَنِ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ، وَذَلِكَ ثَابِتٌ قَبْلَ وُرُودِ السَّمْعِ، ....

الرأي مع الجمهور على كون المباح من الشرع(١).

والمراد بالبعض هنا: الكعبي المعتزلي، ومن قال بقوله منهم(٢).

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «كون المباح من الشرع».

قوله: (**إذ معنى الإباحة نفي الحرج عن الفعل والترك**): «إذْ» هنا تفيد التعليل، والمذكور بعدها هو ما اعتلَّ به الكعبي وأتباعه من المعتزلة في نفي كون المباح من الشرع. و«الْحَرَجُ» في اللغة يُطلق على «الإِثْم»، و«الضِّيق»، و«الْحَرَام»(٣). والمراد به هنا «الإثم»، والمعنى: لا إثم في المباح على فاعله، ولا على تاركه، لكونه قد تعلّق به مطلق الإذن من غير ترتيب ثواب أو عقاب.

قوله: (**وذلك**): اسم الإشارة يعود إلى «نَفْي الحرج عن الفعل والترك».

قوله: (**ثابت قبل ورود السمع**): المراد بالسَّمْع هنا «الشَّرْع»، وإنما سُمِّي الشرع سَمْعاً لأن الله جل جلاله قد أسمع المكلفين من العباد أحكام دينه أمراً ونَهْياً بواسطة نبيه محمد ﷺ من خلال خطاب التكليف الوارد في الكتاب والسنة.

ومسألة «الثبوت قبل ورود السمع» متعلقة بأحكام الأعيان المنتفع بها، والتي تباين فيها موقف المعتزلة بين قائل بالإباحة، وقائل بالتحريم،

---

(١) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/٩٧.

(٢) انظر: البرهان ١/٢٩٤، المنخول ص١١٦، الوصول إلى الأصول ١/١٦٧، الإحكام ١/١٢٤، المحصول ١/٢/٣٤٩، الإبهاج ١/١٣٠، نهاية السول ١/٢٥٠، التقرير والتحبير ٢/١٤٤، تيسير التحرير ٢/٢٢٦، بيان المختصر ١/٣٩٩.

(٣) انظر: لسان العرب ٢/٢٣٣.

فَمَعْنَى إِبَاحَةِ الشَّيْءِ تَرْكُهُ عَلَى مَا كَانَ قَبْلَ السَّمْعِ.

قُلْنَا: الْأَفْعَالُ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ: قِسْمٌ صَرَّحَ فِيهِ الشَّرْعُ بِالتَّخْيِيرِ بَيْنَ فِعْلِهِ وَتَرْكِهِ، فَهَذَا خِطَابٌ، وَلَا مَعْنَى لِلْحُكْمِ إِلَّا الْخِطَابُ. وَقِسْمٌ لَمْ يَرِدْ فِيهِ خِطَابٌ بِالتَّخْيِيرِ، لَكِنْ دَلَّ دَلِيْلُ السمْعِ عَلَى نَفْيِ الْحَرَجِ عَنْ فِعْلِهِ وَتَرْكِهِ، فَقَدْ عُرِفَ بِدَلِيْلِ السَّمْعِ، وَلَوْلَا هُوَ لَعُرِفَ بِدَلِيْلِ الْعَقْلِ نَفْيُ الْحَرَجِ عَنْهُ، فَهَذَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ دَلِيْلُ الْعَقْلِ وَالسَّمْعِ. وَقِسْمٌ لَمْ يَتَعَرَّضِ الشَّرْعُ لَهُ بِدَلِيْلٍ مِنْ أَدِلَّةِ السَّمْعِ، فَيُحْتَمَلُ أَنْ يُقَالَ: قَدْ دَلَّ السَّمْعُ عَلَى أَنَّ مَا لَمْ يَرِدْ فِيهِ طَلَبُ فِعْلٍ وَلَا تَرْكٍ فَالْمُكَلَّفُ فِيهِ مُخَيَّرٌ، وَهَذَا دَلِيْلٌ عَلَى الْعُمُومِ فِيمَا لَا يَتَنَاهَى مِنَ الْأَفْعَالِ، فَلَا يَبْقَى فِعْلٌ لَا

وقائل بالوقف[(١)].

قوله: (فمعنى إباحة الشيء تركه على ما كان قبل السمع): «ما» في «ما كان» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤوَّل وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «الكائن». ومفاد هذا التعليل: أن معنى المباح هو ما انتفى فيه الإثم عن الفعل والترك، إذ فِعْله وتركه سواء، وهذا المعنى هو حقيقة الأشياء قبل ورود الدليل السمعي وهو الصادر من الشارع، حيث كان الحرج فيها منتفياً بدلالة العقل، وإذا كان معنى إباحة الشيء تركه على ما كان عليه قبل ورود السمع، فإن المباح عقلي لا شرعي.

قوله: (قلنا): أي معشر الجمهور في الرد على من أنكر كون المباح من الشرع.

قوله: (الأفعال ثلاثة أقسام: قسم صرح فيه الشرع بالتخيير... إلخ): هذا التقسيم اعتمد فيه المؤلف رحمه الله تعالى على طريقة السَّبْر

---

(١) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ١٤٥، المعتمد ٢/ ٣١٥، المحيط بالتكليف ص٢٣٣، ٢٤٤، الإحكام ١/ ٩٤، التبصرة ص٥٣٤، البرهان ١/ ٩٩، المستصفى ١/ ٦٤، التمهيد ٤/ ٢٨١، الوصول إلى الأصول ١/ ٧٣.

مَدْلُولَ عَلَيْهِ سَمْعاً، فَتَكُونُ إِبَاحَتُهُ مِنَ الشَّرْعِ، وَيُحْتَمَلُ أَنْ يُقَالَ: لَا حُكْمَ لَهُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

والاستقراء، إذ الأفعال في واقعها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما صرَّح فيه الشارع الحكيم بالتخيير بين الفعل والترك، فيكون التخيير حينئذٍ ثابتاً بالخطاب، والثابت بالخطاب حكم شرعي، إذ لا معنى للحكم إلا ورود الخطاب الشرعي به.

القسم الثاني: ما لم يرد فيه خطاب شرعي صريح بالتخيير، ولكنَّ الشارع لم يدع المكلف فيه رهين الحيرة، بل قامت الدلالة الشرعية على نَفْي الحرج عن فعله وتركه، ومن ذلك أنَّ الله تعالى خَلَق المآكل والمشارب، ثم ورد السمع بما يدل على نفي الحرج في الانتفاع بها وعدمه، وهو قوله سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].

فهذا القسم عُرف نفي الحرج فيه بدليل السمع، ولولا هذا الدليل لعُرف ذلك النفي بدليل العقل، إذ العقل يدرك أن الله تعالى ما خلق تلك المنافع إلا للاستفادة منها، لكونه سبحانه لا يخلق شيئاً عبثاً.

وحينئذٍ يكون هذا القسم مما تضافر فيه واجتمع عليه دليل العقل والسمع، وإذا كان كذلك فإن إقرار كونه عقلياً، وإنكار كونه شرعياً محض تحكم، إذ الواقع على خلافه.

القسم الثالث: ما لم يتعرض له الشرع بدليل من أدلة السمع، لا بطلب فِعْل ولا بطلب ترك، وهذا لا يخلو من أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يكون المكلَّف مخيَّراً فيه بين الفعل والترك، وهذا دليل عام في كل ما لا يتناهى مما يجدُّ من أفعال، بحيث يكون مشمولاً بهذا الاحتمال، وحينئذٍ يكون هذا التخيير إباحة شرعية.

الاحتمال الثاني: أن يكون مجرَّداً عن حكم، فلا حُكْم له، إذ معنى الحكم الخطاب، ولا خطاب هنا.

وهذا السَّرْد الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هو في حقيقته دليل من أدلة الجمهور على تأييد ما ذهبوا إليه من كون المباح حُكْماً من أحكام الشريعة.

(فصل)

وَاخْتُلِفَ فِي الْأَفْعَالِ، وَفِي الْأَعْيَانِ الْمُنْتَفَعِ بِهَا قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ بِحُكْمِهَا، ....

جَعَلَ المؤلف رحمه الله تعالى هذه المسألة، وهي: «حكم الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع» فرعاً عن مسألة «المباح»، وذلك لوجود المناسبة بينهما، وهي دلالة السمع على إباحة تلك الأعيان في الجملة.

قوله: (واختُلف): بالبناء للمجهول، ونائب الفاعل فيه ما بعده من الجار والمجرور، والْمُخْتَلِفُ هنا هم «الأصوليون»، والمعنى «اختلف الأصوليون في حكم تلك الأفعال والأعيان».

قوله: (في الأفعال): جار ومجرور متعلقان بالفعل «اخْتُلِفَ»، و«الأفعال» جمع فِعْلٍ، والمراد بها التصرفات الصادرة من العبد كالأكل، والشرب، واللبس، ونحوها.

قوله: (وفي الأعيان): الواو عاطفة، و«الأعيان» معطوفة على «الأفعال»، والجار والمجرور متعلقان بالفعل «اختلف». و«الأعيان» جمع «عَيْن»، والمراد بها الذات الْمُنْتَفَعُ بها، كالمأكول، والمشروب، والملبوس، ونحوها.

قوله: (المنتفع بها): صفة للأعيان. و«النَّفْعُ» في اللغة ضد «الضُّرِّ»[1]، والمراد به هنا الاستفادة من تلك الأعيان.

قوله: (قبل ورود الشرع بحكمها): الضمير في «حكمها» يعود إلى «الأفعال والأعيان». والمراد هنا: ما صَلُح للانتفاع به بالنظر إلى ذاته من مأكول، أو مشروب، أو ملبوس، ونحوه: هل يجوز الانتفاع به بأكل، أو شُرب، أو لبس، من غير ورود دليل شرعي يدل على حكمه، أو لا يجوز

---

(١) انظر: لسان العرب ٨/٣٥٨.

فَقَالَ التَّمِيْمِيُّ، وَأَبُو الْخَطَّابِ، وَالْحَنَفِيَّةُ: هِيَ عَلَى الْإِبَاحَةِ، إِذْ قَدْ عُلِمَ انْتِفَاعُنَا بِهَا مِنْ غَيْرِ ضَرَرٍ عَلَيْنَا وَلَا عَلَى غَيْرِنَا فَلْيَكُنْ مُبَاحاً. وَلِأَنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ خَلَقَ هَذِهِ الْأَعْيَانَ لِحِكْمَةٍ لَا مَحَالَةَ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ لِنَفْعٍ يَرْجِعُ إِلَيْهِ، يَثْبُتُ أَنَّهُ لِنَفْعِنَا.

ذلك؟ هذا هو أصل هذه المسألة التي سيذكر المؤلف رحمه الله تعالى مذاهب الأصوليين فيها فيما بَعْدُ.

قوله: (فقال التميمي): هو العالم الحنبلي أبو الحسن عبد العزيز بن الحارث بن أسد التميمي، ولد سنة سبع عشرة وثلاثمائة، وتوفي رحمه الله تعالى سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة[1].

قوله: (وأبو الخطاب): معطوف بالواو على «التميمي»، وأبو الخطاب هو محفوظ بن أحمد الكلوذاني، وقد سبق التعريف به، وانظر قوله المتعلق بهذه المسألة في كتابه «التمهيد»[2].

قوله: (والحنفية): معطوف بالواو على «التميمي» وأبي الخطاب، والمراد بالحنفية هنا جمهورهم[3].

قوله: (هي على الإباحة): الضمير «هي» يعود إلى «الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو القول الأول في هذه المسألة، فأصحاب هذا القول يرون أن «الأعيان» قبل ورود الشرع على الإباحة، وإذا كانت على الإباحة جاز الانتفاع بها بأي فِعْل كان أكلاً، أو شرباً، أو لبساً، أو نحو ذلك.

قوله: (إذ قد عُلم انتفاعنا بها من غير ضرر علينا... إلخ): هذا بيان من

---

(١) انظر: المنهج الأحمد ٢/٦٦، طبقات الحنابلة ٢/١٣٩.

(٢) انظر: التمهيد ٤/٢٦٩.

(٣) انظر: تيسير التحرير ٢/١٧٢، التقرير والتحبير ٢/٩٩.

وَقَالَ ابْنُ حَامِدٍ، وَالْقَاضِي، ....

المؤلف رحمه الله تعالى لحجة أصحاب المذهب السابق القائلين بأن الأعيان على الإباحة، وهذه الحجة تقوم على دليلين:

الدليل الأول: قد عُلم انتفاعنا بهذه الأعيان من غير أن يكون في هذا الانتفاع ضرر علينا أو على غيرنا من سائر الناس، فليكن ـ أي: الانتفاع بها ـ مباحاً.

والمعنى: أن هذه الأعيان قد تحققت المنفعة فيها وانتفى الضرر منها، وما كان حاله كذلك فهو مباح.

الدليل الثاني: أن الله سبحانه خلق هذه الأعيان لحكمة لا محالة، ولا يجوز أن يكون ذلك ـ أي: خَلْقُ الأعيان ـ لنفع يرجع إليه تعالى، فثبت أنه لم يخلقها جل وعلا إلا لنفعنا.

والمعنى: أن الله تعالى وتقدَّس لا يخلق شيئاً عبثاً، وإنما لحكمة بالغة، وإذا كان خَلْقُه لحكمة فإن الحكمة من خلقه الأعيان لا تخلو من أحد حالين: إما أن يكون سبحانه خلقها لمنفعته، وإما أن يكون تعالى خلقها لمنفعة عباده.

والأول مستحيل، لاستغنائه عزَّ وجلَّ عن خَلْقه، فيتعين الثاني، وهو كون ذلك الخلق لمنفعة العباد، وإذا كانت الحكمة من خلق الأعيان منفعة العباد كان الانتفاع بها مباحاً.

قوله: (وقال ابن حامد): معطوف بالواو على قوله: «فقال التميمي، وأبو الخطاب، والحنفية»؛ و«ابن حامد» هو العالم الحنبلي أبو عبد الله الحسن بن حامد بن علي البغدادي، كان مدرس الحنابلة ومفتيهم في وقته. توفي رحمه الله تعالى سنة ثلاث وأربعمائة[1].

قوله: (والقاضي): معطوف بالواو على «ابن حامد»، والمراد بالقاضي

---

(١) انظر: المنهج الأحمد ٢/ ٨٢، شذرات الذهب ٣/ ١٦٦ ـ ١٦٧.

وَبَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ: هِيَ عَلَى الْحَظْرِ.

لِأَنَّ التَّصَرُّفَ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ قَبِيحٌ، وَاللهُ سُبْحَانَهُ الْمَالِكُ

هنا هو أبو يعلى الحنبلي رحمه الله تعالى، وقد سبق التعريف به، وانظر رأيه في هذه المسألة في كتابه: «العدة»(١).

قوله: (وبعض المعتزلة): معطوف بالواو على «ابن حامد، والقاضي». والمعتزلة هنا هم المعتزلة البغداديون(٢).

قوله: (هي على الحظر): الضمير «هي» يعود إلى «الأعيان»، و«الحظر» في اللغة هو: الْحَجْرُ، والْمَنْعُ»(٣).

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو القول الثاني في مسألة «الانتفاع بالأعيان» قبل ورود الشرع، وأصحاب هذا القول يرون أن الأعيان قبل ورود الشرع على الحظر لا على الإباحة.

قوله: (لأن التصرف في ملك الغير): «التَّصَرُّف» في اللغة بمعنى «التَّكسُّب» يقال: «فلان يَصْرِفُ، ويَتَصَرَّفُ، وَيَصْطَرِفُ لعياله»، أي: يَكْتَسِبُ(٤).

والمراد به هنا الاستفادة مما هو من ملك الغير.

قوله: (بغير إذنه): الضمير في «إذنه» يعود إلى «الغير»، والمراد بالإذن هنا الموافقة والرضا.

قوله: (قبيح): «القبيح» في اللغة: «ضِدُّ الْحَسَنِ»(٥).

قوله: (والله سبحانه المالك): أي لتلك الأعيان، لأنه خالقها فهو مختص بها وحده من غير شراكة لأحد فيها.

---

(١) انظر: العدة ٤/١٢٣٨.
(٢) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/١٤٦، ١٤٧، المعتمد ٢/٣١٩.
(٣) انظر: لسان العرب ٤/٢٠٣ (٤) انظر: المرجع السابق ٩/١٩٠.
(٥) انظر: القاموس المحيط ١/٢٤١، تاج العروس ٢/٢٠١.

وَلَمْ يَأْذَنْ. وَلِأَنَّهُ يُحْتَمَلُ أَنَّ فِي ذَلِكَ ضَرَراً، فَالْإِقْدَامُ عَلَيْهِ حَظْرٌ.

قوله: (ولم يأذن): أي في الانتفاع بها، والتصرف في استعمالها.

قوله: (ولأنه يحتمل أن في ذلك ضرراً): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، والتقدير: «والشأن أنّ ذلك محتمل الضرر»، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التصرف بالانتفاع».

قوله: (فالإقدام عليه حظر): «الْإِقْدَامُ» في اللغة بمعنى «الشَّجَاعَة»[1].

والمراد به هنا: التجرؤ والتجاسُر، ومعنى «حَظْر» أي: محظور، بمعنى: ممنوع، والضمير في «عليه» يعود إلى: «التصرف بالانتفاع».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو بيان حجة أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الأعيان على الحظر، ومُعْتَمَدُ هذه الحجة دليلان:

الدليل الأول: أن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، والله سبحانه هو المالك ولم يأذن.

والمعنى: أن الله تعالى هو المالك وحده لتلك الأعيان، لكونه الخالق لها، ولم يَرِدْ عنه سبحانه ما يدل على جواز الانتفاع بها شرعاً، فيكون الإقدام على الانتفاع بها مع عدم الإذن من الشارع فيه تعدياً على حق الله تعالى، وتجاسُراً على انتهاك حرماته، فهو بمنزلة التصرف في ملك الغير بغير إذنه في القبح، فيكون محرماً.

الدليل الثاني: أنه يُحتمل أن في ذلك ضرراً، فالإقدام عليه حَظْر.

والمعنى: أن الانتفاع بالأعيان لا يسلم من احتمال وجود الضرر، وما لم يُؤْمَنْ معه الضرر، فالإقدام عليه محظور، لما فيه من المغامرة والمخاطرة.

(١) انظر: لسان العرب ١٢/٤٦٧.

وقَالَ أَبُو الْحَسَنِ الْخَرَزِيُّ، وَطَائِفَةُ الْوَاقِفِيَّةِ: لَا حُكْمَ لَهَا، إِذْ مَعْنَى الْحُكْمِ الْخِطَابُ، ....

قوله: (وقال أبو الحسن الخرزي): معطوف بالواو على ما قاله أصحاب المذهب الأول والثاني. وأبو الحسن الخرزي هو العالم الحنبلي أحمد بن نصر بن محمد الزهري البغدادي، كان له قدم في المناظرة ومعرفة بالأصول والفروع، ويُعَدُّ من قدماء الحنابلة، توفي رحمه الله تعالى سنة ثمانين وثلاثمائة[1].

قوله: (وطائفة الواقفية): أي أصحاب الوقف الذين من عادتهم التوقف فيما لا مرجح له من الأقوال لديهم، وقد توقف في هذه المسألة عدد من الأصوليين، وعلى رأسهم الغزالي[2]، والآمدي[3]، والرازي[4]، والشيرازي[5].

قوله: (لا حكم لها): «لا» نافية للجنس، و«حُكْمَ» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها محذوف، تقديره «حاصل»، والجار والمجرور في «لها» متعلق بذلك الخبر المحذوف، والضمير فيه يعود إلى «الأعيان».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو القول الثالث في هذه المسألة، وأصحاب هذا القول يرون بأن الأعيان قبل ورود الشرع لا حكم لها، لا بإباحة ولا بحرمة، فالشأن فيها هو التوقف، وعدم الجزم بشيء حتى يَرِدَ الدليل الشرعي بالقول الفصل في بيان حكم الانتفاع بها.

قوله: (إذْ معنى الحكم الخطاب): أي طريق ثبوت الحكم هو الخطاب الشرعي.

---

(١) انظر: اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير ١/ ٣٥٤، طبقات الحنابلة ٢/ ١٦٧.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ٦٤.

(٣) انظر: الإحكام ١/ ٩١.

(٤) انظر: المحصول ١/ ١/ ٢١١.

(٥) انظر: شرح اللمع ٩٧٧.

وَلَا خِطَابَ قَبْلَ وُرُودِ السَّمْعِ. وَالْعَقْلُ لَا يُبِيْحُ شَيْئاً وَلَا يُحَرِّمُهُ، وَإِنَّمَا هُوَ مُعَرِّفٌ لِلتَّرْجِيْحِ وَالْاسْتِوَاءِ ....

قوله: (ولا خطاب قبل ورود السمع): «لا» نافية للجنس، و«خطاب» اسمها، وخبرها محذوف، تقديره، «موجود»، والمعنى: أن وجود الخطاب فرع ورود السمع، وحيث لم يَرِدِ الأصل امتنع الفرع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مستند أصحاب المذهب الثالث القائلين بأن الأعيان قبل ورود الشرع لا حكم لها، ومفاد هذا المستند: أن الأحكام الشرعية لا تثبت إلا بخطاب الشارع، وحيث لم يَرِدْ من الشارع خطاب فلا حكم، وعليه فالأعيان قبل ورود السمع لا توصف بحل ولا حرمة، لأنهما لا يثبتان إلا بخطاب الشرع.

قوله: (والعقل لا يبيح شيئاً ولا يحرمه): الضمير في «يحرِّمه» يعود إلى «الشيء»، والمعنى: لا سلطة للعقل في إباحة شيء أو تحريمه، بل ذلك للشارع وحده.

قوله: (وإنما هو): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «العقل».

قوله: (معرِّفٌ للترجيح والاستواء): أي أن العقل لا يملك القدرة على الإباحة والتحريم فليست تلك وظيفته، وإنما يملك القدرة على الكشف عن أوجه الترجيح بين أمر وآخر، أو الحكم على شيئين بأنهما على درجة واحدة في التساوي، من غير أن يرتب على ذلك حلاً أو حرمة، إذ الحل والحرمة حكمان شرعيان، ولا حكم للعقل في الشرع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو المستند الثاني لأصحاب المذهب الثالث القائلين بأن الأعيان لا حكم لها قبل ورود الشرع، وهو متضمن جواباً عاماً عما استدل به أصحاب المذهب الأول القائلون بأن الأعيان على الإباحة، وعما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بأن الأعيان على الحظر.

ومفاد هذا الدليل والجواب: أن الإباحة والحرمة موقوفتان على

وَقُبْحُ التَّصَرُّفِ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ إِنَّمَا يُعْلَمُ بِتَحْرِيْمِ الشَّارِعِ وَنَهْيِهِ، وَلَوْ حُكِّمَتْ فِيْهِ الْعَادَةُ فَإِنَّمَا يَقْبُحُ فِي حَقِّ مَنْ يَتَضَرَّرُ بِالتَّصَرُّفِ فِي مِلْكِهِ، بَلْ يَقْبُحُ الْمَنْعُ مِمَّا لَا ضَرَرَ فِيْهِ كَالظِّلِّ وَضَوْءِ النَّارِ.

الشارع وحده، ولا مدخل للعقل في شيء من ذلك، بل العقل كاشف عن أوجه الترجيح أو الاستواء بين الشيئين اللذين ظاهرهما التعارض، والترجيح ثمرته التخيُّر، والتساوي ثمرته التوقف، فله في حال الترجيح أن يختار الفعل أو الترك، من غير أن يصف شيئاً من ذلك بحل أو حرمة.

وله في حال التساوي أن يحكم بالتوقف، وهنا التوقف متعيِّن لتعذُّر الترجيح بين الحل والحرمة، لعدم ورود الدليل الشرعي الكاشف عن أحدهما.

قوله: (وقبح التصرف في ملك الغير إنما يعلم بتحريم الشارع ونهيه): الضمير في «نهيه» يعود إلى «الشارع».

قوله: (ولو حكمت فيه العادة): الضمير في «فيه» يعود إلى «التصرف في ملك الغير»، والمراد بتحكيم العادة هنا: الرجوع إلى ما تعارف عليه الناس بينهم، بناءً على العادة الجارية عندهم.

قوله: (فإنما يقبح في حق من يتضرر بالتصرف في ملكه): الضمير في «ملكه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية المعبَّر بها عن «الشخص»، والمعنى: أن العادة الجارية عند الناس، والعُرف المألوف لديهم أنّ التصرف في ملك الغير لا يقبح بإطلاق، بل يقبح في حالة إفضائه إلى إلحاق الضرر بالمالك، وحينئذٍ يكون هذا القبح لا لذاته بل لغيره.

قوله: (بل يقبح المنع مما لا ضرر فيه كالظل وضوء النار): «ما» في «مما» موصولية بمعنى «الذي»، «والكاف» في «كالظل» حرف تشبيه بمعنى «مثل»، والمراد بالظل هنا هو «كل ما لم تصل إليه الشمس»[1]، والمراد

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/٤١٦.

....

بضوء النار هو الضياء المنبعث منها حال اتقادها، والمعنى المراد: أنَّ مَنْ منع غيره من أن يستظل بظل جداره، أو أن يستضيء بضوء ناره التي أوقدها في مكان قريب من تواجده، فإنّ ذلك المنع قبيح، إذ لا ضرر على مالك الجدار ولا على صاحب النار في انتفاع الآخر بالظل أو الضوء.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا خاص بالجواب عما استدل به القائلون بحرمة الانتفاع بالأعيان قبل ورود الشرع، ومفاد هذا الجواب متناول لدليلَيْهم الأول والثاني:

أ ـ أما دليلهم الأول فقالوا فيه: (إن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، والله سبحانه هو المالك ولم يأذن).

والجواب عنه: بمنع تسليم أن يكون قُبْحُ التصرف في ملك الغير بغير إذنه معلوماً بالعقل، وإنما طريق العلم به هو الشرع، فإذا ورد خطاب الشارع بتحريم ذلك التصرف والنهي عنه كان دليلاً على الحظر والحرمة، وإلا فلا.

ب ـ وأما دليلهم الثاني، فقالوا فيه: (يُحتمل أن يكون في الانتفاع بالأعيان ضرر، فالإقدام عليه حظر).

والجواب عنه من وجهين:

الوجه الأول: أن التصرف في ملك الغير بغير إذنه لا يكون قبيحاً بحكم العادة إلا إذا تضرر ذلك الغير من هذا التصرف في ملكه، أما ما لم يتضرر فلا، والله تعالى ـ وهو المالك للأعيان ـ لا يلحقه ضرر بانتفاع عباده بها، فلا وجه للقبح في هذا الانتفاع.

الوجه الثاني: أن مَنْع ما لا ضرر في الانتفاع به هو القبيح، وذلك كالمنع من الاستظلال بظل جدار غيره، أو الاستضاءة بضوء ناره، إذ لا يلحق بمثل هذا الانتفاع ضرر على الآخرين.

ولعل مراد المؤلف رحمه الله تعالى من ذلك أن يقول: لو سلَّمنا بأن

وَهَذَا الْقَوْلُ هُوَ اللَّائِقُ بِالْمَذْهَبِ، إِذِ الْعَقْلُ لَا دَخْلَ لَهُ فِي الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ عَلَى مَا سَنَذْكُرُهُ ....

للأعيان المنتفع بها حكماً قبل ورود الشرع، فإن القول بأنها على الإباحة أقرب وأولى من القول بأنها على التحريم، إذ لا ضرر عليه سبحانه في الانتفاع بما خلقه ويسَّره لعباده.

قوله: (**وهذا القول**): إشارة إلى المذهب الثالث القائل بأن الأعيان قبل ورود الشرع لا حكم لها.

قوله: (**هو اللائق**): الضمير «هو» يعود إلى «قول أهل الوقف» في مسألة الأعيان. و«اللائق» بمعنى «اللَّاصِق»، يقال: «الْتَاق قَلْبُهُ بفلان» إذا لَصِقَ به وأَحَبَّهُ[(١)].

وعليه يكون مراد المؤلف باللائق هنا هو الألصق والأنسب.

قوله: (**بالمذهب**): جار ومجرور متعلقان باللائق، والمراد بالمذهب هنا هو «المذهب الحنبلي».

قوله: (**إذ العقل لا دخل له في الحظر والإباحة**): الضمير في «له» يعود إلى «العقل»، والمراد بقوله: «لا دَخْلَ» أي: لا علاقة له، ولا سُلطة، و«لا» نافية للجنس، و«دخل» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها محذوف، تقديره: «مؤثِّر»، أي: «لا دخل له مؤثر في الحظر والإباحة».

وحيث إن «إذ» تفيد التعليل، فهذه الجملة تعليل لكون القول بأن الأعيان قبل ورود الشرع لا حكم لها هو اللائق بالمذهب، فكأنه قال: «هو اللائق بالمذهب، لأن المتقرر عند أصحابه عدم تأثير العقل في الحظر والإباحة».

قوله: (**على ما سنذكره**): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، والضمير

---

(١) انظر: لسان العرب ١٠/ ٣٣٤.

إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَىٰ، وَإِنَّمَا تَثْبُتُ الْأَحْكَامُ بِالسَّمْعِ.

وَقَدْ دَلَّ السَّمْعُ عَلَى الْإِبَاحَةِ عَلَى الْعُمُومِ، بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، وَبِقَوْلِهِ: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ﴾ الآيَةَ، وَقَوْلِهِ: ﴿تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ الآيَةَ، وَبِقَوْلِهِ: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ الآيَةَ، وَنَحْوِ ذَلِكَ، وَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: **(وَمَا سَكَتَ اللهُ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْهُ)**، وَقَوْلِهِ: **(إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِيْنَ فِي الْمُسْلِمِيْنَ جُرْماً مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ عَلَى النَّاسِ فَحُرِّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ)**.

«الهاء» في قوله: «سنذكره» هو عائد جملة الصلة.

وتعبير المؤلف رحمه الله تعالى بالمضارع المقرون بسين الاستقبال يدل على أنه سيذكر ذلك في موضع لاحق، وهذا الموضع هو «الأصل الرابع» الذي عَنْوَنَ له باستصحاب الحال ودليل العقل، حيث قال في بدايته: (اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل).

قوله: (إن شاء الله تعالى): علَّق الذِّكر بالمشيئة عملاً بقوله سبحانه لنبيه محمد ﷺ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤].

قوله: (وإنما تثبت الأحكام بالسمع): أي دليل السمع، وهو الدليل الشرعي الذي أسمعه الشارع العباد بإبلاغه إليهم.

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: (وهذا القول هو اللائق بالمذهب) يدل على أنه المختار عنده، والمقبول لديه، وبذلك ينضم إلى أهل الوقف من الأصوليين في هذه المسألة.

قوله: (وقد دل السمع على الإباحة على العموم... إلخ): بعد أن قرَّر المؤلف رحمه الله تعالى بأن العقل لا دخل له في الحظر والإباحة، وإنما تثبت الأحكام بالسمع، بيَّن هنا أن السمع دل بوجه العموم على إباحة

....

الانتفاع بالأعيان المذكورة، والأدلة السمعية على ذلك ثبتت بطريق الكتاب والسنة.

أ ـ أما أدلة الكتاب، فهي:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]. ووجه الدلالة من هذه الآية الكريمة: أن الله جل شأنه أخبر عباده بأن جميع ما خلقه في الأرض هو لهم ومن أجْلهم، وذاك إذْن منه سبحانه لهم بالانتفاع به.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ﴾ الآية.

وقوله: «الآية» إشارة منه رحمه الله تعالى بأن هذه الآية الكريمة لم تكتمل، وتحتاج إلى استكمال حتى يتم بها الاستدلال. ويجوز ضَبْطُ لفظ «الآية» هنا بالنصب، لتكون مفعولاً به لفعل محذوف، تقديره: «اقرأ الآية بتمامها»، ويجوز ضبطها بالرفع، لتكون مبتدأً لخبر محذوف، تقديره: «هذه الآيةُ لم تَتِمَّ». والآية بتمامها هي قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣].

ووجه الدلالة من هذه الآية الكريمة: أن الله تعالى جعل التحريم محصوراً في هذه المذكورات، ومفهوم هذا الحصر أنَّ ما عداها فهو على الإباحة.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿۞ قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ۖ وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ

....

﴿ٱللَّهِ أَوْفُوا۟ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝١٥٢ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝١٥٣﴾ [الأنعام: ١٥١ ـ ١٥٣].

ويلحظ أن المؤلف رحمه الله تعالى، اقتصر على قول الله تعالى: ﴿تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾، ثم قال: «الآية».

والصواب أن يقول: «الآيات»، لأن المقصود من الاستدلال بهذه الآية بيان حَصْر المحرمات، وهذا الحصر لا يتبيَّن إلا بذكر الآيات الثلاث جميعاً.

ووجه الاستدلال من هذه الآيات الكريمات: أنَّ الله تعالى قصر المحرمات على هذه المذكورات، فما عداها محكوم عليه بالإباحة.

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

وجه الدلالة من هذه الآية الكريمة: أن هذه المحرمات ذُكرت على سبيل الحصر، فما كان خارجاً عنها فحكمه الإباحة.

الدليل الخامس: ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى بقوله: (ونحو ذلك)، أي: مثل ما ورد في هذه الآيات الكريمات.

ومما يدل على الإباحة على وجه العموم الآيات الواردة برفع الحرج عن هذه الأمة، والإباحة يتحقق فيها هذا الرفع، لأن مقتضاها التيسير على الناس ودفع المشقة عنهم،ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وقوله سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ۝٢٨﴾ [النساء: ٢٨].

وقوله سبحانه: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦].

وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ: أَنَّ مَنْ حَرَّمَ شَيْئاً أَوْ أَبَاحَهُ كَفَاهُ ....

وقوله سبحانه: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَٰلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

ب ـ أما أدلة السنة فهي:

الدليل الأول: قول النبي ﷺ: **(وما سكت الله عنه فهو مما عفا عنه)**[١].

وجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ أخبرنا بأن ما سكت الله تبارك وتعالى عنه فلم يقض فيه بتحريم ولا إباحة فهو معفو عنه، والمعفو عنه يباح الانتفاع به.

الدليل الثاني: قوله ﷺ: **(إن أعظم المسلمين في المسلمين جُرْماً من سأل عن شيء لم يُحَرَّمْ على الناس فَحُرِّم من أجل مسألته)**[٢].

وجه الدلالة من الحديث: أن قوله عليه الصلاة والسلام: **(عن شيء لم يحرم على الناس)**، دليل صريح على أن الأصل في الأشياء الإباحة.

قوله: (وفائدة الخلاف): أي في مسألة الانتفاع بالأعيان قبل ورود الشرع.

قوله: (أن من حرم شيئاً أو أباحه): الضمير «الهاء» في «أباحه» يعود إلى «الشيء».

قوله: (كفاه): الضمير «الهاء» يعود إلى «مَنْ» الموصولية المعبَّر بها

---

(١) أخرجه الترمذي في أبواب اللباس (٣/ ١٣٤)، وابن ماجه في كتاب الأطعمة (٢/ ١١٧).
وقد روي مرفوعاً وموقوفاً، ووقفه أصح من رفعه. قال الترمذي: (هذا حديث غريب لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه... وكأن الحديث الموقوف أصح. (انظر: سنن الترمذي ٣/ ١٣٤).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب: «الاعتصام بالكتاب والسنة»، باب: «ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه». (صحيح البخاري ٨/ ١٤٢)، ومسلم في كتاب: «الفضائل»، باب: «توقيره ﷺ». (صحيح مسلم بشرح النووي ١٥/ ١١٠).

فِيْهِ اسْتِصْحَابُ حَالِ الْأَصْلِ.

عن الشخص، ومعنى «كفاه» أي: «أَغْنَاهُ»[١].

قوله: (فيه): الضمير يعود إلى «المحرَّم والمباح من الأشياء».

قوله: (استصحاب حال الأصل): «الاستصحاب» في اللغة: «طَلَبُ الصُّحْبَةِ»[٢]، و«الاستصحاب» عند الأصوليين هو: «الحكم بثبوت أَمْرٍ في الزمان الثاني بناءً على ثبوته في الزمان الأول»، أو هو: «استدامة إثبات ما كان ثابتاً، أو نَفْي ما كان منفياً»[٣].

والمراد بقول المؤلف رحمه الله تعالى: (وفائدة الخلاف: أنَّ مَنْ حرَّم شيئاً، أو أباحه كفاه فيه استصحاب حال الأصل): أنّ لكل واحد من القائلين بأن الأعيان قبل ورود الشرع على الإباحة، أو التحريم استصحاب حال أصله الذي كان يعتقده قبل ورود الشرع فيما جهل دليله سمعاً بعد مجيء الشرع، أو تكافأت عنده الأدلة فيه، ومثال ذلك: أن الفقهاء اختلفوا في حكم «أكل الخيل، والضب، والضبع»، فلو قُدِّر أنه وُجد في ذلك دليلان متعارضان متكافئان، وتعذّر لدى المجتهد الجمع، أو الترجيح، ولم يجد سبيلاً إلى النسخ، فإنه والحالة هذه يتوقف في العمل بكلا الدليلين، إذ ليس العمل بأحدهما أولى من العمل بالآخر، لكونهما على درجة واحدة في التساوي، ويلجأ إلى أصله الذي كان عليه قبل ورود الشرع ليستصحب العمل به، فالمبيح يعمل بمقتضى الإباحة وهو الإقدام على الانتفاع، والمحرِّم يعمل بمقتضى التحريم وهو الإحجام عن الانتفاع[٤].

---

(١) انظر: لسان العرب ١٥/ ٢٢٥.

(٢) انظر: تاج العروس ١/ ٣٣٢، معجم متن اللغة ٣/ ٤٢١.

(٣) انظر: البرهان ٢/ ١١٣٥، نهاية السول ٤/ ٣٥٨، جمع الجوامع ٢/ ٣٥٠، شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٠٣، إعلام الموقعين لابن القيم ١/ ٣٣٩.

(٤) راجع شرح مختصر الروضة ١/ ٤٠٢.

(فصل)

الْمُبَاحُ غَيْرُ مَأْمُورٍ بِهِ، لِأَنَّ الْأَمْرَ اسْتِدْعَاءٌ وَطَلَبٌ، وَالْمُبَاحُ مَأْذُونٌ فِيهِ وَمُطْلَقٌ غَيْرَ مُسْتَدْعَى وَلَا مَطْلُوبٍ.

قوله: (المباح غير مأمور به): ليس المقصود من ذلك أن المباح غير داخل في صيغة الأمر، لأن الواقع الشرعي دل على أنه مشمول بتلك الصيغة شمولها للواجب والمندوب، كما في قول الله سبحانه: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟﴾ [الأعراف: ٣١].

فإنّ الأكل والشرب بالنظر المجرد لهما مباحان، وقد ورد الخطاب فيهما بصيغة «افعل» المستعملة للإيجاب والندب.

ولكنّ المقصود هنا أن المباح ليس مأموراً به أمراً يقتضي تحتيم فِعْله، أو التحضيض عليه، كما هو الحال في الواجب والمندوب، إذ الشأن فيهما ترجيح الفعل على الترك ترجيحاً جازماً بالنسبة للواجب، وغير جازم بالنسبة للمندوب، بخلاف المباح فليس الشأن فيه الطلب، بل الشأن فيه الإذن المطلق.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا يدل على اختياره لهذا القول، وهو مذهب جمهور الأصوليين من حنفية(١)، ومالكية(٢)، وشافعية(٣)، وحنابلة(٤).

قوله: (لأن الأمر استدعاء وطلب... إلخ): هذا هو الدليل على أن المباح ليس مأموراً به، ومفاد هذا الدليل: أن حقيقة الأمر الاستدعاء والطلب، أي: دَعْوَةُ المكلَّف إلى امتثال ما طلبه منه الخطاب الشرعي الوارد بالأمر.

وهذه الحقيقة تخالف حقيقة المباح، فهو مجرد إذْنٍ مطلق، لا طلب

---

(١) انظر: فواتح الرحموت ١/ ١١٣.
(٢) انظر: إحكام الفصول ص١٩٣.
(٣) انظر: البرهان ١/ ١٠٢.
(٤) انظر: المسودة ص٦٥.

وَتَسْمِيَتُهُ مَأْمُوراً تَجَوُّزٌ.

فيه ولا استدعاء، وإذا كان شأنه كذلك فلا يكون مأموراً به.

قوله: (وتسميته): الضمير فيه يعود إلى «المباح».

قوله: (مأموراً): أي «مأموراً به»، إذ الأمر ليس واقعاً عليه، بل هو واقع به، والمراد بالمسمِّي هنا: هو مَنْ يطلق على المباح بأنه مأمور به من أهل الأصول، بناءً على أنه أحد أقسام الحكم التكليفي الخمسة، ولكونه وارداً بصيغة الأمر «افعل».

قوله: (تجوُّز): خبر للمبتدأ المذكور في قوله: «وتسميتُه».

و«التجوُّز» في اللغة يأتي بمعنى: «الْقَطْع»، يقال: «جَاز الطريق، وأَجَازَهُ»: إذا قَطَعَهُ، كما يأتي بمعنى «الْغَضّ»، يقال: «تَجَاوَزَ عن الشيء» إذا أَغْضَى عنه، ويأتي بمعنى «الْمَجَاز»، يقال: «تَجَوَّزَ في كلامه» إذا تكلم بالمجاز[1]. وهذه المعاني اللغوية الثلاثة كلها مناسبة للمقام هنا، وذلك لأن إطلاق اسم الأمر على المباح إطلاق قُطع فيه النظر عن الحقيقة الشرعية له في الواقع العملي، فتلك الحقيقة تدل على أن المباح لا يتعلق به تكليف عملي، وما لا يتعلق به تكليف عملي لا يكون مأموراً به إلا من هذه الحيثية، وهي قَطْع النظر عن الحقيقة.

وكذلك فإن إطلاق اسم الأمر على المباح إطلاق غُضَّ فيه الطرف عما كان ينبغي أن يكون الحال عليه مِنْ عدم ذلك الإطلاق، إذ الأمر لا يصدق في الواقع إلا على المستدعى المطلوب، والمباح فاقد لهذه الصفة.

وكذلك فإن إطلاق اسم الأمر على المباح إطلاق مجازي، إذ الحقيقة بخلاف ذلك لكون المباح ـ كما سبق ـ لا طلب فيه، والأمر يقتضي الطلب.

والذي يرمي إليه المؤلف رحمه الله تعالى هنا: هو القول بأن تسمية

---

(١) انظر: لسان العرب ٥/٣٢٦ ـ ٣٢٩.

فَإِنْ قِيلَ: تَرْكُ الْحَرَامِ مَأْمُورٌ بِهِ، وَالسُّكُوتُ الْمُبَاحُ ....

المباح مأموراً به على سبيل التجوز مما لا خلاف فيه بين الأصوليين، وإنما الخلاف بينهم في الإطلاق الحقيقي، بمعنى: هل يُسمَّى المباح مأموراً به حقيقةً، أو لا يسمى بذلك؟

قوله: (فإن قيل): القائل هنا هو الكعبي المعتزلي، الذي ذهب إلى أن المباح مأمور به شرعاً[(١)]، وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة، وقد أورد المؤلف رحمه الله تعالى هذا المذهب بصيغة الاعتراض، لأنه في حقيقته اعتراض على مذهب الجمهور القائلين بأن المباح غير مأمور به.

قوله: (ترك الحرام مأمور به): الضمير في «به» يعود إلى «ترك الحرام» أي: أن الشارع أمر بترك الحرام، ومما ورد فيه الأمر بترك الحرام قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [المائدة: ٩٠].

فقد ذكر الله تبارك وتعالى في هذه الآية الكريمة عدداً من المحرمات، وهي: الخمر، والميسر، والأنصاب، والأزلام، ثم أمر بتركها واجتنابها.

قوله: (والسكوت المباح): المراد بالسكوت المباح هنا: هو ما لم يكن فيه تَرْك لواجب من أَمْر بمعروف، أو نَهْي عن منكر، فإنْ ترتب عليه ترك هذا الواجب كان محرماً، وليس أدل على ذلك من قول الله تعالى: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [المائدة: ٧٨، ٧٩].

(١) انظر: البرهان ١/ ٢٩٤، الوصول إلى الأصول ١/ ١٦٧، الإحكام ١/ ١٢٤، المحصول ١/ ٢/ ٣٤٩، الإبهاج ١/ ١٣٠، نهاية السول ١/ ٢٥٠، التقرير والتحبير ٢/ ١١٤، تيسير التحرير ٢/ ٢٢٦، بيان المختصر ١/ ٣٩٩، المختصر في أصول الفقه ص٦٥.

يُتْرَكُ بِهِ الْكُفْرُ وَالْكَذِبُ الْحَرَامُ، فَيَكُونُ مَأْمُوراً بِهِ.

قوله: (يترك به الكفر): الضمير في «به» يعود إلى «السكوت المباح»، والمراد بالكفر هنا: النطق بكلمة الكفر - والعياذ بالله تعالى - من ذلك.

قوله: (والكذب الحرام): وَصْفُ الكذب بالحرام هنا احترازٌ من الكذب الحلال، وذلك أن الكذب يكون حلالاً في مواضع، ومنها ما ذكره النووي رحمه الله تعالى بقوله: (اعلم أنّ الكذب وإنْ كان أصله محرماً، فيجوز في بعض الأحوال. . .، ومختصر ذلك: أنّ الكلام وسيلة إلى المقاصد، فكل مقصود محمود يمكن تحصيله بغير الكذب يحرم الكذب فيه، وإنْ لم يمكن تحصيله إلا بالكذب جاز الكذب، ثم إن كان تحصيل ذلك المقصود مباحاً كان الكذب مباحاً، وإن كان واجباً كان الكذب واجباً، فإذا اختفى مسلم من ظالم يريد قتله أو أَخْذ ماله، وأخفى ماله وسُئل إنسان عنه وجب الكذب بإخفائه، وكذا لو كان عنده وديعة وأراد ظالم أَخْذها وجب الكذب بإخفائها، . . . واستدل العلماء لجواز الكذب في هذه الحال بحديث أم كلثوم رضي الله عنها أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: **(ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس، فَيَنْمِي خيراً أو يقول خيراً)** متفق عليه)[1].

قوله: (فيكون مأموراً به): اسم يكون هنا مضمر، تقديره: «المباح»، أي: «فيكون المباح مأموراً به»، وذلك لكونه وسيلة إلى فِعْل الواجب.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا على صيغة الاعتراض هو دليل الكعبي على مذهبه بأن المباح مأمور به شرعاً، ومفاد هذا الدليل: أنّ ترك الحرام واجب لأمر الشارع بتركه، والأمر يقتضي الإيجاب، وهذا الترك الواجب لا يمكن أن يكون إلا بالتلبس بالمباح، فإنَّ مَنْ تلبَّس بالمباح تشاغل به عن التلبس بالحرام، كما هو الحال بالنسبة للساكت عن الكلام المباح، فإنه بذلك يستغني عن النطق بكلمة الكفر، وعن النطق بالكذب المحرم.

---

(١) انظر: رياض الصالحين ص٤٣٤ - ٤٣٥.

قُلْنَا: فَلْيَكُنِ الْمُبَاحُ وَاجِباً إِذاً، وَقَدْ يُتْرَكُ الْحَرَامُ إِلَى الْمَنْدُوبِ فَلْيَكُنْ وَاجِباً، وَقَدْ يُتْرَكُ الْحَرَامُ بِحَرَامٍ آخَرَ فَلْيَكُنِ الشَّيْءُ حَرَاماً وَاجِباً، وَلْتَكُنِ الصَّلَاةُ حَرَاماً إِذَا تَحَرَّمَ بِهَا مَنْ عَلَيْهِ الزَّكَاةُ، وَهَذَا بَاطِلٌ.

وإذا كان ترك الحرام واجباً، ولا خلاص من الحرام إلا بالتلبس بالمباح المشغِل عن تعاطي الحرام، كان التلبس بالمباح واجباً، فلا شيء على هذا إلا ويقع واجباً من جهة وقوعه تركاً لمحظور، لأن «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، فيكون المباح حينئذ مأموراً به، وهو المطلوب.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عما تمسك به الكعبي لما ذهب إليه من كون المباح مأموراً به شرعاً.

قوله: (**فليكن المباح واجباً إذاً، وقد يترك الحرام إلى المندوب... إلخ**): مفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: أنّ جَعْل المباح وسيلة لترك المحرم يؤدي إلى أن يكون المباح واجباً، وكذلك الشأن حين يُجعل المندوب وسيلة لتلك المحرم، فيكون المندوب واجباً، وكذلك الشأن حين يُترك حرام بحرام آخر، كمن ترك القتل لانشغاله بالزنا، فيكون الزنا حينئذ واجباً. وهذا يلزم منه خلْطُ الحقائق وتزييفها.

الوجه الثاني: يلزم من هذا القول أن يكون الدخول في الصلاة محرماً لمن وجبت عليه الزكاة، لأنه يتشاغل بالصلاة عن واجب دَفْعها إلى مستحقيها، وهذا اللازم باطل.

وإذا ثبت بطلان اللازم في الوجهين معاً ثبت أن المباح غير مأمور به.

وفي معرض الرد على الكعبي قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله

فَإِنْ قِيلَ: فَهَلِ الْإِبَاحَةُ تَكْلِيفٌ؟ قُلْنَا: مَنْ قَالَ: «التَّكْلِيفُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ». فَلَيْسَتِ الْإِبَاحَةُ كَذلِكَ، وَمَنْ قَالَ: «التَّكْلِيفُ مَا كُلِّفَ اعْتِقَادُ كَوْنِهِ مِنَ الشَّرْعِ» ....

تعالى: (فإن الكعبي زعم أنه لا مباح في الشريعة، لأنه ما من فِعْل يفعله العبد من المباحات إلا وهو مُشْتَغِلٌ به عن محرم، والنهي عن المحرم أمر بأحد أضداده، فيكون ما فعله من المباحات هو من أضداد المحرم المأمور بها. وجوابه أن يقال: النهي عن الفعل ليس أمراً بضد معيَّن، لا بطريق القصد ولا بطريق اللزوم، بل هو نَهْي عن الفعل المقصود تركه بطريق القصد، وذلك يستلزم الأمر بالقدر المشترك بين الأضداد، فهو أَمْر بمعنى مطلق كلي، والأمر بالمعنى المطلق الكلي ليس أمراً بمعيَّن بخصوصه ولا نهياً عنه، بل لا يمكن فعل المطلق إلا بمعين أيّ معين كان، فهو أَمْر بالقدر المشترك بين المعينات، فما امتاز به معين عن معين فالْخِيَرَةُ فيه إلى المأمور لم يُؤمر به ولم يُنْهَ عنه، وما اشتركت فيه المعينات وهو القدر المشترك فهو الذي أَمَرَ به الآمر)(١).

قوله: (فإن قيل: فهل الإباحة تكليف؟): هذا سؤال أورده المؤلف رحمه الله تعالى تفريعاً على ما قرره من أنّ المباح ليس مأموراً به، فإذا كان المباح غير مأمور به فهل تكون الإباحة تكليفاً؟.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا التساؤل.

قوله: (من قال: التكليف الأمر والنهي... إلخ): إفادة من المؤلف رحمه الله تعالى بأن الجواب عن ذلك السؤال متوقف على تفسير معنى «التكليف»، فمن فسَّره بالأمر والنهي، أي: أن التكليف ما أمر الله تعالى به ونهى عنه ـ وهم الجمهور ـ ذهب إلى أن الإباحة ليست تكليفاً، إذ التكليف ناشئ عن الطلب، والإباحة لا طلب فيها بل هي إذن مطلق.

(١) بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، لابن تيمية ١/١٦٦.

فَهَذَا كَذَلِكَ، وَهَذَا ضَعِيفٌ، إِذْ يَلْزَمُ عَلَيْهِ جَمِيعُ الأَحْكَامِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

ومن فسره بأنه ما كُلِّف اعتقاد كونه من الشرع، كأبي إسحاق الإسفراييني ومن وافقه على رأيه من الأصوليين ذهب إلى أن الإباحة تكليف، بمعنى: أن يكون موضع التكليف فيها هو وجوب اعتقاد كونها إباحة، وأنها حُكم شرعي.

قوله: (فهذا كذلك): اسم الإشارة «فهذا» يعود إلى «المباح»، والكاف في «كذلك» حرف تشبيه بمعنى «مثل»، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ما كُلِّف اعتقاد كونه من الشرع»، والمعنى: إذا كان التكليف هو ما كُلِّف اعتقاد كونه من الشرع، فإنَّ المباح يجب اعتقاد كونه من الشرع، فيكون المباح بذلك مكلَّفاً به لتعلق الوجوب الشرعي باعتقاد شرعيته.

قوله: (وهذا ضعيف): اسم الإشارة هنا يعود إلى «القول بأن التكليف هو ما كُلِّف اعتقاد كونه من الشرع»، فهذا القول ضعيف، وعليه يكون لفظ «ضعيف» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «وهذا قول ضعيف».

قوله: (إذ يلزم عليه جميع الأحكام): الجملة تعليلية لبيان سبب ضعف القول بأن التكليف هو ما كُلِّف اعتقاد كونه من الشرع، ومفاد هذ التعليل: أن هذا القول لا يختص بالإباحة فقط، بل جميع الأحكام الشرعية ينسحب عليها مضمون ذلك القول من واجب، ومندوب، وحرام، ومكروه، فالكل يجب اعتقاد كونه من الشرع، وأنَّ الشارع هو الذي أوجبه، أو نَدَبَهُ، أو كرهه، أو حرَّمه، وعليه فلا يبقى شيء من الأحكام الشرعية إلا وهو واجب بهذا الاعتبار.

وتضعيف المؤلف رحمه الله تعالى لهذا القول يدل على أنه قد اختار القول بأن الإباحة ليست تكليفاً.

(القسم الرابع: المكروه)

وَهُوَ: مَا تَرْكُهُ خَيْرٌ مِنْ فِعْلِهِ، وَقَدْ يُطْلَقُ ذَلِكَ ....

قوله: (القسم الرابع: المكروه): أي من أقسام الحكم التكليفي.

قوله: (وهو): الضمير يعود إلى «المكروه».

قوله: (ما تركه خير من فعله): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، والضميران في «تركه»، وفي «فعله» يعودان إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن «الشيء».

والمراد هنا: أن المكروه ذو طرفين غير متساويين، أحدهما فِعْل، والآخر تَرْك، إذ الترك فيه راجح على الفعل، بمعنى: أنّ طلب الشارع فيه متعلق بالترك لا بالفعل، لتتحقق بذلك مخالفته للمندوب، فإنّ المندوب ذو طرفين أيضاً: فعل وترك، إلا أنّ الفعل فيه أرجح من الترك، لأن طلب الشارع فيه متعلق بالإيجاد دون الاستبعاد، ولتتحقق أيضاً مخالفته للحرام، فإنّ طلب الترك فيه على سبيل التحتيم، لا على سبيل الترجيح.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تعريف «المكروه» من الناحية الاصطلاحية، وأما تعريفه من الناحية اللغوية، فإن المكروه في اللغة: «ضِدُّ الْمَحْبُوب»[1].

وإذا كان المحبوب هو ما تميل إليه النفس، فإن المكروه هو ما تنفر منه، وذلك إنما يكون إذا أصبح رصيدها من التقوى رصيداً ضخماً.

قوله: (وقد يطلق): «قَدْ» تفيد هنا التقليل، لدخولها على الفعل المضارع، والفعل «يطلق» مشتق من «الإطلاق»، والمراد به هنا «الإيقاع»، والمعنى: قد يوقع على المكروه اسم المحظور.

قوله: (ذلك): اسم الإشارة يعود إلى «المكروه».

---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/ ٥٣٥.

عَلَى الْمَحْظُورِ، وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى مَا نُهِيَ عَنْهُ نَهْيَ تَنْزِيهٍ، ....

قوله: (على المحظور): جار ومجرور متعلقان بالفعل «يطلق»، و«المحظور» ـ كما سبق ـ هو الممنوع، والمراد به هنا الحرام.

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «وقد يطلق المكروه على المحظور»، أي في استعمال الفقهاء رحمهم الله تعالى، فإنهم يطلقون المكروه على الحرام، والمتتبع لكتب الفروع يجد فيها الكثير مما يدل على ذلك.

وقد أُطلق المكروه على الحرام في الخطاب الشرعي، كما في قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ ٱلْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ ٱلْجِبَالَ طُولًا ﴿٣٧﴾ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾﴾ [الإسراء: ٣٧، ٣٨].

أي: محرماً، لأن المشي في الأرض مرحاً هو نتيجة التكبر والتغطرس، والعُجب والغرور، وكل ذلك محرم شرعاً. قال الطبري رحمه الله تعالى في تفسير هذه الآية الكريمة: (فتأويل الكلام إذن: كل هذا الذي ذكرنا لك من الأمور التي عَدَدْنَاهَا عليك كان سيئه مكروهاً عند ربك يا محمد، يكرهه وينهى عنه ولا يرضاه، فاتق مواقعته والعمل به)(١).

قوله: (وقد يطلق على ما نُهي عنه نهي تنزيه): أي «وقد يطلق المكروه»، وهذه الجملة معطوفة بالواو على الجملة السابقة، وهي قوله: «وقد يطلق ذلك على المحظور».

و«ما» في قوله: «ما نهي» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المنهي عنه».

والضمير في «عنه» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن «الفعل».

والمراد بنهي التنزيه هنا: ما يقابل نَهْيَ التحريم، بدليل نَفْي العقاب عن فعله كما قال المؤلف رحمه الله تعالى: «فلا يتعلق بفعله عقاب»، وهذا

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٩/ ٨٩.

فَلَا يَتَعَلَّقُ بِفِعْلِهِ عِقَابٌ.

الإطلاق هو الإطلاق الغالب في المكروه، وكون المكروه يطلق كثيراً على الحرام في استعمال لفقهاء لا يصادر أن يكون الغالب في المكروه إطلاقه على «التنزيه» إذ هو الأصل فيه، وذلك لأن كلًّا من الواجب، والمندوب، والمباح، والحرام قد خُصَّ كل واحد منها باسم غلب عليه تمييزاً له عن غيره، فكان مقتضى ذلك اختصاص مسمى المكروه باسمه الغالب عليه أسوة ببقية الأحكام، ولا معنى لغلبة اسمه، إلا أنه إذا أُطلق انصرف إلى مسماه وهو «التنزيه» دون غيره مما قد يُسْتَعْمَلُ فيه(١).

ولذلك فإنّ عبارة المؤلف رحمه الله تعالى: «وقد يطلق على ما نُهي عنه نهي تنزيه» غير دقيقة، لأنها مشعرة بأن إطلاق المكروه على نَهْي التنزيه قليل، وليس الشأن كذلك إذ الغالب في المكروه إطلاقه على التنزيه، لأنه هو الأصل فيه.

وبناء على ذلك فإنّ المناسب للواقع هنا أن يُقَدِّمَ المؤلف رحمه الله تعالى إطلاق التنزيه مُجَرَّداً عن كلمة «قد» المشعرة بالتقليل على إطلاق الحظر، ليكون سَبْكُ العبارة هكذا: (ويطلق على ما نُهي عنه نَهْي تنزيه فلا يتعلق بفعله عقاب، وقد يطلق ذلك على المحظور).

والأمثلة على نهي التنزيه كثيرة جداً، كالنهي عن البول في الشُّق، والنهي عن الشرب حال القيام.

قوله: (فلا يتعلق بفعله عقاب): الضمير في «فعله» يعود إلى «ما نُهي عنه نهي تنزيه».

فالمنهي عنه نهي تنزيه لا عقاب شرعاً على فاعله، إذ ليس فيه تجاوز لحدود الشارع، ولا انتهاك لحرماته.

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي ١/ ٣٨٥.

(فصل)

وَالْأَمْرُ الْمُطلَقُ لا يَتَنَاوَلُ الْمَكْرُوهَ، ....

قوله: (والأمر المطلق): المطلق هنا صفة للأمر، و«الإطلاق» في اللغة هو: «التَّرْكُ والإِرْسَالُ»(١).

وعليه يكون معنى «الأمر المطلق» هنا هو الأمر المرسل المتروك من التقييد بقرينة من القرائن التي تدل على صرفه عن معناه الحقيقي.

قوله: (لا يتناول المكروه): «لا» نافية، والفعل المضارع «يتناول» مشتق من «التَّنَاوُل» ومعناه في اللغة «الأَخْذُ»(٢)، والمراد به هنا «الشمول»، أي: أن الأمر المطلق لا يشمل المكروه.

ووجه كون الأمر المطلق لا يتناول المكروه: اختلاف المطلوب في كل منهما، فالمطلوب في الأمر هو «الفعل»، والمطلوب في المكروه هو «الترك».

ويُفْهَمُ من قول المؤلف رحمه الله تعالى: «الأمر المطلق لا يتناول المكروه» أن الأمر المقيَّد يتناوله، وذلك كقول الله تبارك وتعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠].

أي: اعملوا ما تمليه عليكم شهواتكم من مكروه ومحرم وخير وشر. فكان هذا الأمر متناولاً للمكروه لكونه مُقَيَّداً لا مطلقاً، والمقيِّد له هنا هو القرينة الصارفة له عن الأمر إلى «التهديد»، كما قال الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى وحكاه عن مجاهد، والضحاك، وعطاء الخراساني(٣).

فالأمر هنا ليس على ظاهره في طلب الفعل، لأن الله تعالى لا يطالب عباده بإيجاد ما فيه فسادهم باتباع شهوات أنفسهم فيما يخالف هَدْيه سبحانه، بل خرج عن هذا الظاهر إلى التهديد.

(١) انظر: لسان العرب ١٠/ ٢٢٩. (٢) انظر: المرجع السابق ١١/ ٦٨٤.
(٣) انظر: تفسير القرآن العظيم ٤/ ٩٢.

لِأَنَّ الْأَمْرَ اسْتِدْعَاءٌ وَطَلَبٌ، وَالْمَكْرُوهَ غَيْرُ مُسْتَدْعَى وَلَا مَطْلُوبٍ. وَلِأَنَّ الْأَمْرَ ضِدُّ النَّهْيِ، فَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ مَأْمُوراً وَمنْهِيًّا، وَإِذا قُلْنَا: إِنَّ الْمُبَاحَ لَيْسَ بِمَأْمُورٍ، فَالْمَنْهِيُّ عَنْهُ أَوْلَى.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من كون الأمر المطلق لا يتناول المكروه هو أحد قولي الأصوليين في هذه المسألة، إذ إن بعض الأصوليين ذهبوا إلى أن الأمر المطلق يتناول المكروه[(١)].

قوله: (لأن الأمر استدعاء وطلب... إلخ): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في سَرْد أدلة ما اختاره هنا، وهو أن الأمر المطلق لا يتناول المكروه، وبيان هذه الأدلة على النحو الآتي:

الدليل الأول: الأمر استدعاء وطلب، والمكروه غير مستدعى ولا مطلوب.

والمعنى: أن حال الأمر الشرعي يخالف حال المكروه، فالمكروه ممنوع، والأمر يدل على أن المأمور به مطلوب، ولا يدخل الممنوع الذي أراد الشارع استبعاده في المطلوب الذي أراد الشارع إيجاده.

الدليل الثاني: أن الأمر ضد النهي، فيستحيل أن يكون الشيء مأموراً ومنهياً.

والمعنى: أن حقيقة الأمر مغايرة لحقيقة النهي، فهما حقيقتان متضادتان، فإذا تناول الأمر المكروه وهو أحد قسمي النهي لزم من ذلك كون الشيء مأموراً ومنهياً في ذات الوقت، وهذا غير ممكن لاستحالة اجتماع الضدين.

الدليل الثالث: إذا كان المباح ليس مأموراً به، فالمنهي عنه من باب أولى.

والمعنى: أن المباح أَلْصَقُ بالأمر من المكروه، لكون المباح دائراً

---

(١) انظر: إحكام الفصول ص٢١٩، جمع الجوامع ١/ ١٩٧ ـ ١٩٨.

....

في فلك الجواز لا المنع، ومع هذا الالتصاق إلا أنه ليس مأموراً به، فيكون المكروه الذي هو أقرب إلى المنع منه إلى الجواز أولى بألا يكون مأموراً به، فلا يتناوله مطلق الأمر.

(القسم الخامس: الحرام)

الْحَرَامُ ضِدُّ الْوَاجِبِ، فَيَسْتَحِيْلُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ وَاجِباً حَرَاماً، طَاعَةً مَعْصِيَةً مِنْ وَجْهٍ وَاحِدٍ، ....

قوله: (القسم الخامس: الحرام): أي من أقسام الحكم التكليفي.

قوله: (الحرام ضد الواجب): أي من حيث اختلاف الحقيقة الطلبية في كلٍّ منهما، فالطلب في الواجب فعلي، والطلب في الحرام تركي، وليس التضاد بينهما من جهة التقابل، إذ المقابل للحرام هو الحلال، وليس الواجب، فيقال: «هذا حرام» و«هذا حلال»[1].

ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

وقوله سبحانه: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وقوله سبحانه: ﴿فَيُحِلُّواْ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾ [التوبة: ٣٧].

وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾ [النحل: ١١٦].

وإذا كان المؤلف رحمه الله تعالى قد عرَّف «الواجب» بأنه: «ما تُوُعِّد بالعقاب على تركه»، فإنّ مقتضى الضد هنا أن يكون تعريف «الحرام» عنده هو: «ما تُوُعِّد بالعقاب على فعله».

وقد سبق بيان أن هذا التعريف إنما هو تعريف بالحكم لا بالماهية، فماهية الحرام هو: «ما طلب الشارع تركه على وَجْه الإلزام»، وأما حكمه فهو التوعُّد بالعقاب على فعله، والوَعْد بالثواب على تركه.

قوله: (فيستحيل أن يكون الشيء الواحد واجباً حراماً، طاعةً معصية من وجه واحد): هو كالنتيجة للمقدمة، فإذا كان الحرام ضد الواجب، فإنّ

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/١١٩.

إِلَّا أَنَّ الْوَاحِدَ يَنْقَسِمُ إِلَى وَاحِدٍ بِالنَّوْعِ، وَإِلَى وَاحِدٍ بِالْعَيْنِ، ....

اجتماعهما في شيء واحد من وجه واحد مستحيل، إذ الضدان لا يجتمعان معاً عقلاً وواقعاً، وعليه فلا يمكن بهذا الاعتبار أن يكون الشيء الواحد واجباً حراماً، ولا طاعة معصية، بل إما أن يكون واجباً أو حراماً، وإما أن يكون طاعة أو معصية.

قوله: (إلا أن الواحد ينقسم إلى واحد بالنوع وإلى واحد بالعين): «إلا» أداة استثناء، والجملة بعدها مستثناة مما سبق في قوله: «فيستحيل أن يكون الشيء الواحد واجباً حراماً».

والواحد هنا ينقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسة: واحد بالجنس، وواحد بالنوع، وواحد بالعين، وقد صال علماء المنطق وجالوا في هذه الأقسام الثلاثة، وموجز الإيضاح فيها: أن الواحد بالجنس والواحد بالنوع يجوز فيهما أن يكون بعض أفرادهما حراماً وبعضها حلالاً، وأما الواحد بالعين فلا يجوز أن يكون منقسماً إلى ما هو حلال وحرام.

ومثال الواحد بالجنس: «وحدة البعير والخنزير»، لأنهما مشمولان بجنس واحد وهو «الحيوان»، ولا إشكال في إباحة البعير وحرمة الخنزير.

ومثال الواحد بالنوع: «السجود» فهو نوع واحد لا يختلف باختلاف المسجود له، ومع ذلك فإنَّ الحكم فيه يتباين بحسب مَنْ وقع له ذلك السجود، فإن وقع لله تبارك وتعالى كان طاعة، وإن وقع لصنم كان معصية، بل كفراً يُخرج من الملة ـ والعياذ بالله تعالى ـ من ذلك.

ومثال الواحد بالعين: «الصلاة في الدار المغصوبة»، وسيأتي بيان المؤلف رحمه الله تعالى لها[1].

---

(١) انظر: مذكرة الشنقيطي ص٢٧ ـ ٢٨.

وَالْوَاحِدُ بِالنَّوْعِ يَجُوزُ أَنْ يَنْقَسِمَ إِلَى وَاجِبٍ وَحَرَامٍ، وَيَكُونُ انْقِسَامُهُ بِالْإِضَافَةِ؛ لِأَنَّ اخْتِلَافَ الْإِضَافَاتِ وَالصِّفَاتِ يُوجِبُ الْمُغَايَرَةَ، وَالْمُغَايَرَةُ تَكُونُ تَارَةً بِالنَّوْعِ وَتَارَةً بِاخْتِلَافِ الْوَصْفِ؛ ....

قوله: (والواحد بالنوع يجوز أن ينقسم إلى واجب وحرام): أي أن الواحد بالنوع لا يستحيل اجتماع الحكمين المتضادين فيه، بل ذلك جائز، لأن هذا الاجتماع لم يكن باعتبار واحد، بل باعتبارين مختلفين، بمعنى أن الجهة ليست متحدة، بل متعددة، وحينئذ يكون متعلَّق الوجوب فيه غير متعلق التحريم، فكل واحد من هذين الحكمين تَعَلَّق بجهته التي تناسبه، وبذلك يزول التعارض والتضاد.

قوله: (ويكون انقسامه بالإضافة): الضمير في «انقسامه» يعود إلى «الواحد بالنوع». و«بالإضافة» جار ومجرور متعلقان بالمصدر وهو «الانقسام»، والمراد بالإضافة هنا هو جهة تعلُّق الحكم، فإنْ كانت جهة الواحد بالنوع مشروعة كان الحكم المتعلق بها هو الإيجاب، وإنْ كانت جهته ممنوعة كان الحكم المتعلق بها هو التحريم.

قوله: (لأن اختلاف الإضافات والصفات يوجب المغايرة): تعليل لقوله: «ويكون انقسامه بالإضافة».

ومعنى ذلك: أنّ اختلاف الجهة التي يضاف إليها الواحد بالنوع يؤدي إلى اختلاف الصفات وهي الأحكام، لأن الحكم وَصْفٌ للمحكوم عليه، فإذا قلت مثلاً: «الصلاة واجبة» فهو وَصْف منك للصلاة بالوجوب، وهو في الوقت نفسه حُكْمٌ.

وإذا اختلف الوصف باختلاف الإضافة تحققت المغايرة، وهي هنا تعدد الجهة، وإذا كانت الجهة متعددة فلا تضاد حين يختلف الوصفان في نوع واحد، إذ إن متعلَّق الوصف الأول غير متعلق الوصف الثاني.

قوله: (والمغايرة تكون تارة بالنوع وتارة باختلاف الوصف): أي: إذا تقرر أنّ اختلاف الإضافات والصفات يوجب المغايرة، فإنّ تلك

كَالسُّجُودِ للهِ تَعَالَى وَاجِبٌ، وَالسُّجُودُ لِلصَّنَمِ حَرَامٌ، وَالسُّجُودُ للهِ تَعَالَى غَيْرُ السُّجُودِ لِلصَّنَمِ، قَالَ اللهُ تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾.

وَالْإِجْمَاعُ مُنْعَقِدٌ عَلَى أَنَّ السَّاجِدَ لِلصَّنَمِ عَاصٍ بِنَفْسِ السُّجُودِ وَالْقَصْدِ جَمِيْعاً، وَالسَّاجِدُ للهِ مُطِيْعٌ بِهِمَا جَمِيْعاً. ....

المغايرة قد تكون بالنوع، وقد تكون باختلاف الوصف.

قوله: (كالسجود لله تعالى واجب، والسجود للصنم حرام، والسجود لله تعالى غير السجود للصنم): مثال أورده المؤلف رحمه الله تعالى لتوضيح المغايرة بالنوع وباختلاف الوصف، فالسجود نوع من أنواع أفعال الصلاة، وهذا النوع قابل للتغاير بحسب إيقاع الساجد له، فإنْ أوقعه لله تعالى كان عبادة، وإنْ أوقعه للصنم كان شِركاً.

وبحسب نوع هذا الإيقاع للسجود يختلف الوصف والحكم فيه، فإنْ كان عبادة كان واجباً، وإن كان شركاً كان حراماً، لأن الله تعالى أوجب السجود له وحده، وحرَّمه على غيره بقوله سبحانه: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [فصلت: ٣٧].

قوله: (والإجماع منعقد على أن الساجد للصنم عاصٍ بنفس السجود والقصد جميعاً): أي أن إجماع الأمة قائم على أن الساجد للصنم محكوم عليه بالعصيان بنفس السجود الذي أوقعه لغير الله تبارك وتعالى، وبالقصد الذي انعقد عليه قلبه، وهو تعظيم ما سوى الله جل شأنه.

قوله: (والساجد لله مطيع بهما جميعاً): أي والإجماع منعقد على أن الساجد لله تعالى محكوم عليه بالطاعة بهما جميعاً: بنفس السجود الذي أوقعه لله جل شأنه، وبالقصد الذي انعقد عليه قلبه، وهو تعظيم الله تعالى وعبادته وحده لا شريك له.

وإنما ذكر المؤلف رحمه الله تعالى الإجماع على ذلك، ليكون دليلاً

وَأَمَّا الْوَاحِدُ بِالْعَيْنِ؛ كالصَّلَاةِ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ مِنْ عَمْرٍو، فحَرَكَتُهُ فِي الدَّارِ وَاحِدٌ بِعَيْنِهِ، وَاخْتَلَفَتِ الرِّوَايَةُ ....

قاطعاً لتأييد ما قرره من أنّ الواحد بالنوع يمكن انقسامه بحسب الإضافة إلى واجب ومحرم، وإلى طاعة ومعصية من غير استحالة في ذلك كله.

قوله: (وأما الواحد بالعين): معطوف بالواو على قوله: «والواحد بالنوع يجوز أن ينقسم إلى واجب وحرام». والواحد بالعين هو المقصود لذاته تحديداً دون غيره.

قوله: (كالصلاة في الدار المغصوبة): «المغصوبة» صفة للدار. و«الْغَصْبُ» هو «أَخْذُ الشيء ظلماً»[1]، والدار المغصوبة يصدق على الصلاة فيها أنها واحد بالعين، لأنها صلاة واحدة لا تقبل التجزئة، فلا يكون بعض أفرادها حراماً وبعضها واجباً.

قوله: (من عمرو): جار ومجرور متعلقان بمحذوف، تقديره: «الواقعة»، أي: «كالصلاة في الدار المغصوبة الواقعة من عمرو»، وهو هنا الشخص الغاصب للدار.

قوله: (فحركته في الدار واحد بعينه): الضمير في «حركته» يعود إلى «عمرو»، والمقصود بهذه الحركة ما يمارسه عمرو في تلك الدار من قيام، وركوع، وسجود، فتلك الأفعال كلها من قبيل الواحد بعينه، الذي لا يقبل اختلاف الحكم فيه.

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى هنا: أن الواحد بالعين لا يجوز انقسامه إلى واجب وحرام، بل الحكم فيه واحد غير متعدد، إذ تَعَدُّد الحكم فيه يفضي إلى اجتماع وصفين متغايرين في عين واحدة في وقت واحد، فيكون تناقضاً.

قوله: (واختلفت الرواية): أي رواية المذهب عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى عند الحنابلة.

---

(١) انظر: لسان العرب ١/٦٤٨.

فِي صِحَّتِهَا، فَرُوِيَ أَنَّها لَا تَصِحُّ، إِذْ يُؤَدِّي إِلَى أَنْ تَكُونَ الْعَيْنُ الْوَاحِدَةُ مِنَ الْأَفْعَالِ حَرَاماً وَاجِباً وَهُوَ مُتَنَاقِضٌ، فَإِنَّ فِعْلَهُ فِي الدَّارِ وَهُوَ الْكَوْنُ فِي الدَّارِ، وَرُكُوعُهُ، وَسُجُودُهُ، وَقِيَامُهُ، وَقُعُودُهُ أَفْعَالٌ اخْتِيَارِيَّةٌ هُوَ مُعَاقَبٌ عَلَيْهَا مَنْهِيٌّ عَنْهَا، ....

قوله: (في صحتها): جار ومجرور متعلقان بالفعل «اختلف»، والضمير في «صحتها» يعود إلى «الصلاة في الدار المغصوبة».

قوله: (فروي أنها لا تصح): هذه هي الرواية الأولى عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى، وهي الرواية المشهورة[(١)].

قوله: (إذ يؤدي إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حراماً واجباً وهو متناقض): الجملة تعليلية لعدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة، وقوله: «إذ يؤدي» أي: «تصحيح الصلاة في الدار المغصوبة»، فهذا التصحيح من شأنه أن يفضي إلى التناقض بجعل العين الواحدة من الأفعال حراماً واجباً، والمراد بالعين الواحدة من الأفعال هنا: الواحد من الأفعال التي يؤديها المصلي، كالركوع، والسجود، والقيام، والقعود، فهذا الفعل الواحد لا يقبل التجزئة، فلا يصح أن يقال: إن ركوع المصلي في الدار التي غصبها حرام واجب، لأنه قول متناقض.

قوله: (فإن فعله في الدار): الضمير في «فعله» يعود إلى «الغاصب»، وهكذا بقية الضمائر في قوله: «وركوعه، وسجوده، وقيامه، وقعوده».

قوله: (أفعال اختيارية): أي أن تلك الأفعال التي يمارسها غاصب الدار من الكون فيها ـ أي: التواجد والبقاء ـ والركوع، والسجود، والقيام، والقعود كلها أفعال يمارسها بمحض إرادته واختياره، حيث لم يكن مُجْبَراً عليها، ولا مُلْجَأً إليها.

قوله: (هو معاقَب عليها منهي عنها): الضمير «هو» يعود إلى

---

(١) انظر: المسودة ص٨٣ ـ ٨٥، البلبل ص٢٦.

فَكَيْفَ يَكُونُ مُتَقَرِّباً بِمَا هُوَ مُعَاقَبٌ عَلَيْهِ، مُطِيْعاً بِمَا هُوَ عَاصٍ بِهِ؟

«الغاصب»، والضميران في «عليها» وفي «عنها» يعودان إلى «الأفعال الاختيارية»، وإنما استحق العقوبة على ذلك لكونه متصرفاً في ملك غيره عن طريق الظلم والاستيلاء، وذاك فِعْل محرَّم شرعاً.

قوله: (فكيف يكون متقرباً): استفهام إنكاري، واسم «يكون» مضمر، تقديره «الغاصب»، أي: «فكيف يكون الغاصب متقرباً»، و«المتقرِّب» هو فاعل القُرْبة، والمراد بها هنا «الصلاة»، وإنما سُميت العبادات قُرَباً لأنها تقرّب صاحبها إلى مرضاة الله تبارك وتعالى.

قوله: (بما هو معاقَب عليه): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، والضمير «هو» يعود إلى «الغاصب»، والضمير في «عليه» يعود إلى «الفعل الاختياري الناشئ عن الغصب».

والمعنى المراد: كيف تقع صلاته قربة إلى الله تعالى، وهو معاقَب شرعاً على إيقاعه لها في تلك الدار التي اغتصبها ظلماً وعدواناً من صاحبها؟.

قوله: (مطيعاً بما هو عاص به؟): أي «كيف يكون الغاصب مطيعاً بما هو عاص به»؟ و«ما» في قوله: «بما» موصولية بمعنى «الذي»، والضمير «هو» يعود إلى «الغاصب»، والضمير في «به» يعود إلى «الأفعال الاختيارية الناشئة عن الغصب».

والمعنى المراد: كيف يتحقق في الغاصب وَصْفُ الطاعة وهو عاصٍ باغتصابه حق الغير؟.

ومفاد تعليل عدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة على هذه الرواية: أنّ القول بصحة الصلاة في الدار المغصوبة يفضي إلى حالين أحدهما: جَعْلُ الفعل الواحد واجباً حراماً، مأموراً منهياً، طاعة معصية، وثانيهما: جَعْلُ الفعل الواحد محلاً للثواب والعقاب، والذم والمدح.

وعلى كلا الحالين يلزم التناقض، لاجتماع الوصفين المتغايرين في

وَرُوِيَ أَنَّ الصَّلاةَ تَصِحُّ؛ لِأَنَّ هَذَا الْفِعْلَ الْوَاحِدَ لَهُ وَجْهَانِ مُتَغَايِرَانِ هُوَ مَطْلُوبٌ مِنْ أَحَدِهِمَا مَكْرُوهٌ مِنَ الآخَرِ، فَلَيْسَ ذَلِكَ مُحَالاً، إِنَّمَا الْمُحَالُ أَنْ يَكُونَ مَطْلُوباً مِنَ الْوَجْهِ الَّذِي يُكْرَهُ مِنْهُ، ....

عين واحدة من الأفعال، ولا سبيل إلى الخلاص من الوقوع في هذا التناقض إلا بالقول بعدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة.

قوله: (وروي أن الصلاة تصح): أي رَوَى الأصحاب عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى، وهذه هي الرواية الثانية عنه، ومفادها صحة الصلاة في الدار المغصوبة.

قوله: (لأن هذا الفعل الواحد... إلخ): تعليل للقول بصحة تلك الصلاة.

قوله: (له وجهان متغايران): الضمير في «له» يعود إلى «الفعل الواحد»، والمراد بالوجهين هنا: الجهتان، و«المتغايران» هنا صفة لقوله: «وجهان»، والمراد بالتغاير «الاختلاف»، والمعنى: «هذا الفعل الواحد له جهتان مختلفتان».

قوله: (هو مطلوب من أحدهما): الضمير «هو» يعود إلى «الفعل الواحد»، وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الوجهين المتغايرين»، والمعنى: «هو مطلوب من أحد هذين الوجهين المتغايرين»، والمراد بالوجه المطلوب هنا هو «إيقاع الصلاة» لأنها من أعظم القربات إلى الله تبارك وتعالى.

قوله: (مكروه من الآخر): «الآخر» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه»، والمعنى: «مكروه من الوجه الآخر»، والمراد بالوجه المكروه هو جهة الغصب، فذاك ظلم يأباه الشرع ولا يرضاه.

قوله: (فليس ذلك محالاً): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اجتماع وَصْفي الطلب والكراهة في الفعل الواحد»، والمراد بالمحال هنا غير الممكن، فليس ذلك الاجتماع محالاً غير ممكن، بل هو ممكن لا استحالة فيه، لانفكاك جهة الطلب عن جهة الكراهة.

قوله: (إنما المحال أن يكون مطلوباً من الوجه الذي يكره منه): اسم

فَفِعْلُهُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ صَلَاةٌ مَطْلُوبٌ، مَكْرُوهٌ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ غَصْبٌ، وَالصَّلَاةُ مَعْقُولَةٌ بِدُونِ الْغَصْبِ، والْغَصْبُ مَعْقُولٌ بِدُونِ الصَّلَاةِ، وَقَدِ اجْتَمَعَ الْوَجْهَانِ الْمُتَغَايِرَانِ، ....

«يكون» مضمر، تقديره: «الفعل الواحد»، أي: «إنما المحال أن يكون الفعل الواحد مطلوباً»، والجار والمجرور في قوله: «من الوجه» متعلقان باسم المفعول وهو قوله: «مطلوباً»، والمراد بالكراهة هنا الكراهة التحريمية، لأن الغصب محرم شرعاً.

والمعنى المراد هنا: أن المحال عقلاً هو اجتماع الوصفين المتغايرين في عين واحدة من جهة واحدة، فتكون الصلاة المؤداة في الدار المغصوبة محبوبة لذاتها مكروهة لذاتها في وقت واحد باعتبار واحد، أما إذا تعدد الاعتبار فلا استحالة، لكون متعلق الطلب غير متعلق الْكُرْه.

قوله: (ففعله من حيث إنه صلاة مطلوب): الضميران في «فعله»، وفي «إنه» يعودان إلى «الفعل الواحد»، فهذا الفعل مطلوب للشارع لكونه صلاة، والصلاة مأمور بها شرعاً، والمأمور الشرعي طلب الشارع إحداثه وإيجاده.

قوله: (مكروه من حيث إنه غصب): الضمير في «إنه» يعود إلى «الفعل الواحد»، فهذا الفعل من جهة كونه غصباً كرهه الشارع، لأنه ضرب من الإفساد في الأرض، والله تعالى لا يحب الفساد.

قوله: (والصلاة معقولة بدون الغصب، والغصب معقول بدون الصلاة): المعقول هو المنسوب إلى العقل، فالعقل يدرك انفصال الصلاة عن الغصب، كما يدرك انفكاك الغصب عن الصلاة، فهما فعلان مستقلان، كل واحد منهما قائم بذاته دون ارتباط بالآخر، وإذا كان الأمر كذلك فإن لكل واحد منهما حكماً خاصاً يناسبه.

قوله: (وقد اجتمع الوجهان المتغايران): الواو هنا حالية، أي: «والحال أنه قد اجتمع الوجهان المتغايران»، والمراد بذلك: أن اجتماع هذين الوجهين المتغايرين وهما الصلاة والغصب دليل على انتفاء التناقض

فَنَظِيرُهُ ....

لاختلاف الجهة، إذ لو كانا متناقضين لما اجتمعا، ونتيجة لهذا الاجتماع الذي لا تناقض فيه فإنَّ الصلاة صحيحة، والغصب باطل، وحينئذ له ثواب الصلاة ويكون بها طائعاً، وعليه عقاب الاغتصاب ويكون به عاصياً.

وبناءً على ذلك فإنّ عُمدة مصححي الصلاة في الدار المغصوبة في هذا الدليل هو: عدم استحالة اجتماع الوصفين المتغايرين في عين واحدة من الأفعال إذا اختلفت الجهة وتعدد الاعتبار، ومن هنا فإنّ «عمراً» وهو الغاصب للدار التي كانت محلًّا للصلاة يستحيل أن تكون حركته في تلك الدار مأموراً بها منهياً عنها باعتبار واحد، إذ مقتضى ذلك التناقض، ولكن يمكن أن تكون مأموراً بها منهياً عنها باعتبارين مختلفين، فبالنسبة للصلاة هو مأمور بها من جهة كونها عبادة، ومنهياً عنها من جهة إيقاعها في الدار المغصوبة، فتكون حينئذ مع هذه الحال واجبة لذاتها، ومحرمة لغيرها.

وكذلك المشي في تلك الدار هو مأمور به إذا كان للخروج منها وتسليمها للمغصوبة منه، وحينئذ يكون هذا المشي للخروج من الدار واجباً، لأنه خلاص من الحرام، والخلاص من الحرام واجب، وهذا الواجب لا سبيل إليه إلا بالمشي، فيكون واجباً بهذا الاعتبار، لأن «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، ويكون منهياً عنه إذا كان للمرح والاستمتاع بما في تلك الدار، وحينئذ يكون هذا المشي حراماً لأنه من باب التصرف في ملك الغير بغير طيب نفس منه، وذلك محرم.

قوله: (فنظيره): الضمير فيه يعود إلى «اجتماع الوجهين المتغايرين في فعل واحد باعتبارين مختلفين»، و«النظير» هو «المثيل»[(١)].

والمعنى المراد هنا: «ومثيل ما نحن بصدده من الصلاة في الدار المغصوبة قول السيد لعبده».

---

(١) انظر: لسان العرب ٥/٢١٩.

أَنْ يَقُولَ السَّيِّدُ لِعَبْدِهِ: «خِطْ هَذَا الثَّوْبَ، وَلَا تَدْخُلْ هَذِهِ الدَّارَ، فَإِنِ امْتَثَلْتَ أَعْتَقْتُكَ، وَإِنِ ارْتَكَبْتَ النَّهْيَ عَاقَبْتُكَ»، فَخَاطَ الثَّوْبَ فِي الدَّارِ؛ حَسُنَ مِنَ السَّيِّدِ عِتْقُهُ وَعُقُوبَتُهُ.

قوله: (لعبده): الضمير فيه يعود إلى «السيد»، والمراد بالعبد هنا المملوك.

قوله: (خط هذا الثوب، ولا تدخل هذه الدار): جَمَعَ السيد لعبده في هذا الخطاب بين الأمر والنهي، وهما ضدان، فالأمر متعلق بخياطة الثوب، والنهي متعلق بدخول الدار، ولا استحالة عقلاً في أن يأتي العبد بهما جميعاً في وقت واحد، بحيث يخيط الثوب المأمور به في الدار المنهي عنها.

قوله: (فإن امتثلت أعتقتك): هذا وَعْدٌ من السيد لعبده بالإعتاق إذا امتثل ما طالبه به من خياطة الثوب، وعدم دخول الدار.

قوله: (وإن ارتكبت النهي عاقبتك): هذا وعيد من السيد لعبده بإنزال العقوبة به في حالة إقدامه على ارتكاب النهي بدخول الدار التي حذره من دخولها.

وإنما ذكر المؤلف رحمه الله تعالى تصريح السيد هنا بالثواب والعقاب، حتى لا يقول قائل: بأنه لم يوجب على عبده شيئاً، ولم يحرِّم عليه شيئاً، فتصريحه بالثواب مقروناً بالعقاب دليل على حصول الأمر الإيجابي منه، لأن الواجب هو الذي يعاقَبُ على تركه، وكذلك تصريحه بالتهديد بالعقوبة على ارتكاب النهي دليل على التحريم، لأن المحرم هو الذي يعاقَبُ على فِعْله.

قوله: (فخاط الثوب في الدار): أي: أنَّ العبد خاط الثوب المأمور بخياطته في الدار المنهي عن دخولها، فيكون بذلك قد جمع بين مدلولي الأمر والنهي في وقت واحد.

قوله: (حسن من السيد عتقه وعقوبته): الضميران في «عتقه»، وفي

وَلَوْ رَمَى سَهْماً إِلَى كَافِرٍ فَمَرَقَ ....

«عقوبته» يعودان إلى «العبد»، والمراد بالإعتاق هنا الإطلاق من قيد الاسترقاق، بأن يهب السيد عبده حريته، والمراد بالعقوبة هنا مطلق التأديب من ضرب ونحوه، والمُسْتَحْسِنُ هذا الصنيع من السيد هم عقلاء الناس، فهؤلاء العقلاء لا يستهجنون من السيد هذا الفعل من المثوبة أو العقوبةِ، ولا يستنكرونه، بل إنهم يقرونه ويستحسنونه.

والتمثيل بهذا النظير تأكيد على نَفْي الاستحالة من اجتماع الوجهين المتغايرين في الفعل الواحد، حينما يكون الاعتبار مختلفاً، فإنَّ السيد لو أمر عبده بخياطة ثوب معين، ونهاه عن دخول دار معينة، ووَعَدَهُ بالعتق على الامتثال، وتوعَّده بالعقوبة على العصيان، فجمع العبد بين مقتضى الأمر ومقتضى النهي، بأنْ خاط الثوب المأمور بخياطته في الدار المنهي عن دخولها، كان للسيد حينئذٍ الحق في إنفاذ وعده له بالإعتاق، وفي إنفاذ وعيده إياه بالعقاب، من غير أن ينكر عليه أحد من العقلاء ذلك، بل سيكون محل تأييدهم وموضع استحسانهم. وإذا كان الشأن في هذا النظير ما ذُكر، فكذلك هو الشأن في مسألة «الصلاة في الدار المغصوبة»، فإنّ الله تبارك وتعالى أمر عبده بالصلاة ووَعَدَهُ بالثواب على أدائها، ونهاه عن الغصب وتوعَّده بالعقاب على فِعْله، فإذا أدَّى العبد الصلاة في دار اغتصبها من مالكها كان حينئذ ممتثلاً للأمر مرتكباً للنهي، وبذلك يستحق الإثابة على الامتثال بأداء الصلاة، والمعاقبة على العصيان بالإقدام على الاغتصاب، من غير أن يكون في ذلك تناقض أو منافاة.

قوله: (ولو رمى): أي: ونظير ذلك أيضاً لو رمى مسلم سهماً إلى كافر.

قوله: (سهماً): المراد به هنا هو ما ينطلق من وَتَر القوس بسبب فعل الرامي.

قوله: (فمرق): من «المروق»، و«مروق السهم» في اللغة هو خروجه

مِنْهُ إِلَى مُسْلِمٍ لَاسْتَحَقَّ سَلَبَ الْكَافِرِ وَلَزِمَتْهُ دِيَةُ الْمُسْلِمِ، لِتَضَمُّنِ الْفِعْلِ الْوَاحِدِ أَمْرَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ.

إلى الجانب الآخر[(١)].

قوله: (منه): الضمير فيه يعود إلى «الكافر»، والمعنى: «فمرق السهم من الكافر إلى المسلم»، أي: خرج من جسم الكافر فنفذ إلى جسم المسلم فأدى إلى قتلهما معاً.

قوله: (لاستحق): أي رامي السهم، و«استحق» هنا بمعنى «استوجب».

قوله: (سلب الكافر): «السَّلَبُ» هو أَخْذُ ما يكون على الإنسان في الحرب من ثياب، وسلاح، ودابة[(٢)].

ومن ذلك قول النبي ﷺ: **(من قتل قتيلاً له عليه بيِّنة فله سَلَبُهُ)**[(٣)].

قوله: (ولزمته دية المسلم): الواو عاطفة، وجملة «لزمته» معطوفة على جملة «لاستحق»، والضمير في «لزمته» يعود إلى «رامي السهم»، وهو المسلم الذي قتل أخاه المسلم خطأً، و«اللزوم» هنا بمعنى «الوجوب»، والدية هي: ما يدفعه القاتل خطأً من مال لأولياء المقتول، كما قال تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ [النساء: ٩٢].

قوله: (لتضمن الفعل الواحد أمرين مختلفين): المراد بالتضمن هنا الاشتمال، والمقصود بالفعل الواحد هنا هو «الرمي»، والأمران المختلفان هنا هما: «قَتْلُ الكافر عَمْداً»، و«قتل المسلم خطأً»، فالمسلم برمي السهم أراد تعمُّد قتل الكافر، ولم يُرِدْ قتل المسلم، ولكنْ وقع عليه القتل خطأً، فَجَمَعَ في هذا الرمي الواحد بين ما يستوجب له العطاء وهو قَصْدُ قَتْل

---

(١) انظر: لسان العرب ١٠/٣٤١. (٢) انظر: المرجع السابق ١/٤٧١.
(٣) أخرجه مسلم في كتاب «الجهاد والسير»، باب «استحقاق القاتل سلب القتيل». (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١٢/٥٩).

وَمَنِ اخْتَارَ الرِّوَايَةَ الْأُولَى قَالَ: ارْتِكَابُ النَّهْيِ مَتَى أَخَلَّ بِشَرْطِ الْعِبَادَةِ أَفْسَدَهَا ....

الكافر الذي يستحق به سَلَبَ ما معه من متاع، وبين ما يستوجب منه الأخذ بدفع الدية وهو قتل المسلم خطأ.

وحيث لم يترتب على هذا الجمع تناقض باعتبار اختلاف الجهة، فكذلك يكون الشأن بالنسبة للصلاة في الدار المغصوبة.

وبهذا يكون مصحِّحو الصلاة في الدار المغصوبة قد استدلوا لذلك بثلاثة أدلة، ملخصها ما يلي:

الدليل الأول: أن الفعل الواحد ذا الوجهين المتغايرين لا يستحيل أن يكن مأموراً به من وجه، ومنهياً عنه من وجه آخر.

الدليل الثاني: قياس مسألة «الصلاة في الدار المغصوبة» على خياطة العبد لثوب سيده في دار نهاه عن دخولها، فكما أنه يحسن من السيد إثابته ومعاقبته، فكذلك الشأن بإيقاع الصلاة في الدار المغصوبة، فالمصلي مثاب على أداء الصلاة، ولكنه معاقَب على ارتكاب الغصب.

الدليل الثالث: قياس مسألة «الصلاة في الدار المغصوبة» على من قصد برميه كافراً فأصاب مسلماً وقتلهما معاً، فإنه يستحق سَلَب الكافر، وتجب عليه دية المسلم، فكذلك الحال بالنسبة للصلاة في الدار المغصوبة فإن المصلي يستحق ثواب الصلاة، وعقاب الاغتصاب.

قوله: (ومن اختار الرواية الأولى): أي الرواية المشهورة عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى والتي مقتضاها عدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة.

قوله: (قال): أي مجيباً عما تمسك به من اختار الرواية الثانية عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى، والتي مقتضاها صحة تلك الصلاة.

قوله: (ارتكاب النهي متى أخل بشرط العبادة أفسدها): الضمير في «أفسدها» يعود إلى «العبادة»، والمراد بالشرط هنا هو «نية التقرب»،

بِالْإِجْمَاعِ، كَمَا لَوْ نَهَى الْمُحْدِثَ عَنِ الصَّلَاةِ فَخَالَفَ وَصَلَّى، وَنِيَّةُ التَّقَرُّبِ بِالصَّلَاةِ شَرْطٌ، وَالتَّقَرُّبُ بِالْمَعْصِيَةِ مُحَالٌ، فَكَيْفَ يُمْكِنُ التَّقَرُّبُ بِهِ، وَقِيَامُهُ وَقُعُودُهُ فِي الدَّارِ فِعْلٌ هُوَ عَاصٍ بِهِ؟ ....

فيُشترط في الصلاة أن تُؤَدَّى بنية التقرب لله تعالى، والغصب مخل بهذا الشرط، فيفضي إلى إفساد الصلاة، فلا تترتب آثارها عليها من حصول المثوبة وإبراء الذمة.

قوله: (بالإجماع): جار ومجرور متعلقان بمحذوف، تقديره: «كما هو ثابت بالإجماع».

قوله: (كما لو نهى المحدث عن الصلاة فخالف وصلى): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، و«ما» زائدة، والناهي هنا هو الشارع، والمُحْدِث هو مَنْ قام به الحدث الناقض للوضوء. والمعنى: أنَّ المحدث منهي عن أداء الصلاة في حال حدثه، فلو صلى في هذه الحال لكانت صلاته فاسدة لاختلال شرطها وهو عدم الطهارة، فكذلك الصلاة في الدار المغصوبة تكون فاسدة لاختلال شرط التقرب فيها.

قوله: (ونية التقرب بالصلاة شرط): أي أن ينوي المصلي بصلاته قصد التقرب بها إلى الله تبارك وتعالى، فذلك شرط من شروط صحتها.

قوله: (والتقرب بالمعصية محال): أي يستحيل أن يُتَقَرَّبَ إلى الله تعالى بما يكون سبباً في معصيته، فالتقرب إلى الله جل شأنه لا يكون إلا بالطاعة لا بالمعصية، إذ كيف يُطْلَبُ الْقُرْبُ بما هو سبب للبعد؟

قوله: (فكيف يمكن التقرب به): الاستفهام هنا إنكاري، والضمير في «به» يعود إلى «التقرب بالمعصية».

قوله: (وقيامه وقعوده في الدار فعلٌ هو عاص به؟): الضمائر في «قيامه»، وفي «قعوده» و«هو» تعود إلى «الغاصب»، والضمير في «به» يعود إلى «الفعل»، فهذا الفعل وقع معصية، لأنه تصرُّف في ملك الغير بسبب غير مشروع، والجملة هنا حالية، إذ المعنى: «كيف تكون صلاته قربة لله

فَكَيْفَ يَكُونُ مُتَقَرِّباً بِمَا هُوَ عَاصٍ بِهِ؟ وَهَذَا مُحَالٌ.

تعالى والحال أن قيامه وقعوده في الدار فعلٌ هو عاصٍ به؟».

قوله: (فكيف يكون متقرباً بما هو عاص به؟): أي: كيف تقع المعصية قربة؟ فهذا استفهام إنكاري مؤداه الاستغراب والاستبعاد، و«ما» في «بما» موصولية بمعنى «الذي»، والضمير «هو» يعود إلى «الغاصب»، والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن الفعل وهو الغصب.

قوله: (وهذا محال): اسم الإشارة هنا يعود إلى «التقرب بالمعصية»، و«محال» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «وهذا شيء محال»، ووجه كونه محالاً: أنَّ المعصية سبب للبعد، فيستحيل أن تكون سبباً للقرب.

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: أن النهي إذا أخل بشرط العبادة أفسدها بالإجماع، كمن صلى محدثاً فإن صلاته فاسدة لنهيه عن قربان الصلاة من غير طهارة، وكذلك يقال فيمن صلى في الدار المغصوبة بأن صلاته فاسدة، لكونه منهياً عن أداء الصلاة وهو متلبس بهذه الحال، والنهي لا يقتضي الصحة، بل يقتضي فساد المنهي عنه وبطلانه.

الوجه الثاني: أن نية التقرب إلى الله عزَّ وجلَّ بالصلاة شرط لصحتها، والتقرب بالمعصية محال، فكيف يمكن التقرب بهذه الصلاة وقيام الغاصب في الدار وسائر حركاته فِعْل هو عاصٍ به؟ فكيف يكون متقرباً بما كان عاصياً به؟.

والمعنى: أن الغصب تصرف في ملك الغير بقيام وقعود وركوع وسجود بغير إذنه وذلك منهي عنه، فيكون التلبس به معصية، والصلاة يُشترط فيها نية التقرب إلى الله تبارك وتعالى، وإحداث الصلاة في موضع الغصب منافٍ لهذا الشرط، لاستحالة حصول القربة بالمعصية، وإذا انتفى الشرط فسد المشروط، فلا يقع صحيحاً مجزئاً.

وكأنهم أرادوا بهذا الجواب أن يقولوا لمصحِّحي الصلاة في الدار

....

المغصوبة: إنّ ما تمسكتم به من قياس تلك الصلاة على العبد في طاعته لسيده بخياطة الثوب الذي أمره بخياطته، وعصيانه له بدخول الدار التي نهاه عن دخولها، وكذلك قياسها على الرامي القاصد قتل الكافر فقتله وقتل مسلماً معه خطأ بنفس السهم الذي رماه في استحقاق السَّلَب له ووجوب الدية عليه، هو قياس مع الفارق، ووجه الفرق: أن في مسألة العبد جهتين: جهة تعلَّق بها الأمر، وهي الخياطة، وجهة تعلق بها النهي، وهي دخول الدار غير المرغوب في دخولها من قِبل السيد، وكذلك بالنسبة لمسألة الرامي فيها جهتان: جهة رمي الكافر، وجهة قتل المسلم، ولكل جهة منهما حكم خاص.

أما مسألة «الصلاة في الدار المغصوبة»، فالجهة فيها متحدة لا متعددة، وهي «عين الصلاة»، والأمر والنهي كلاهما متعلقان بها وحدها، لأن الله تبارك وتعالى أمر بأدائها بعينها على الوجه الشرعي، ونهى عن أدائها بعينها على خلاف الوجه الشرعي، ومن ذلك إقامتها في الدار المغصوبة.

وإذا تحقق الفرق بين المقيس والمقيس عليه كان القياس باطلاً، ولزم من ذلك عدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة.

والمصنِّف رحمه الله تعالى يميل في مسألة «الصلاة في الدار المغصوبة» إلى الرواية الأولى المنقولة عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى، وهي عدم صحة تلك الصلاة، وإلى تأييد من اختار هذه الرواية، واتضح ذلك من خلال ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: تقديمه في الذكر للرواية الأولى التي مقتضاها عدم صحة تلك الصلاة، على الرواية الثانية التي مفادها إثبات صحتها.

وهذا التقديم إشارة منه رحمه الله تعالى إلى أن الرواية الأولى هي المختارة عنده.

وَقَدْ غَلِطَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ إِجْمَاعاً، لِأَنَّ السَّلَفَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ ....

الوجه الثاني: إيراده مناقشة أصحاب الرواية الأولى لأدلة أصحاب الرواية الثانية، وإهماله إيراد مناقشة أصحاب الرواية الثانية لأدلة أصحاب الرواية الأولى، وهذا يدل على انتصاره لأصحاب الرواية الأولى دون الثانية.

الوجه الثالث: ما ذكره هنا، وهو تغليطه لمن زعم بأن السلف رضي الله تعالى عنهم مجمعون على عدم مطالبة مَنْ تاب من الظَّلْمة بقضاء الصلوات التي أدوها في الأماكن التي اغتصبوها من الناس عنوة، مما يدل في زعمهم على أن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة.

ومن هذا يتضح سر إيراد الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى لهذا الإجماع المزعوم، وتغليط مَنْ عوَّل عليه واستند إليه في القول بصحة تلك الصلاة.

قوله: (وقد غلط): «الْغَلَطُ» في اللغة: هو «كل شيء يَعْيَا الإنسانُ عن جهة صوابه من غير تَعَمُّد»[(١)].

وعليه يكون الغلط هنا بمعنى مجانبة الصواب في القول.

قوله: (من زعم أن في هذه المسألة إجماعاً): «الزَّعْمُ» في اللغة بمعنى «الظن، والكذب»[(٢)]. وعليه يكون معنى «مَنْ زَعَمَ»: مَنْ ظَنَّ متوهِّماً.

واسم الإشارة في قوله: «هذه المسألة» يعود إلى «الصلاة في الدار المغصوبة» التي هي محل الخلاف.

قوله: (لأن السلف رضي الله عنهم): الأصل في «السلف» هنا أنه مضاف إليه لمضاف محذوف، تقديره: «علماء السلف»، وقد سبق التعريف بالمراد بالسلف[(٣)]. وجملة «رضي الله عنهم» دعائية.

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٣٦٣. (٢) انظر: المرجع السابق ١٢/ ٢٦٤.

(٣) انظر ص(٧٩).

لَمْ يَكُونُوا يَأْمُرُونَ مَنْ تَابَ مِنَ الظَّلَمَةِ بِقَضَاءِ الصَّلَوَاتِ فِي أَمَاكِنِ الْغَصْبِ، إِذْ هَذَا جَهْلٌ بِحَقِيْقَةِ الإِجْمَاعِ، فَإِنَّ حَقِيْقَتَهُ الاتِّفَاقُ مِنْ عُلَمَاءِ أَهْلِ الْعَصْرِ، ....

قوله: (لم يكونوا يأمرون من تاب من الظلمة): المراد بالظلمة هنا: مَنْ ضَعُفَ لديه الوازع الديني من الولاة والحكام، ومَنْ نحا نحوهم من أهل التجبُّر والطغيان.

قوله: (بقضاء الصلوات في أماكن الغصب): المراد بأماكن الغصب: المواضع التي استولى عليها أرباب السلطة وأصحاب النفوذ من أيدي الناس قهراً وظلماً.

والمعنى المراد من هذا الزعم: أن علماء السلف من صحابة رضي الله تعالى عنهم، وتابعين رحمهم الله تعالى لم يؤثر عنهم أنهم كانوا يطالبون الظلمة التائبين بقضاء الصلوات التي كانوا يؤدونها في الأماكن التي اغتصبوها، وذاك دليل على صحة تلك الصلاة، إذ لو لم تكن صحيحة لطالبوهم بقضائها.

قوله: (إذ هذا جهل بحقيقة الإجماع): تعليل لوصف مَنْ زعم هذا الإجماع بالغلط، واسم الإشارة «هذا» يعود إلى الزعم «بعدم أمْر السلف مَنْ تاب من الظلمة بقضاء الصلوات»، والمراد بحقيقة الإجماع هنا: طريقه الشرعي الذي يثبت به، وهو اتفاق أهل الحل والعقد من علماء الأمة.

قوله: (فإن حقيقته الاتفاق من علماء أهل العصر): الضمير في «حقيقته» يعود إلى «الإجماع»، وهذه الحقيقة وهي «الاتفاق من علماء العصر» متقررة لغة واصطلاحاً، تواطأ عليها علماء اللغة[١]، كما تواطأ عليها علماء الأصول[٢].

---

(١) انظر: القاموس المحيط ٣/ ١٥، تاج العروس ٥/ ٣٠٧، معجم مقاييس اللغة ١/ ٤٧٩.

(٢) انظر: المحصول ٢/ ١/ ٢٠، البلبل ص١٢٨، إرشاد الفحول ص٧١، المستصفى ١/ ٧٣، جمع الجوامع ١/ ١٧٧.

وَعَدَمُ النَّقْلِ عَنْهُمْ لَيْسَ بِنَقْلِ الاتِّفَاقِ، وَلَوْ نُقِلَ عَنْهُمْ أَنَّهُمْ سَكَتُوا فَيَحْتَاجُ إِلَى أَنَّهُ اشْتَهَرَ فِيمَا بَيْنَهُمْ كُلِّهِمْ الْقَوْلُ بِنَفْيِ وَجُوبِ الْقَضَاءِ فَلَمْ يُنْكِرُوهُ، فَيَكُونُ حِينَئِذٍ فِيْهِ اخْتِلَافٌ: هَلْ هُوَ إِجْمَاعٌ أَمْ لَا؟ ....

قوله: (وعدم النقل عنهم ليس بنقل الاتفاق): الضمير في «عنهم» يعود إلى «علماء العصر»، والمراد بهم هنا علماء السلف.

والمراد هنا: أنّ السلف لم يُفتوا أحداً من الظلمة بصحة صلاته في الأماكن المغصوبة، بل إنهم أفتوا ببطلانها ولزوم إعادتها، فهذا هو موقفهم من هذه المسألة، وعدم نَقْل هذا الموقف عنهم لا ينفي وجوده، فلا يُفْهَمُ من عدم نَقْل هذا الموقف عنهم حصول الاتفاق منهم على صحة الصلاة في الدار المغصوبة، إذ الاتفاق لا يثبت بمثل هذا الطريق، لأنه استدلال بالعدم على قضية لا يمكن إثباتها إلا بالوجود المتيقَّن.

قوله: (ولو نقل عنهم أنهم سكتوا): الضميران في «عنهم» وفي «أنهم» يعودان إلى «علماء السلف»، والمراد بالسكوت هنا عدم الإنكار على مَنْ أفتى منهم بصحة الصلاة في الدار المغصوبة، وعدم المطالبة بالقضاء.

قوله: (فيحتاج إلى أنه اشتهر فيما بينهم كلهم القول بنفي وجوب القضاء فلم ينكروه): أي «يحتاج نَقْلُ السكوت عنهم»، والضمير في «أنه» ضمير الشأن، والتقدير: «الشأن أنَّ نَقْلَ سكوتهم يحتاج من أجل أن يكون حجة يصح الاعتماد عليها إلى أن يشتهر بينهم القول بنفي وجوب القضاء فلا ينكرونه»، والضمير في «بينهم» يعود إلى: «السلف»، والضمير «الهاء» في «فلم ينكروه» يعود إلى «القول بنفي وجوب القضاء»، والمراد بالقضاء المنفي هنا هو قضاء الصلاة المؤدَّاة في الدار المغصوبة.

قوله: (فيكون حينئذٍ فيه اختلاف: هل هو إجماع أم لا؟): التنوين في «حينئذٍ» تنوين عوض عن محذوف، تقديره: «فيكون ذلك القول المنتشر بين علماء السلف كلهم حين عدم الإنكار فيه اختلاف»، وموضع الاختلاف هنا هو إطلاق اسم الإجماع على القول المنتشر بين جميع أهل العصر من

عَلَى مَا سَنَذْكُرُهُ فِي مَوْضِعِهِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

العلماء من غير نكير له: هل يُسمَّى هذا القول الذي لم يخالفه أحد إجماعاً، أو أنه لا يسمى إجماعاً؟.

والمراد من هذه العبارة وهي قول المؤلف رحمه الله تعالى: «ولو نُقِل عنهم أنهم سكتوا فيحتاج إلى أنه اشتهر فيما بينهم كلهم القول بنفي وجوب القضاء فلم ينكروه، فيكون حينئذ فيه اختلاف هل هو إجماع أم لا؟»:

أي: لو سلمنا بأن واحداً من علماء السلف رضي الله تعالى عنهم أفتى بالقول بعدم وجوب القضاء وأن الصلاة في الأماكن المغصوبة صحيحة، فإنَّ هذا القول من أجل أن يكون مُعَوَّلاً عليه في الاحتجاج يحتاج من ناقله إلى أن يبرهن على أنه قد انتشر بين جميع علماء السلف فاتفقوا على السكوت عن مخالفته وإنكاره، ثم إنه لو أقام هذا البرهان فإنّ الخلاف قائم بين الأصوليين في تسمية القول المنتشر من غير أن ينكره أحد إجماعاً، وإذا كان القول مع انتشاره ووجود الموافقة الضمنية عليه لا يسمى إجماعاً عند بعض الأصوليين، فكيف يصح نسبة القول الذي لم يثبت انتشاره إلى الإجماع؟ لا شك أنّ هذا أولى بعدم إطلاق اسم الإجماع عليه.

قوله: (على ما سنذكره): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، والضمير «الهاء» عائد جملة الصلة، والتعبير بعلى هنا في قوله: «على ما سنذكره» يُراد به ما يدل على المطابقة، فكأنه قال: «طبقاً لما سنذكره»، أو «وَفْقاً لما سنذكره».

قوله: (في موضعه): الضمير في «موضعه» يعود إلى «الاختلاف في القول المنتشر من غير نكير هل يسمى إجماعاً، أو لا يسمى إجماعاً؟» والموضع المشار إليه هنا هو «مبحث الإجماع» في مسألة: «إذا قال بعض الصحابة قولاً فانتشر في بقية الصحابة فسكتوا: هل يكون إجماعاً، أو يكون حجة، أو لا يكون حجة ولا إجماعاً؟».

....

ومناقشة المؤلف رحمه الله تعالى لدعوى الإجماع المزعوم هنا يمكن اختصارها في أربعة وجوه:

الوجه الأول: لم يثبت عن أحد من علماء السلف رضي الله تعالى عنهم القول بصحة الصلاة في الأماكن المغصوبة، بل موقفهم من ذلك هو القول ببطلانها والمطالبة بإعادتها، لما تقرر عندهم أنَّ النهي يقتضي فساد المنهي عنه.

الوجه الثاني: عدم نَقْل ذلك الموقف عنهم لا يدل على انتفاء وجوده.

الوجه الثالث: سلَّمنا جدلاً أنَّ أحداً من علماء السلف رضي الله تعالى عنهم أفتى بالقول بصحة تلك الصلاة وعدم وجوب إعادتها، إلا أنّ هذا القول لا يكون ناهضاً للاحتجاج به إلا بعد انتشاره بين بقية علماء العصر فلم ينكره أحد منهم.

الوجه الرابع: أن القول مع انتشاره من غير إنكار محل خلاف بين علماء الأصول من جهة تسميته إجماعاً، فكيف الشأن بما لم ينتشر ولم يشتهر من الأقوال؟ لا شك أنه أولى بعدم تسميته إجماعاً.

وإذا تقرر ذلك فإنّ ما ادعوه إجماعاً ليس من الإجماع في شيء، بل هو ظن وتوهُّم.

(فصل)

مُصَحِّحُو الصَّلَاةِ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ قَسَّمُوا النَّهْيَ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ:
الْأَوَّلُ: مَا يَرْجِعُ إِلَى ذَاتِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ، ....

بعد أنْ ذكر المؤلف رحمه الله تعالى الخلاف في مسألة «الصلاة في الدار المغصوبة»، وأن العلماء انقسموا في ذلك فريقين: فريق ذهب إلى عدم صحتها، وفريق ذهب إلى صحتها، ذكر هنا موقف المصحِّحين لتلك الصلاة من اقتضاء النهي الفساد وعدمه، من خلال الأقسام الثلاثة التي سيتكلم عنها.

قوله: (**مصححو الصلاة في الدار المغصوبة**): المراد بهم أصحاب الرواية الثانية المنقولة عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى من الحنابلة، ومن وافقهم من الحنفية(١)، والمالكية(٢)، والشافعية(٣)، رحمهم الله تعالى جميعاً.

قوله: (**قسموا النهي ثلاثة أقسام**): وهي: ما يعود إلى المنهي عنه باعتبار ذاته، وما يعود إلى المنهي عنه باعتبار وصفه، وما يعود إلى المنهي عنه باعتبار أمر خارجي.

قوله: (**الأول**): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القسم الأول».

قوله: (**ما يرجع إلى ذات المنهي عنه**): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «الراجع إلى ذات المنهي عنه».

والمراد بالمنهي عنه هو «الفعل»، والناهي هو الشارع، والمنهي هو المكلف المخاطب بخطاب النهي.

---

(١) انظر: فواتح الرحموت ١/ ١٠٦.
(٢) انظر: منتهى الوصول والأمل ص٣٧.
(٣) انظر: المستصفى ١/ ٧٧.

فَيُضَادُّ وُجُوبَهُ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾، وَإِلَى مَا لَا يَرْجِعُ إِلَى ذَاتِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ، فَلَا يُضَادُّ وُجُوبَهُ، مِثْلُ قَوْلِهِ: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ مع قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: (**لَا تَلْبِسُوا الْحَرِيرَ**)، ....

والمعنى: أن النهي في هذا القسم متوجِّه إلى المنهي عنه بذاته وعينه، وليس إلى وصفه، أو إلى أمر خارج عن ذاته.

قوله: (فيضاد وجوبه): الضمير في «وجوبه» يعود إلى «المنهي عنه»، والمعنى: يكون مقتضى هذا النهي التحريم المضاد للوجوب، ولا يمكن أن يكون المنهي عنه لذاته واجباً، إذ لو كان واجباً لأفضى إلى أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة محرماً واجباً، وهذا تناقض وتضاد فلا يجوز.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾) [الإسراء: ٣٢]: الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، وهذا مثال توضيحي لما كان النهي فيه عائداً إلى ذاته، فالله تبارك وتعالى في هذه الآية الكريمة نهى عن قُرْبان الزنا، والنهي مراد به ذات القربان، فيكون محرماً لعينه، ولا يمكن أن يكون واجباً، إذ لو كان واجباً لكان مقتضى الخطاب: «لا تقربوا الزنا وهو واجب عليكم»، وهذا محال لأنه جَمْع بين المتضادين من جهة واحدة.

قوله: (وإلى ما لا يرجع إلى ذات المنهي عنه): معطوف بالواو على قوله: «ما يرجع إلى ذات المنهي عنه»، و«ما» موصولية بمعنى «الذي»، وهذا هو القسم الثاني من أقسام النهي، والمراد هنا: النهي لأمر خارج عن ذات المنهي عنه.

قوله: (فلا يضاد وجوبه): أي لا يتعارض مع الوجوب، لكون ذلك النهي خارجاً عن ذات المنهي عنه، فتكون الذات واجبة، ويتعلق التحريم بالشيء الخارج عنها.

قوله: (مثل قوله: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾): أي مثل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الإسراء: ٧٨]، فإنه أمر يقتضي وجوب إقامة الصلاة.

قوله: (مع قول النبي ﷺ: «لا تلبسوا الحرير»): أي بالمقارنة مع قول

وَلَمْ يَتَعَرَّضْ فِي النَّهْيِ لِلصَّلَاةِ، فَإِذَا صَلَّى فِي ثَوْبِ حَرِيرٍ أَتَى بِالْمَطْلُوبِ وَالْمَكْرُوهِ جَمِيعاً، الْقِسْمُ الثَّالِثُ: أَنْ يَعُودَ النَّهْيُ إِلَى وَصْفِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ دُونَ أَصْلِهِ؛ كَقَوْلِهِ: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ مَعَ قَوْلِهِ: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾،

النبي ﷺ: **(لا تلبسوا الحرير)**[1]، فإنه نَهْيٌ عن هذا النوع من اللباس، والنهي يقتضي التحريم، إلا أن هذا النهي لفعل خارج عن ذات الصلاة فلا يضاد وجوبها، فتبقى واجبة في حالة لبس المصلي ثوب الحرير.

قوله: (ولم يتعرض في النهي للصلاة): أي أن النبي ﷺ حين نَهَى عن لبس الحرير كان نهيه مطلقاً، ولم يقيده بحال الصلاة، إذ لم يقل عليه الصلاة والسلام: (لا تلبسوا الحرير في الصلاة)، أو: (لا تصلوا في لباس الحرير)، فلو قيَّد عليه الصلاة والسلام نهيه بحال الصلاة لكان مضاداً للوجوب، لرجوعه إلى ذات المنهي عنه.

قوله: (فإذا صلى في ثوب حرير أتى بالمطلوب والمكروه جميعاً): أي إذا جَمَعَ مَنْ سمع هذا النهي بين الصلاة ولبس ثوب الحرير كان ذلك الجمع ممكناً لا استحالة فيه لعدم التناقض والتضاد، وحيئنذ يكون قد أتى بالمطلوب وهو فِعْل الصلاة ويكون مثاباً عليه طائعاً به، وأتى بالمكروه ـ أي كراهة تحريم ـ ويكون معاقَباً عليه عاصياً به.

وإنما كان هذا الجمع ممكناً، لأن المتضادين لم يَرِدا على جهة واحدة، بل على جهتين مختلفتين.

قوله: (القسم الثالث): أي من أقسام النهي عند مصححي الصلاة في الدار المغصوبة.

قوله: (أن يعود النهي إلى وصف المنهي عنه دون أصله): المراد

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب «اللباس والزينة»، باب «تحريم الذهب والحرير على الرجال» عن حذيفة رضي الله تعالى عنه. (صحيح مسلم بشرح النووي ١٤/ ٣٧).

وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (دَعِي الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكِ)، وَنَهْيِهِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْمَقْبَرَةِ وَقَارِعَةِ الطَّرِيقِ وَالْأَمَاكِنِ السَّبْعَةِ، ....

بالوصف نَعْتُ الذات، والمراد بالأصل الفعل الثابت بالدليل الشرعي، وذلك كالصلاة فهي فِعْل ثبت أصالةً بالدليل الشرعي المطالِب بإقامتها، كما مثَّل المؤلف رحمه الله تعالى لذلك بقول الله سبحانه: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، فالنهي ليس متوجهاً إلى ذات الصلاة لأنها أصل مشروع هو متعلَّق الأمر لا متعلق النهي، وإنما يتوجه النهي إلى وصف ذلك الأصل، كقربان الصلاة حال السكر، أو بغير طهارة، فإنّ الصلاة حينئذ توصف بأنها مُقامة حال السكر، ومقامة حال الحدث، فيتوجه النهي إلى هذا الوصف، فيقال: «لا تصل وأنت سكران»، أو: «لا تصل وأنت مُحْدِث»، كما مثَّل المؤلف رحمه الله تعالى لذلك بقوله سبحانه: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟﴾ [النساء: ٤٣].

ومِثْلُ ذلك يقال في الصلاة حال الحيض، فإنَّ النهي يتوجَّه إلى الوصف وهو الحيض، لا إلى الأصل وهو الصلاة، كما مثّل المؤلف رحمه الله تعالى لذلك بقول النبي ﷺ للصحابية الجليلة فاطمة بنت أبي حُبَيْش رضي الله تعالى عنها: **(دعي الصلاة أيام أقرائك)**[١].

قوله: (ونهيه عن الصلاة في المقبرة وقارعة الطريق والأماكن السبعة): أي نَهْيُ النبي ﷺ عن الصلاة في المقبرة، كما أخرج أبو داود رحمه الله تعالى ذلك من حديث الصحابي الجليل علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه قال: (إن حبيبي ﷺ نهاني أن أصلي في المقبرة)[٢].

وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن الصلاة في قارعة الطريق، كما دل على ذلك حديث ابن عِمْران رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ: (نَهى

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب «الطهارة»، باب «في المرأة تستحاض» ١/ ١٩١.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب «الصلاة»، باب «في المواضع التي لا تجوز فيها الصلاة» (سنن أبي داود ١/ ٣٢٩).

وَنَهْيِهِ عَنْهَا فِي الْأَوْقَاتِ الْخَمْسَةِ.

عن الصلاة في قارعة الطريق)[١].

وقارعة الطريق هي: وَسَطُهُ وأَعْلاه[٢].

وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن الصلاة في الأماكن السبعة، وهي ما دل عليها حديث ابن عِمْران رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ: (نهى أن يُصَلَّى في سبعة مواطن: في المزبلة، والمجزرة، والمقبرة، وقارعة الطريق، وفي الحمام، ومعاطن الإبل، وفوق ظهر بيت الله)[٣].

فكل ذلك نَهْيٌ عن الوصف، وهو إيقاع الصلاة في الأماكن المذكورة، وليس نهياً عن ذات الأصل، وهو الصلاة، إذ الصلاة متعلَّق الأمر لا النهي.

قوله: (والأماكن السبعة): الأولى أن يقول: «وبقية الأماكن السبعة»؛ لأن المقبرة وقارعة الطريق هما من الأماكن السبعة، كما ثبت ذلك في حديث ابن عمران السابق.

قوله: (ونهيه عنها في الأوقات الخمسة): الجملة معطوفة بالواو على قوله: «ونهيه عن الصلاة في المقبرة وقارعة الطريق والأماكن السبعة»، والضمير في «نهيه» يعود إلى «النبي» ﷺ، والضمير في «عنها» يعود إلى «الصلاة»، والمراد بالأوقات الخمسة أوقات النهي، وهي:

١ - من بعد صلاة الفجر حتى تطلع الشمس.

٢ - من طلوع الشمس حتى ترتفع قِيد رمح.

٣ - إذا قام قائم الظهيرة حتى تميل الشمس.

---

(١) أخرجه الترمذي في «أبواب الصلاة»، باب «كراهية ما يصلى إليه». (سنن الترمذي ١/٢١٦).

(٢) انظر: لسان العرب ٨/٢٦٨.

(٣) أخرجه الترمذي في أبواب: «الصلاة»، باب: «ما جاء في كراهية ما يُصلَّى إليه». (انظر: سنن الترمذي ١/٢١٦).

فَأَبُو حَنِيْفَةَ ....

٤ ـ من بعد صلاة العصر حتى تتضيَّف الشمس للغروب.

٥ ـ من بعد تضيُّف الشمس للغروب حتى تغرب[١].

وذلك لما ثبت من حديث الصحابي الجليل عقبة بن عامر رضي الله تعالى عنه قال: (ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن، أو أنْ نَقْبُرَ فيهن موتانا: حين تطلع الشمس بازغةً حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس، وحين تَضَيَّفُ الشمس للغروب حتى تغرب)[٢].

ولما ثبت من حديث الصحابي الجليل عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه: (أن رسول الله ﷺ نهى عن الصلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس، وبعد العصر حتى تغرب الشمس)[٣].

ولما ثبت من حديث الصحابي الجليل أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: (**لا صلاة بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس، ولا صلاة بعد صلاة الفجر حتى تطلع الشمس**)[٤].

فالنهي عن الصلاة في هذه الأوقات الخمسة إنما هو نَهْي عن وَصْفها لا عن ذاتها.

قوله: (فأبو حنيفة): هو إمام الحنفية المعروف المشهور رحمه الله تعالى، وقد سبق التعريف به[٥].

و«الفاء» في قوله: «فأبو» تُسمَّى «فاء الفصيحة»، لإفصاحها عن شرط مقدر، تقديره: «إذا علمتَ أن النهي في هذا القسم يعود إلى وصف المنهي عنه دون أصله فاعلم أن أبا حنيفة».

---

(١) انظر: المغني لابن قدامة ٢/ ٥٢٣.

(٢) أخرجه الإمام مسلم في كتاب: «صلاة المسافرين وقصرها»، باب: «الأوقات التي نُهي عن الصلاة فيها». (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ٦/ ١١٤).

(٣) المرجع السابق ٦/ ١١١.

(٤) المرجع السابق ٦/ ١١٢.

(٥) انظر ص(٤٣).

يُسَمِّي الْمَأْتِيَّ بِهِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ فَاسِداً غَيْرَ بَاطِلٍ، وَعِنْدَنَا: أَنَّ هَذَا مِنَ الْقِسْمِ الأَوَّلِ، وَهُوَ ....

قوله: (يسمي المأتي به على هذا الوجه): المسمِّي هو الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى، و«المأتي به» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الفعل المأتي به»، واسم الإشارة في قوله: «هذا الوجه» يعود إلى القسم الثالث، وهو المنهي عنه لوصفه دون أصله.

قوله: (فاسداً غير باطل): أي أنّ الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى يُطلق على ما كان النهي فيه عائداً إلى الوصف دون الأصل الفساد لا البطلان، فعنده رحمه الله تعالى أن الوصف فاسد لتعلُّق النهي به، والأصل صحيح لتعلق الأمر به، وحينئذ يكون مَنْ فعل شيئاً منهياً عن وصفه، فإنّ الفعل صحيح مع الإثم، جَمْعاً بين مشروعية الأصل وممنوعية الوصف[١].

قوله: (وعندنا): معطوف بالواو على قوله: «فأبو حنيفة»، فكأنه قال: «فعند أبي حنيفة فاسد غير باطل، وعندنا أنه من القسم الأول»، والقسم الأول هو: «ما يرجع النهي فيه إلى ذات المنهي عنه».

والمراد بقوله: «عندنا» أي: معشر الحنابلة[٢].

قوله: (أن هذا): اسم الإشارة يعود إلى «القسم الثالث»، وهو ما كان النهي فيه عائداً إلى الوصف دون الأصل.

قوله: (من القسم الأول): أي أنه ضرب من القسم الأول، وليس قسماً مستقلاً بذاته، بمعنى: أنه يكون باطلاً بجملته أصلاً ووصفاً.

قوله: (وهو): الضمير يعود إلى «كون هذا القسم راجعاً إلى القسم

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٨١، بذل النظر ص١٥٥، التلويح على التوضيح ١/ ٢١٦.

(٢) انظر: العدة ٢/ ٤٣٢، التمهيد ١/ ٣٩٦، القواعد والفوائد الأصولية ص١٩٢، شرح الكوكب المنير ٣/ ٨٤.

قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، فَإِنَّ الْمَكْرُوهَ الصَّلَاةُ فِي زَمَنِ الْحَيْضِ، لَا الْوُقُوعُ فِي الْحَيْضِ مَعَ بَقَاءِ الصَّلَاةِ مَطْلُوبَةً، ....

الأول من أقسام النهي، وهو ما كان النهي فيه عائداً إلى ذات المنهي عنه، وليس قسماً مستقلاً بذاته».

قوله: (قول الشافعي): أي أنّ كون هذا القسم من القسم الأول هو قول الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، فعنده أن المنهي عنه لوصفه دون أصله مقتضٍ للبطلان(١).

وهذا القول هو الذي عليه جمهور الأصوليين(٢).

قوله: (فإن المكروه الصلاة في زمن الحيض): تعليل لكون هذا القسم ليس قسماً مستقلاً بنفسه، بل هو في حقيقته عائد إلى القسم الأول، وهو المنهي عنه لذاته، والمراد بقوله: «المكروه»: الكراهة التحريمية، إذ الصلاة زمن الحيض تحرم لا تجوز.

والمراد هنا: أن النهي عن الصلاة حال الحيض ليس عائداً إلى ذات الصفة وهي الحيض، بل هو عائد إلى الأصل الموصوف وهو الصلاة، فيكون نَهْي الشارع عن الصلاة حال الحيض كالنهي عن «الزنا» في كونه متوجهاً إلى ذات المنهي عنه.

قوله: (لا الوقوع في الحيض مع بقاء الصلاة مطلوبة): «لا» نافية، وهي هنا تفيد عطف ما بعدها على ما قبلها، فيكون المعنى على ذلك: «فإنّ المكروه الصلاة في زمن الحيض، وليس المكروه الوقوع في الحيض مع بقاء الصلاة مطلوبة»، أي: ليس النهي عائداً إلى الوقوع في الحيض، فإن الوقوع

---

(١) انظر: البرهان ١/٢٨٣، المستصفى ٢/٢٥، المنخول ص١٢٦، الإحكام ٢/١٨٨.

(٢) انظر: تيسير التحرير ١/٣٧٦، فواتح الرحموت ١/٣٩٦، الإحكام لابن حزم ٣/٢٧٥، شرح تنقيح الفصول ص١٧٣، مفتاح الوصول ص٣٩، المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/١٣٦، المعتمد ١/١٧٠.

إِذْ لَيْسَ الْوُقُوعُ فِي الْوَقْتِ شَيْئاً مُنْفَصِلاً عَنِ الْإِيْقَاعِ، وَلِذَلِكَ بَطَلَتِ الصَّلَاةُ فِي هَذِهِ الْمَوَاضِعِ كُلِّهَا.

في الحيض لا اختيار للمرأة فيه حتى يتوجَّه النهي إليه، ولو كان النهي متوجهاً إليه دون الصلاة لبقيت الصلاة مطلوبة في هذه الحال، وحينئذ يسوغ لمجتهد من العلماء أنْ يفتي بصحة الصلاة زمن الحيض، وحيث ثبت أنه لا يسوغ له ذلك لانعقاد الإجماع على عدم صحة الصلاة حال الحيض، دلَّ على أن النهي ليس لذات الصفة، بل لذات الموصوف بها وهو الأصل.

قوله: (**إذ ليس الوقوع في الوقت شيئاً منفصلاً عن الإيقاع**): تعليل لقوله: «فإن المكروه الصلاة في زمن الحيض، لا الوقوع في الحيض مع بقاء الصلاة مطلوبة».

ومعنى ذلك: أن الوقوع في الحيض ليس منفصلاً عن وقت إيقاع الصلاة، فالحيض مستغرق لوقت الصلاة دون انفصال، فيكون إيقاع الصلاة مع استمرار الحيض إيقاعاً لما هو منهي عنه، وذلك يقتضي البطلان، فإذا حصل الانفصال بين وقوع الحيض وإيقاع الصلاة بتمام الطهر صحت الصلاة حينئذ.

قوله: (**ولذلك بطلت الصلاة في هذه المواضع كلها**): «اللام» في قوله: «لذلك» هي لام «الأجل»، أي: «ولأجل ذلك»، واسم الإشارة «ذلك» عائد إلى ما سبق تقريره من أنّ النهي هنا متوجه للذات لا للصفة.

والمواضع المشار إليها بقوله: «في هذه المواضع كلها» هي ما تقدم ذِكْره من الصلاة في حال الحيض، وحال السكر، وحال إيقاعها في المقبرة، وقارعة الطريق، وظهر البيت، والمزبلة، والمجزرة، والحمام، ومعاطن الإبل، وكذلك إيقاعها في أوقات النهي الخمسة، فإن الصلاة باطلة في جميع هذه المواضع، وبطلان الصلاة في هذه المواضع كلها دليل على أن النهي توجه إليها، لا إلى صفاتها، إذ لو كان النهي متوجهاً إلى صفاتها لبقيت الصلاة صحيحة.

(فصل)

الْأَمْرُ بالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ ضِدِّه مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى، فَأَمّا الصِّيْغَةُ فَلَا، فَإِنَّ قَوْلَهُ: «قُمْ» غَيْرُ قَوْلِهِ: «لَا تَقْعُدْ»، وَإِنَّمَا النَّظَرُ فِي الْمَعْنَى، وَهُوَ

قوله: (والأمر بالشيء نهي عن ضده): الضمير في «ضده» يعود إلى «الشيء»، وهو المأمور به.

والمعنى المراد هنا: أن الأمر يقتضي النهي عن التلبس بأي ضد من أضداده، فإذا قال الله تعالى: ﴿حَـٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، اقتضى ذلك الأمرُ النهيَ عن الإهمال في إقامة تلك الصلوات، فيكون مؤدَّى هذا الأمر: «لا تهملوا الصلوات، ولا تتكاسلوا عنها»، وذلك أن من لازم امتثال الأمر الانفصال عن كل ما يعيق حصول ذلك الامتثال في الواقع، وبناءً على هذا فما من أمر من الأوامر إلا وهو مستلزم النهي عما يضاده.

قوله: (من حيث المعنى، فأما الصيغة فلا، فإن قوله: قم، غير قوله: لا تقعد): أي إذا تقرر أن الأمر يقتضي النهي عن ضده، فليس ذلك الاقتضاء من جهة الصيغة، وهي: «افعل»، فإن هذه الصيغة من جهة الوضع اللغوي لا تدل إلا على الأمر فقط، ولا دلالة فيها على النهي لكونه ذا صيغة أخرى تخصه وتدل عليه، وهي: «لا تفعل»، وهذا هو الذي أراده المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: (فإن قوله: «قم» غير قوله: «لا تقعد»)، فإن «قم» معبَّر عنه بصيغة «افعل» وهي للأمر خاصة، و«لا تقعد» معبَّر عنها بصيغة «لا تفعل» وهي للنهي خاصة، فهما صيغتان مختلفتان لا تتناول إحداهما الأخرى من جهة النظر إلى اللفظ المجرد.

وإذا كان الأمر لا يقتضي النهي عن ضده بالصيغة، فإنه يقتضيه بالمعنى، وهو ما يُعَبَّرُ عنه باللزوم، إذ الأمر مستلزم النهي.

قوله: (وإنما النظر في المعنى): معطوف بالواو على قوله: «أما الصيغة فلا»، و«إنما» تفيد الحصر، والمراد بالنظر هنا «محل البحث»،

أَنَّ طَلَبَ الْقِيَامِ هَلْ هُوَ بِعَيْنِهِ طَلَبُ تَرْكِ الْقُعُودِ، أَوْ لَا؟ فَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ: لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنْ ضِدِّهِ، لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ عَيْنُهُ، ....

أي: ليس محل البحث هنا في الصيغة، فإن صيغة الأمر لا تدل إلا عليه فقط، ولا تدل على النهي، وهذا مما لا نزاع فيه، وإنما محل البحث هنا هو المعنى الذي ألجأنا إليه التلازم وهو «أنه لا امتثال إلا بانفصال»، أي: لا يتحقق إيقاع مدلول الأمر إلا بالتخلي عما يمنعه من الأفعال التي تضاده.

قوله: (وهو): أي المعنى.

قوله: (**أنَّ طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود أو لا؟**): هذه الجملة تفسيرية للمعنى الذي يُرَادُ بحثه هنا، فإذا قال قائل: «قم»، فهل هو مساوٍ في المعنى لقوله: «لا تقعد»، بحيث يكون مدلول الأول هو بعينه مدلول الثاني؟ هذا هو محل النظر، لكونه مُتَنَازَعاً فيه.

قوله: (**فقالت المعتزلة**): شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في سَرْد الأقوال في مسألة: «هل الأمر بالشيء نَهْي عن ضده في المعنى؟».

وما ذكره هنا عن جمهور المعتزلة هو المذهب الأول في تلك المسألة.

قوله: (**ليس بنهي عن ضده**): أي: ليس الأمر بالشيء نهي عن ضده، وعليه فالضمير في «ضده» يعود إلى «الشيء» وهو المأمور به، وهذا هو مذهب المعتزلة في هذه المسألة، فعندهم: أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده، قال أبو الحسين البصري المعتزلي: (ذهب قوم إلى أن الأمر بالشيء نَهْي عن ضده، وخالفهم آخرون على ذلك، وإليه ذهب قاضي القضاة وأصحابنا)[1].

قوله: (**لا بمعنى أنه عينه**): «لا» نافية، والضمير في «أنه» يعود إلى:

---

(١) المعتمد ١/ ٩٧.

وَلَا يَتَضَمَّنُهُ، وَلَا يُلَازِمُهُ، إِذْ يُتَصَوَّرُ أَنْ يَأْمُرَ بِالشَّيْءِ مَنْ هُوَ ذَاهِلٌ عَنْ ضِدِّهِ، ....

«الشيء المأمور به»، والضمير في «عينه» يعود إلى: «الشيء المنهي عنه»، أي: «لا بمعنى أن المأمور به عين المنهي عنه»، والمراد بالعين هنا: التطابق بين المأمور به والمنهي عنه، بحيث يدل الأمر على أن المأمور به هو عين المنهي عنه دلالة مطابقة.

قوله: (ولا يتضمنه): أي «ولا بمعنى أنه يتضمنه»، والجملة هنا معطوفة بالواو على قوله: «ولا بمعنى أنه عينه»، والضمير في «يتضمنه» يعود إلى «الشيء المنهي عنه»، والمعنى: «أن المأمور به لا يتضمن المنهي عنه»، وهذا يدل على أن الأمر لا يقتضي النهي بدلالة التضمن.

قوله: (ولا يلازمه): معطوف بالواو على قوله: «لا بمعنى أنه عينه ولا يتضمنه»، فيكون تقدير الكلام هنا: «ولا بمعنى أنه يلازمه»، والضمير في «يلازمه» يعود إلى «الشيء المنهي عنه»، والمعنى: «أن المأمور به لا يستلزم المنهي عنه»، وهذا يدل على أن الأمر لا يقتضي النهي بدلالة الالتزام.

وعليه فإن المذهب عند جمهور المعتزلة: أن الأمر لا يقتضي النهي مطلقاً: لا بدلالة المطابقة، ولا بدلالة التضمن، ولا بدلالة الالتزام.

قوله: (إذ): أداة تعليل لكون الأمر عند جمهور المعتزلة ليس مقتضياً النهي بأية دلالة من الدلالات الثلاث لا تطابقاً، ولا تضمناً، ولا تلازماً.

قوله: (يتصور أن يأمر بالشيء من هو ذاهل عن ضده): الفعل «يُتَصَوَّر» مبني للمجهول، والمتصوِّر هو العاقل، و«التصوُّر» في حقيقته مشتق من «الصُّورة»، وذلك أنّ العاقل يرسم في ذهنه صورة لكل حدث قبل مشاهدته في الواقع الذي جرى فيه، ثم يطبقه على الواقع المشاهد، فإنْ كان الواقع موافقاً لتصوره سُمِّي ذلك التصور تصديقاً، وإنْ كان الواقع مخالفاً له سُمِّي ذلك التصور وَهْماً وتَخْييلاً وضَرْباً من الظنون الكاذبة.

فَكَيْفَ يَكُونُ طَالِباً لِمَا هُوَ ذَاهِلٌ عَنْهُ؟ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَاهِلاً عَنْهُ فَلَا يَكُونُ طَالِباً لَهُ إِلَّا ....

والمراد بالتصور هنا «الجواز العقلي»، بمعنى: أن العقل لا يحيل أن يكون الآمر بالشيء ذاهلاً عن ضده، أي: أنْ يُصْدِرَ أمره لغيره مريداً إيقاعه منه مع غفلته عن أضداد هذا الأمر.

قوله: (فكيف يكون طالباً لما هو ذاهل عنه؟): «كيف» أداة استفهام، ونوع الاستفهام هنا إنكاري يفيد التعجب والاستغراب، واسم «يكون» مضمر، تقديره: «الآمر»، أي: «فكيف يكون الآمر طالباً لما هو ذاهل عنه؟»، والمذكور هنا إنما هو نتيجة لمقدمة الدليل السابقة، إذ المعنى: إذا جاز عقلاً حدوث الأمر من الغافل عن أضداده، فكيف يكون طالباً لما هو ذاهل عنه؟»، و«ما» في قوله: «لما هو» موصولية بمعنى «الذي»، والضمير «هو » يعود إلى «الآمر»، والضمير في «عنه» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن «الشيء المضاد».

والمعنى المراد هنا: أن القصد تابع للعلم، ومَنْ جهل شيئاً كيف يتوجَّه قصده إليه؟

وحيث جاز عقلاً صدور الأمر من الذاهل عن الضد له، دل ذلك على أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده.

وهذا هو الدليل الأول للمعتزلة على مذهبهم في هذه المسألة.

قوله: (فإن لم يكن ذاهلاً عنه): اسم «يكون» مضمر، تقديره: «الآمر»، أي: «فإن لم يكن الآمر ذاهلاً»، والضمير في «عنه» يعود إلى «الضد».

قوله: (فلا يكون طالباً له): «لا» نافية، واسم «يكون» مضمر، تقديره: «الآمر»، والضمير في «له» يعود إلى «الضد».

قوله: (إلا): أداة استثناء، وهي مع «لا» في قوله: «فلا يكون» تفيد الحصر.

مِنْ حَيْثُ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ فِعْلُ الْمَأْمُورِ بِهِ إِلَّا بِتَرْكِ ضِدِّهِ، فَيَكُونُ تَرْكُهُ ذَرِيعَةً بِحُكْمِ الضَّرُورَةِ لَا بِحُكْمِ ارْتِبَاطِ الطَّلَبِ بِهِ، حَتَّى لَوْ تَصَوَّرَ مَثَلاً الْجَمْعَ بَيْنَ الضِّدَّيْنِ فَفَعَلَ كَانَ مُمْتَثِلاً، ....

قوله: (من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك ضده): أي «من حيث يعلم الآمر»، والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، أي: «من حيث يعلم أن شأن المأمور به عدم فعله إلا بترك ضده»، والضمير في «ضده» يعود إلى «المأمور به».

والمعنى المراد هنا: أن المتفطِّن للضد وليس ذاهلاً عنه لا يكون مستحضراً طلبه حين صدور أمره إلا لعلمه بأنه يستحيل فِعْل المأمور به من غير ترك التلبس بضده.

قوله: (فيكون تركه ذريعة بحكم الضرورة لا بحكم ارتباط الطلب به): الضمير في «تركه» يعود إلى: «الضد»، و«الذريعة» هي «الوسيلة، والْوَصْلَةُ إلى الشيء»[1]، والمراد بالضرورة هنا استحالة فعل المأمور به من غير تَرْك ضده، فتلك الاستحالة هي الملجئة لطلب ترك الضد، والضمير في «به» يعود إلى «الضد»، والمعنى: أن الطلب لم يرتبط بترك الضد لذاته، وإنما لكونه وسيلة إلى فعل المأمور به، فهو بهذا مطلوب لغيره لا لذاته.

قوله: (حتى لو تصور مثلاً الجمع بين الضدين ففعل كان ممتثلاً): أي حتى لو تَصَوَّر المأمور من الأمر اجتماع الضدين ففعل المأمور به كان ممتثلاً، وذلك: أن الأمر متناول شيئين، أحدهما: طَلَبُ فعل المأمور به، وثانيهما: طلب ترك الضد، وهما طلبان متضادان، والمأمور لا يكون ممتثلاً إلا إذا جمع بين هذين الطلبين المتضادين في وقت واحد، كالمأمور بالقيام فقام، فإنه بقيامه هذا حقَّق الطلب الأول حيث فَعَلَ المأمور به، وبتخلِّيه عما يمنع القيام من القعود والاضطجاع حقَّق الطلب الثاني حيث تَرَك الضد.

---

(١) انظر: لسان العرب ٨/ ٩٦.

فَيَكُونُ مِنْ قَبِيلِ: «مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ وَاجِبٌ» غَيْرَ مَأْمُورٍ بِهِ.

وَقَالَ قَوْمٌ: فِعْلُ الضِّدِّ هُوَ عَيْنُ تَرْكِ ضِدِّهِ الْآخَرِ، ....

وعليه فإنّ تَصَوُّر الجمع بين الضدين هنا غير مانع من الامتثال، لأنه لا استحالة في الجمع بينهما، إذ الثاني تبع للأول بحكم الضرورة، فكان المأمور بالقيام حال الامتثال قائماً وغير قاعد في وقت واحد.

قوله: (فيكون من قبيل «ما لا يتم الواجب إلا به واجب»): أي يكون تَرْكُ الضد من قبيل «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، إذ الواجب وهو فعل المأمور به لا يتحقق إلا بترك ذلك الضد، فكان ترك الضد في الأمر واجباً من هذه الجهة.

قوله: (غير مأمور به): الجملة هنا حالية، أي: «حالة كونه غير مأمور به»، والضمير في: «به» يعود إلى «ترك الضد»، فإنّ تَرْك الضد ـ مع كونه واجباً، لأنه الذريعة لفعل مقتضى الأمر ـ غير مأمور به شرعاً، لأنه تابع غير مقصود لذاته، إذ المقصود بالأمر فِعْل المأمور به من غير الدلالة على ترك الضد، وعليه يكون التلازم بين فِعْل الأمر وتَرْك الضد إنما هو تلازم عقلي لا شرعي، ولذلك لم يتعلّق به الأمر الشرعي فلم يكن مأموراً به.

وهذا هو الدليل الثاني للمعتزلة في إنكارهم أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده، وخلاصة هذا الدليل: أن الآمر إنْ كان عالماً بالأضداد وطلب تركها حين أصدر أمره، فإنّ هذا الطلب ليس ناشئاً من كون الأمر بالشيء نهياً عن ضده، وإنما هو ناشئ من الضرورة الملجئة إليه، وهي استحالة فعل المأمور به من غير ترك ما يضاده.

قوله: (وقال قوم: فعل الضد هو عين ترك ضده الآخر): معطوف بالواو على قوله: «فقالت المعتزلة»، والمراد بالقوم هنا جمهور الأشاعرة، فعندهم: أنَّ فِعْل الضد هو عين ترك ضده الآخر، بمعنى أن فِعْل المأمور به هو بعينه تَرْك المنهي عنه، وإنما قالوا بذلك بناء على معتقدهم في أن

فَالسُّكُونُ عَيْنُ تَرْكِ الْحَرَكَةِ، وَشَغْلُ الْجَوْهَرِ حَيِّزاً عَيْنُ تَفْرِيْغِهِ لِلْحَيِّزِ الْمُنْتَقَلِ عَنْهُ، ....

الكلام معنى قائم بالنفس ليس له حروف، ولا ألفاظ، ولا صِيَغ، وهذا مخالف لمعتقد السلف رضي الله تعالى عنهم.

وقول الأشاعرة هنا هو المذهب الثاني في مسألة: «هل الأمر بالشيء نهي عن ضده؟»

قوله: (فالسكون عين ترك الحركة): «السكون» مبتدأ، و«عين» خبره، والمعنى: إذا أمر الآمر غيره بقوله: «اسْكُنْ» فهو عين قول الناهي: «لا تتحرك»، إذ المُؤَدَّى في الحالين واحد.

قوله: (وشغل الجوهر حيزاً): معطوف على «فالسكون عين الحركة»، و«الشَّغْلُ» مصدر، وهو هنا بمعنى «الإحلال في الشيء»، و«الجوهر» في اللغة هو: «كل حَجَرٍ يُسْتَخْرَج منه شيء يُنْتَفَعُ به»، و«جَوْهَرُ كُلِّ شيء: ما خُلِقَتْ عليه جِبِلَّتُهُ»(١).

والمراد بالجوهر هنا أي جسم من الأجسام، و«الجوهر» مضاف إلى «الشَّغل»، وهو من باب إضافة المصدر إلى فاعله، إذ المعنى: «شَغَل الجوهرُ حَيِّزاً»، و«حَيِّزاً» مفعول به للمصدر الذي سدّ مسد الفعل وهو «شَغْل»، والمراد بالحيز هنا المكان.

قوله: (عين تفريغه للحيز المنتقل عنه): لفظ «عين» خبر لقوله: «وشَغْلُ الجوهر» والضمير في «تفريغه» يعود إلى «الجوهر»، ولفظ «المنتقل» صفة للحيز، والضمير في «عنه» يعود إلى «الحيز»، ومعنى «المنتقل عنه» أي: المتحوَّل عنه إلى غيره.

والمراد بهذا المثال: أن الجسم إذا انتقل من مكان لآخر، فإنه سيشغل في المكان الجديد مساحة مساوية للمساحة التي كان يشغلها في

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/ ١٥٢.

وَالْبُعْدُ مِنَ الْمَغْرِبِ هُوَ الْقُرْبُ مِنَ الْمَشْرِقِ، وَهُوَ بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْمَشْرِقِ قُرْبٌ، وَإِلَى الْمَغْرِبِ بُعْدٌ، ....

مكانه القديم، فتكون المساحة الجديدة هي عين المساحة القديمة التي أصبحت فارغة بخلوها عن ذلك الجسم بسبب انتقاله عنها.

قوله: (**والبعد من المغرب هو القرب من المشرق**): معطوف بالواو على قوله: «فالسكون عين ترك الحركة»، وعلى قوله: «وشغل الجوهر حيزاً عين تفريغه للحيز المنتقل عنه»، والضمير «هو» يعود إلى «البعد».

والمعنى المراد هنا: أن الإنسان كلما ابتعد من المغرب اقترب من المشرق، فيكون قربه من المشرق بحسب ابتعاده من المغرب.

ويلحظ هنا أنهم لم يعبِّروا في هذا المثال بالعين كما عبروا بها في المثالين السابقين، وذلك لأن المقدار في المثالين السابقين متساوٍ، فالسكون في المثال الأول مساوٍ للحركة، والشَّغْل في المثال الثاني حصل فيه التساوي بين المُنْتَقَل عنه والمنتقل إليه، أما في هذا المثال فليست المسافة بين المغرب والمشرق متساوية، بل هي متفاوتة قُرْباً وبُعْداً، فلا يَصْدُقُ على البعد من المغرب أنه عين القرب من المشرق والحالة هذه، ولكن يصدق عليه بأنه ضده، فيكون البعد من المغرب مضاداً للقرب من المشرق.

قوله: (**وهو بالإضافة إلى المشرق قُرب، وإلى المغرب بُعْد**): الضمير «هو» يعود إلى «الْبُعْد»، وهذا البعد متحقق في كلٍّ من المغرب والمشرق، لكنه بدرجة متفاوتة بينهما، فكلما كان الإنسان أدنى من أحدهما كان أكثر قرباً إليه من الآخر، وعليه فإنّ الحكم بالقرب أو البعد من المشرق أو المغرب هو حُكْمٌ نسبي إضافي يختلف باختلاف مسافة ما بينهما، فمن كان بعيداً من المغرب فهو قريب إلى المشرق، ومن كان بعيداً من المشرق فهو قريب إلى المغرب، وكذلك الشأن في «الضد» فإنه إلى حقيقة النهي أقرب منه إلى حقيقة الأمر، لأن حقيقة الأمر الفعل، وحقيقة النهي الترك، والضد

فَإِذاً طَلَبُ السُّكُونِ بِالْإِضَافَةِ إِلَيْهِ أَمْرٌ، وَإِلَى الْحَرَكَةِ نهْيٌ. وَفِي الْجُمْلَةِ: ....

تَرْكٌ لا فِعْلٌ، ولذلك فإنّ نسبة «الضد» إلى الأمر والنهي نسبة إضافية تتفاوت فيهما قُرْباً وبُعْداً، إلا أن كون الضد أقرب إلى النهي منه إلى الأمر ليس مانعاً من أن يكون لازماً لامتثال الأمر، كما أن البُعْد من المغرب لازم للقرب من المشرق.

قوله: (فإذاً طلب السكون بالإضافة إليه أمر، وإلى الحركة نهي): «إذاً» هنا تدل على «الاستنتاج»، والمعنى: «فنتيجة ذلك»، والضمير في «إليه» يعود إلى «السكون»، وقوله: وإلى الحركة نهي» معطوف بالواو على قوله: «بالإضافة إليه»، والمعنى: «وبالإضافة إلى الحركة نهي».

والمراد من ذلك: أن قول الآمر لغيره: اسْكُنْ» هو أَمْر بالإضافة إلى السكون لكونه متعلَّق الأمر، وهو نَهْي بالإضافة إلى الحركة لكونها ضد المأمور به وهو السكون المطلوب.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «فالسكون عين ترك الحركة» إلى قوله: «وإلى الحركة نهي»، هو دليل أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن فِعْل الضد هو عين ترك ضده الآخر، وملخص هذا الدليل: أنّ فِعْل المأمور به هو عين ترك المنهي عنه، فالقيام هو عين ترك القعود، والسكون هو عين ترك الحركة، وهكذا.

قوله: (وفي الجملة): أي: «والجواب الإجمالي عما ذكره المعتزلة في دليلهم» الذي قالوا فيه: إن العقل يتصور أن يكون الآمر ذاهلاً عن أضداد الأمر، فكيف يكون طالباً لما هو ذاهل عنه؟

والمعنى: كيف يكون طالباً ما لم يتجه مراده إليه؟

وذلك أن المعتزلة يشترطون في الأمر إرادة الآمر امتثال المأمور للمأمور به، كما نصوا على ذلك في كتبهم، قال أبو علي الجبائي: (الأمر يفتقر إلى ثلاث إرادات، إحداها: إرادة إحداثه، والثانية: إرادة إحداثه أمراً

أَنَّا لَا نَعْتَبِرُ فِي الْأَمْرِ الْإِرَادَةَ، بَلِ الْمَأْمُورُ مَا اقْتَضَى الْأَمْرُ امْتِثَالَهُ.

لمن هو أَمْر له، والثالثة: إرادة المأمور به)[١].

وقال أبو هاشم: (إن لفظة «افعل» تقتضي الإرادة، فإذا قال القائل لغيره: «افعل» أفاد ذلك أنه مريد منه الفعل)[٢].

وقال القاضي عبد الجبار: (إن الأمر إنما يكون أَمْراً لإرادة، وأنه لا بد من ذلك في كونه أمراً، ولا بد أيضاً من أن يريد الآمر إحداث الأمر خطاباً للمأمور)[٣]. وقال أبو الحسين البصري: (والفعل الواقع على وجه دون وجه يحتاج عند أصحابنا إلى إرادة)[٤].

وإنما اشترط المعتزلة الإرادة في الأمر لكون الأمر عندهم من جهة الصيغة متردداً بين محامل عدة، فلا يتميز ما كان منها أمراً مما ليس بأمر إلا بالإرادة، ويترجم ذلك القاضي عبد الجبار بقوله: (يبيِّن ذلك: أنهم قد بيَّنوا أن «افعل» يكون أمراً لمن دونك، وسؤالاً وطلباً لمن هو مثلك أو فوقك، وفَصَلُوا بين ذلك بالرتبة لا بالصيغة ولا بالفائدة، وإذا ثبت في السؤال أنه إنما يفيد الإرادة، فكذلك القول في الأمر)[٥].

قوله: (أنَّا لا نعتبر في الأمر الإرادة): أي نحن معاشر الجمهور لا نشترط في الأمر الإرادة، فهي عندنا غير معتبرة، لكون الأمر يتحقق بدونها اكتفاءً بالصيغة ذاتها.

قوله: (بل المأمور ما اقتضى الأمر امتثاله): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، والاقتضاء هنا بمعنى «الطلب»، وهذه الجملة مُصَدَّرة بـ «بَلْ» المفيد للإضراب، والْمُضْرَبُ عنه هنا هو اشتراط الإرادة للأمر، والمقصود

---

(١) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ٢٢.
(٢) انظر: المعتمد ١/ ٥١.
(٣) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ٢٠، ١٠٧.
(٤) انظر: المعتمد ١/ ١٦٥.
(٥) انظر: المغني ١٧/ ١٠٨.

وَالْأَمْرُ يَقْتَضِي تَرْكَ الضِّدِّ، ضَرورَةَ أَنَّهُ لَا يَتَحَقَّقُ الامْتِثَالُ إِلَّا بِهِ، فَيَكُونُ مَأْمُوراً بِهِ. وَاللهُ أَعْلَمُ. ....

من ذلك: أنَّ الأمر ليس مقتضاه الإرادة، بل مقتضاه امتثال المأمور للمأمور به بإيجاده في الواقع.

وهذا الذي سلكه المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن المعتزلة في اشتراطهم الإرادة للأمر، وتقريره بأنه لا تلازم بينهما، إذ يتحقق الأمر بمجرد الصيغة لا بالإرادة هو مذهب جمهور الأصوليين في ذلك(١).

قوله: **(والأمر يقتضي ترك الضد)**: هذا الاقتضاء إنما هو من جهة المعنى، وليس من جهة الصيغة، إذ صيغة الأمر ـ كما سبق ـ تدل على فِعْل المأمور به، ولا دلالة فيها على تَرْك الضد.

قوله: **(ضرورة أنه لا يتحقق الامتثال إلا به)**: «ضرورة» هنا منصوبة على أنها مفعول لأجله، أي: «اقتضى الأمر ترك الضد ضرورة عدم تحققه إلا به»، بمعنى «من أجل الضرورة»، والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، والتقدير: «الشأن أن امتثال الأمر لا يتحقق إلا به»، والضمير في «به» يعود إلى: «ترك الضد».

قوله: **(فيكون مأموراً به)**: أي: يكون ترك الضد مأموراً به، لتوقف امتثال الأمر عليه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو انتصار لمذهب القائلين بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده من حيث المعنى لا من حيث الصيغة، وذلك لأن الأمر لا يُتَصَوَّرُ تحقُّق امتثاله من غير ترك الضد، فيكون ترك الضد ضرورة اقتضاها دَفْعُ المانع من حصول امتثال الأمر، وحيث كان ترك الضد ضرورة من ضرورات امتثال الأمر كان مأموراً به، لكنَّ الأمر به ليس لذاته بل لغيره.

والمؤلف رحمه الله تعالى هنا وهو في موضع الانتصار لهذا

---

(١) انظر: الوصول إلى الأصول ١/ ١٢، المنهاج مع شرحه نهاية السول ٢/ ٢٤٠، الإبهاج ٢/ ١١، العدة ١/ ٢١٦، المحصول ١/ ٢/ ٢٤، البرهان ١/ ٢٠٤، فواتح الرحموت ١/ ٣٧١، شرح تنقيح الفصول ص١٣٨.

فَهَذِهِ أَقْسَامُ أَحْكَامِ التَّكْلِيْفِ.

وَلْنُبَيِّنِ الْآنَ التَّكْلِيْفَ مَا هُوَ؟ وَشُرُوطَهُ.

المذهب، فإنه يلوِّح بالرد على المعتزلة حين قالوا في دليلهم: «إن ترك الضد واجب غير مأمور به»، فأكَّد رحمه الله تعالى على أن ترك الضد مأمور به، لتوقف امتثال الأمر عليه، إذ الأمر بالشيء أَمْرٌ بما لا يتحقق ذلك الشيء إلا به.

قوله: (**فهذه أقسام أحكام التكليف**): اسم الإشارة «فهذه» يعود إلى ما سبق للمؤلف رحمه الله تعالى ذِكْره من أقسام الحكم التكليفي الخمسة، وهي: الواجب، والمندوب، والمباح، والحرام، والمكروه.

والمعنى المراد: فهذه أقسام أحكام التكليف قد تم إيضاحها وبيان ما يتعلق بها.

قوله: (**ولنبين الآن التكليف ما هو؟**): أي بعد تمام الكلام عما يتعلَّق بأقسام الحكم التكليفي الخمسة آن الأوان لبيان التكليف.

قوله: (**ما هو؟**): «ما» هنا استفهامية، والضمير «هو» يعود إلى «التكليف».

وبناء على ذلك فإن الاستفهام هنا واقع على الماهية، والماهية هي حقيقة الذات.

والمراد: بيان حقيقة التكليف في جانبيه اللغوي، والاصطلاحي.

قوله: (**وشروطه**): الواو هنا عاطفة، وما بعدها معطوف على قوله: «ما هو» المعبَّر به عن الحقيقة، فكأن المؤلف رحمه الله تعالى قال: «نبين حقيقة التكليف، ونذكر شروطه المتعلقة به، والتي لا يتحقق إلا بها».

والضمير في «شروطه» يعود إلى «التكليف».

(فصل)

التَّكْلِيْفُ فِي اللُّغَةِ إِلْزَامُ مَا فِيْهِ كُلْفَةٌ، أَيْ: مَشَقَّةٌ. قَالَتِ الْخَنْسَاءُ فِي صَخْرٍ:

قوله: (التكليف في اللغة): أي كما ورد في لغة العرب.

قوله: (إلزام ما فيه كلفة): هذا هو التعريف اللغوي للتكليف[١].

و«ما» هنا موصولية بمعنى «الذي»، والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن الشيء المكلَّف به، و«الإلزام» هو المطالبة بالتزام الشيء من غير مفارقة له[٢]، و«الكلفة» هي الأمر بما يَشُقُّ.

قوله: (أي: مشقة): «أي» هنا تفسيرية، و«مشقة» تفسير لكلمة «كلفة»[٣].

وإذا كانت «الكلفة» بمعنى «المشقة»، فإن «التكليف» يكون بمعنى: الإلزام بما هو شاق.

قوله: (قالت الخنساء): هي تماضر بنت عمرو بن الشريد السلمية، الشاعرة المشهورة، قدمت على النبي ﷺ مع قومها من بني سليم فأسلمت معهم، وكان النبي عليه الصلاة والسلام يستنشدها ويعجبه شعرها، دفعت بأولادها الأربعة في معركة القادسية حتى استُشهدوا جميعاً، فلما بلغها الخبر قالت: الحمد لله الذي شرفني بقتلهم»[٤].

قوله: (في صخر): جار ومجرور متعلقان بالفعل «قالت»، و«صخر» هو أخو الخنساء رضي الله تعالى عنها من أبيها، واسمه: صخر بن عمرو بن الشريد السلمي.

والضمير في: «يكلفه» يعود إلى «صخر»، والمراد بالقوم قبيلة صخر، ومَنْ عرف شجاعته وشهامته من سائر العشائر.

---

(١) انظر: لسان العرب ٩/٣٠٦. (٢) المرجع السابق ١٢/٥٤١.

(٣) المرجع السابق ٩/٣٠٧.

(٤) انظر: الإصابة في تمييز الصحابة ٨/٦٦ ـ ٦٧.

يُكَلِّفُهُ الْقَوْمُ مَا نَابَهُمْ وَإِنْ كَانَ أَصْغَرَهُمْ مَوْلِدَا

وَهُوَ فِي الشَّرِيْعَةِ: الْخِطَابُ ....

والمعنى: يلزمونه الشاق من الأمور والمهمات.

و«ما» في قولها: «ما نابهم» موصولية بمعنى «الذي»، والضمير في «نابهم» يعود إلى «القوم»، و«ناب» مشتق من «النائبة» وهي في اللغة بمعنى «النازلة»، أي: «ما ينزل بالإنسان من المُهِمَّات والحوادث والمصائب»[1].

ومعنى: «يكلفه القوم ما نابهم»، أي «إزالة ما نابهم»، بمعنى أن يدفع عنهم البأس الذي أصابهم بحول الله تعالى وقوته.

واسم «كان» في قولها: «وإن كان أصغرهم مولداً» مضمر، تقديره: «صخر»، والضمير «هم» في «أصغرهم» يعود إلى «القوم»، والمراد بالمولد هنا «السن»، أي: «وإن كان أصغرهم سناً».

والمعنى العام لهذا البيت: أن صخراً لشجاعته وشهامته كان الناس يندبونه لكل مهمة كبيرة ومدلهمة عسيرة فيجدونه أهلاً لما عوَّلوا عليه فيه رغم صغر سنِّه بالنسبة إليهم.

وموضع استشهاد المؤلف رحمه الله تعالى من هذا البيت هو قول الخنساء رضي الله تعالى عنها: «يكلفه القوم ما نابهم»، وإنما استشهد بذلك ليؤيد به المعنى اللغوي الذي ذكره، وهو أن «التكليف إلزام ما فيه كلفة».

قوله: (وهو): أي: التكليف.

قوله: (في الشريعة): أي في الاصطلاح الشرعي عند الأصوليين.

قوله: (الخطاب): «الخطاب» في اللغة هو «الكلام»[2]، وفي اصطلاح علماء الأصول هو: توجيه ما أفاد إلى المستمع، أو مَنْ في حكمه[3].

---

(١) انظر: لسان العرب ١/ ٧٧٤.

(٢) انظر: القاموس المحيط ١/ ٦٣، تاج العروس ١/ ٢٣٧.

(٣) انظر: نهاية السول ١/ ٤٧.

بِأَمْرٍ، أَوْ نَهْيٍ.

وَلَهُ شُرُوطٌ بَعْضُهَا يَرْجِعُ إِلَى الْمُكَلَّفِ، ....

والمراد بالخطاب هنا: الدليل الشرعي الذي خاطب الشارع به العباد.

قوله: (بأمر): جار ومجرور متعلقان بمحذوف يقع صفة للخطاب، تقديره: «الوارد»، أي: «الخطاب الوارد بأمر»، والمراد بالأمر هنا: الأمر الحتمي الإلزامي، فهو الذي تقع به الكلفة دون غيره.

قوله: (أو نهي): معطوف بأو على قوله: «بأمر» والمراد به النهي التحريمي، فهو الذي يحصل به التكليف بالمشقة.

والتعريف بصيغته المذكورة جامع غير مانع، لأنه لا يمنع من دخول «الإباحة» فيه، إذ الخطاب بالأمر يرد بها شرعاً، وهي ليست تكليفاً لأنها ـ كما سبق ـ إذن مطلق.

ومن أجل أن يكون هذا التعريف جامعاً مانعاً، فلا بد من أن يكون مقيداً بما يدل على الإلزام، فيقال: «هو الخطاب الملزم بأمر، أو نهي»[(١)].

قوله: (وله شروط): الضمير في «له» يعود إلى «التكليف»، و«الشروط» جَمْعُ «شرط»، وسيتعرض المؤلف رحمه الله تعالى إلى تعريفه في اللغة، وفي الاصطلاح عند الحديث على خطاب الوضع.

قوله: (بعضها): الضمير فيه يعود إلى «الشروط».

قوله: (يرجع إلى المكلف): «المكلف» هو مَنْ توافرت فيه شروط التكليف، وحيث إن الكلام عن هذه الشروط لم يبدأ بَعْدُ حتى يُعْرَف هل تحققت شروط التكليف أو لا؟ فالأولى أن يُستبدل لفظ «المكلف» بلفظ «العبد»، أو «الشخص»، أو «الإنسان».

ولعل تعبير المؤلف رحمه الله تعالى بالمكلف هنا باعتبار ما سيؤول

(١) راجع: نزهة الخاطر ١/١٣٦.

وَبَعْضُهَا يَرْجِعُ إِلَى نَفْسِ الْمُكَلَّفِ بِهِ، أَمَّا مَا يَرْجِعُ إِلَى الْمُكَلَّفِ فَهُوَ: أَنْ يَكُونَ عَاقِلاً يَفْهَمُ الْخِطَابَ، فَأَمَّا الصَّبِيُّ وَالْمَجْنُونُ فَغَيْرُ مُكَلَّفَيْنِ؛

إليه الحال، وبناءً على ذلك يكون معنى قوله: «يرجع إلى المكلف»، أي: يتعلق بالعبد الذي هو محل التكليف من قبل الشارع.

قوله: (**وبعضها يرجع إلى نفس المكلف به**): الضمير في بعضها» يعود إلى «الشروط»، و«المكلف به» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الفعل المكلف به»، والمعنى: «بعض تلك الشروط يتعلق بالفعل المكلَّف به».

قوله: (**أما ما يرجع إلى المكلف**): «أما» تفصيلية، لبيان ما أجمله سابقاً، و«ما» موصولية بمعنى «الذي» أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «أما الراجع إلى المكلف»، والمكلف هنا هو المخاطَب بخطاب التكليف المقتضي للأمر أو النهي.

ومعنى «ما يرجع إلى المكلف»، أي: ما يرجع من تلك الشروط إلى المكلف.

قوله: (**فهو**): الضمير هنا يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن جنس الشرط العائد إلى المكلف.

قوله: (**أن يكون عاقلاً**): اسم «يكون» مضمر، تقديره: «المكلَّف»، و«العاقل» هو من اتصف بصفة العقل، والعقل هو مناط التكليف، فمن فقده فلا تكليف عليه، وهذا هو الشرط الأول من شروط المكلف.

قوله: (**يفهم الخطاب**): أي: أن يكون ذلك العاقل ممن يفهم الخطاب الشرعي ويدرك مدلوله، فإذا حيل بينه وبين الخطاب بما يمنع فهمه من إغماء، أو نوم، أو نحوهما فليس مكلفاً، وهذا هو الشرط الثاني من شروط المكلف.

قوله: (**فأما الصبي والمجنون فغير مكلفين**): هذا تفريع على اشتراط

لِأَنَّ مُقْتَضَى التَّكْلِيفِ الطَّاعَةُ وَالامْتِثَالُ، وَلَا تُمْكِنُ إِلَّا بِقَصْدِ الْامْتِثَالِ،

العقل والفهم لتعلُّق التكليف بالعبد، وذلك لأن الصبي لا يفهم مدلول الخطاب الشرعي، ولا يدرك مقتضاه، فكان بذلك فاقداً لشرطٍ رئيس من شروط التكليف. ولأن المجنون فاقد للعقل الذي هو مناط التكليف في باب الأوامر والنواهي. وكون الصبي والمجنون غير مكلَّفَيْن هو ما دل عليه قول النبي ﷺ: **(رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يبلغ الحنث، وعن المجنون حتى يفيق)**[(١)].

قوله: (لأن مقتضى التكليف الطاعة والامتثال): الجملة تعليل لكون الصبي والمجنون غير مكلفين بما أَلْزَمَ به الخطاب الشرعي.

ومعنى: «مقتضى التكليف الطاعة والامتثال»، أي: أن ثمرة التكليف هي الطاعة لله تبارك وتعالى بامتثال ما أمر به ونهى عنه، فمن أطاع الله جل شأنه بامتثال أمره ونهيه حقَّق الحكمة الربانية البالغة من إلزام الناس بالتكاليف الشرعية.

قوله: (ولا تمكن إلا بقصد الامتثال): أي أن الطاعة لا تكون ممكنة للعبد من جهة حصول ثوابها إلا بقصد الامتثال، بمعنى أن تتجه نيته في جميع فعله وتركه إلى طلب مرضاة ربه تبارك وتعالى والنجاة من سخطه.

وإذا كان قصد الامتثال شرطاً في تحقُّق الطاعة، فإنّ هذا الشرط وهو «قَصْدُ الامتثال» مفقود في كلٍّ من الصبي والمجنون، فلا يكونان مكلفين بمقتضى الخطاب الشرعي.

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى «كتاب الحج»، باب «إثبات فرض الحج» ٤/ ٣٢٥.

وهذا الحديث صححه الحاكم فقال: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه)، ووافقه الذهبي على ذلك. (انظر: المستدرك وتلخيص الذهبي عليه ١/٢٥٨ ـ ٢٥٩)، وقال الشوكاني: (وهو وإن كان في طرقه مقال، لكنه باعتبار كثرة طرقه من قسم الحسن، وباعتبار تلقي الأمة له بالقبول لكثرتهم بين عامل به ومؤول له صار دليلاً قطعياً). (إرشاد الفحول ص١١).

وَشَرْطُ الْقَصْدِ الْعِلْمُ بِالْمَقْصُودِ وَالْفَهْمُ لِلتَّكْلِيْفِ، إِذْ مَنْ لَا يَفْهَمُ كَيْفَ يُقَالُ لَهُ: «افْهَمْ»؟ وَمَنْ لَا يَسْمَعُ لَا يُقَالُ لَهُ: «تَكَلَّمْ»، وَإِنْ سَمِعَ وَلَمْ يَفْهَمْ كَالْبَهِيْمَةِ فَهُوَ كَمَنْ لَا يَسْمَعُ.

قوله: (وشرط القصد العلم بالمقصود والفهم للتكليف): أي إذا كان قصد الامتثال شرطاً لتحقق الطاعة في العبد، فإن هذا القصد لا يحصل إلا بشرطين، أحدهما: (العلم بالمقصود) وذلك بأن يكون العبد عالماً بأنّ الله تبارك وتعالى قد كلفه بمقتضى الخطاب الشرعي، حتى يقدم على الامتثال فِعْلاً للأمر وتَرْكاً للنهي وهو يستشعر في ذلك كله أنه عابد مطيع لربه جل جلاله.

وثانيهما: (الفهم للتكليف)، وذلك بأن يكون فاهماً خطاب الشارع، وأن يدرك بأنّ مقتضاه الإلزام بفعل الأمر وترك النهي، حتى يتوجَّه قصده لامتثال ما قد فهمه وأدركه.

وهذا القصد بشرطيه معدوم في حق الصبي والمجنون، فلا يكونان بذلك محلاً للتكليف لسقوطه عنهما.

قوله: (إذ): تعليل لاشتراط الفهم للقصد.

قوله: (من لا يفهم كيف يقال له: «افهم»): أي أن فاقد القدرة على الفهم لا يؤمر بالفهم، لأن فاقد الشيء لا يعطيه، فيكون أَمْرُهُ بذلك أمراً بما لا طاقة له به، وأمراً بما لا طائل تحته.

قوله: (ومن لا يسمع لا يقال له: «تكلم»): الجملة معطوفة بالواو على جملة: «من لا يفهم كيف يقال له: افهم»، والمعنى: أن فاقد السمع لا يصل الكلام إلى أذنيه حتى يعيه فينفِّذ مقتضاه في الواقع، وإذا كان الحال كذلك فإنّ أمره بأن يتكلم أمر له بما يتعذَّر على سماعه، وإذا تعذر عليه السماع كان بمنزلة من لم يخاطب بشيء أصلاً في عدم التكليف.

قوله: (وإن سمع ولم يفهم كالبهيمة فهو كمن لا يسمع): الضمير «فهو» يعود إلى «السامع من غير فَهْم»، والمعنى: أن القادر على السماع مع

وَمَنْ يَفْهَمُ فَهْماً مَّا، كَغَيْرِ الْمُمَيِّزِ فَخِطَابُهُ مُمْكِنٌ، لَكِنِ اقْتِضَاءُ الْامْتِثَالِ مِنْهُ ....

عجزه عن الفهم هو بمنزلة من لم يسمع أصلاً، لأن المقصود من السماع تنفيذ مقتضى المسموع، وإذا كان المسموع غير مفهوم فلا يمكن تنفيذه في واقع الوجود، كما هو الشأن في البهيمة فإنها تسمع الخطاب ولكنها لا تفهمه، فلو قيل لها مثلاً: «اكتبي» سمعت هذا الأمر، ولكنها لن تنفذه لعدم فهمها المطلوب منه.

فلا بد إذاً من توافر الفهم والسمع لدى العبد، أي: الفهم والسمع اللذان يكون بهما مدركاً بأنه مخاطب من قِبل ربه تبارك وتعالى بالتكاليف الشرعية، حتى يكون مُلْزَماً شرعاً بمقتضى تلك التكاليف، وإلا كان غير أَهْلٍ لها.

قوله: (ومن يفهم فهماً مّا): «ما» هنا تدل على التقليل، أي: ومَنْ كان قليل الفهم.

قوله: (كغير المميز): الكاف حرف تشبيه، بمعنى «مثل»، و«غير» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الصبي»، أي: «كالصبي غير المميز».

قوله: (فخطابه ممكن): الضمير في «خطابه» يعود إلى «غير المميز» فهذا يمكن أن يخاطَب بقدر ما لديه من طاقة للفهم والمعرفة، كما قال الصحابي الجليل علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه: (حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يُكَذَّبَ الله ورسوله)[1].

قوله: (لكن اقتضاء الامتثال منه): «الاقتضاء» هنا بمعنى «الطلب»، والضمير في «منه» يعود إلى «غير المميز»، وهذه الجملة استدراك لما سبق، احْتَرَزَ به المؤلف رحمه الله تعالى لدفع تَوَهُّم أن يكون المقصود من

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه معلقاً في كتاب العلم، باب «من خَصَّ بالعلم قوماً دون قوم كراهية ألا يفهموا» ١/ ٤١.

مَعَ أَنَّهُ لَا يَصِحُّ مِنْهُ قَصْدٌ صَحِيْحٌ غَيْرُ مُمْكِنٍ، وَوُجُوبُ الزَّكَاةِ وَالْغَرَامَاتِ فِي مَالِ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ لَيْسَ تَكْلِيْفاً لَهُمَا، ....

«خطاب غير المميز بقدر فهمه» هو تكليفه بمقتضى ذلك الفهم، وإنما المقصود التدريب على فِعْل الطاعة حتى يألفها فيشب ويشيب عليها.

قوله: (مع أنه لا يصح منه قصد صحيح غير ممكن): الضميران في «أنه»، وفي «منه» يعودان إلى «غير المميز»، والمعنى: أنه لا يلزم من إمكان مخاطبته إمكان تكليفه بالامتثال، لأن الامتثال لا يصح إلا بقصد، والصبي غير المميز لا قصد صحيح لديه، وإذا كان القصد الصحيح مفقوداً في الصبي غير المميز كانت مطالبته بالامتثال غير ممكنة، إلا إذا كان ذلك على سبيل التدريب، لتعويد الصغير على الفضائل والمكارم، فحينئذٍ لا مانع من ذلك، إذ لا يضر في مثل هذا عدم القصد الصحيح منه، حيث قُصِدَ من هذا الصنيع تدريبه لا تكليفه.

قوله: (ووجوب الزكاة): الزكاة هي الركن الثالث من أركان الإسلام بعد الشهادتين والصلاة، وهذه الزكاة تجب في مالي الصبي والمجنون، إذا كانا يملكان مالاً زكوياً.

قوله: (والغرامات): جَمْعُ «غَرَامة»، و«الغرامة» في اللغة هي: «ما يَلْزَمُ أَدَاؤُهُ»[1]. والمراد بها هنا: ما يؤخذ من مال عوضاً عن المتلفات.

وهذه الغرامات أيضاً تجب في مالي الصبي والمجنون، إذا تسببا في إتلاف شيء من أملاك الغير.

قوله: (في مال الصبي والمجنون): الجار والمجرور هنا متعلقان بمحذوف، تقديره: «المتعلِّق»، أي: «الوجوب المتعلق في مال الصبي والمجنون بالنسبة للزكاة والغرامات».

قوله: (ليس تكليفاً لهما): ضمير التثنية هنا يعود إلى «الصبي

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/٤٣٦.

إِذْ يَسْتَحِيلُ التَّكْلِيفُ بِفِعْلِ الْغَيْرِ، وإِنَّمَا مَعْنَاهُ: أَنَّ الْإِتْلَافَ وَمِلْكَ النِّصَابِ ....

والمجنون»، واسم «ليس» مضمر، تقديره: «الوجوب»، أي: «ليس وجوب الزكاة والغرامات تكليفاً لهما».

قوله: (إذ يستحيل التكليف بفعل الغير): الجملة تعليل لعدم كون وجوب الزكاة والغرامات في مالي الصبي والمجنون تكليفاً لهما.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تفريع على عدم تكليف المجنون والصبي بمقتضى الخطاب الشرعي، والباعث لهذا التفريع هو دَفْعُ ما يُظَنّ من وجود تعارض بين القول بعدم تكليفهما والقول بإيجاب الزكاة والغرامات في ماليهما، فبيَّن أنّ ذلك الإيجاب ليس تكليفاً لهما، إذ لو كان ذلك تكليفاً لهما لتوجَّه خطاب الإيجاب بذلك لهما بذاتيهما، ولكنَّ خطاب الإيجاب بذلك لم يتوجه إليهما بذاتيهما، وإنما توجه لوليهما، فهو المخاطب بإخراج الزكاة وقِيَم المتلفات من ماليهما، وذلك ليس تكليفاً، وإلا للزم منه تكليف الولي بما وجب على غيره، فيكون ذلك من قبيل التكليف بفعل الغير، وهو محال شرعاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥].

قوله: (وإنما معناه): معطوف بالواو على قوله: «ليس تكليفاً لهما»، والضمير في «معناه» يعود إلى «وجوب الزكاة والغرامات في مالي الصبي والمجنون»، إذ تقدير الكلام: «ووجوب الزكاة والغرامات في مال الصبي والمجنون ليس معناه تكليفهما، وإنما معناه...».

قوله: (أن الإتلاف): «التَّلَفُ» في اللغة هو: «الْهَلَاكُ والْعَطَبُ في كل شيء»(١). والمراد به هنا: إفساد أملاك الآخرين الموجب للضمان في ذمتي الصبي والمجنون.

قوله: (وملك النصاب): معطوف بالواو على «الإتلاف»، والمقصود

---

(١) انظر: لسان العرب ٩/١٨.

سَبَبٌ لِثُبُوتِ هَذِهِ الْحُقُوقِ فِي ذِمَّتِهِمَا، بِمَعْنَى أَنَّهُ سَبَبٌ لِخَطَابِ الْوَلِيِّ بِالْأَدَاءِ فِي الْحَالِ، وَسَبَبٌ لِخِطَابِ الصَّبِيِّ بَعْدَ الْبُلُوغِ، وَهَذَا مُمْكِنٌ، إِنَّمَا الْمُحَالُ أَنْ يُقَالَ لِمَنْ لَا يَفْهَمُ: «افْهَمْ». ....

بالنصاب هنا هو المقدار المالي الموجب للزكاة بعد حَوَلَان الحول عليه.

قوله: (سبب لثبوت هذه الحقوق): اسم الإشارة في قوله: «هذه الحقوق» يعود إلى ما وجب في ذمتي الصبي والمجنون من مال الزكاة، وقيم المتلفات.

قوله: (في ذمتهما): جار ومجرور متعلقان بالمصدر وهو «الثبوت»، وضمير التثنية في «ذمتهما» يعود إلى «الصبي والمجنون»، وكان الأولى بالمؤلف رحمه الله تعالى أن يقول: «في ذمتيهما» لأن الذمة ليست واحدة مشتركة بين الصبي والمجنون، وإنما هما ذمتان مستقلتان، لكل واحد منهما ذمة تخصه.

قوله: (بمعنى): أي: «وبمعنى آخر» لزيادة البيان والإيضاح.

قوله: (أنه سبب لخطاب الولي بالأداء في الحال): الضمير في «أنه» يعود إلى «وجوب الزكاة وقيم المتلفات»، والمراد بالولي هنا: المتكفِّل شرعاً برعاية الصبي والمجنون.

والمعنى هنا: أنَّ تعلُّق الحقوق في ذمتي الصبي والمجنون كان سبباً لخطابين، أحدهما للولي بأداء ما تعلق في ذمة من استرعاه الله تعالى عليه صبياً كان أو مجنوناً من زكاة أو غرامة في الحال دون تأخير.

وثانيهما: للصبي والمجنون في المآل، أي حين يؤول حالهما إلى البلوغ والتعقُّل. وخلاصة ذلك كله: أن وجوب الزكاة والغرامات في مالي الصبي والمجنون هو من باب ربط الأحكام بالأسباب، فهو من قبيل الحكم الشرعي الوضعي، وليس من قبيل الحكم الشرعي التكليفي، وهذا أمر ممكن لا استحالة فيه.

قوله: (إنما المحال أن يقال لمن لا يفهم: افهم): أي ليس المحال أن يتعلق وجوب الزكاة والغرامات في مالي المجنون والصبي، ويخاطب

وَإِنَّمَا أَهْلِيَّةُ ثُبُوتِ الْأَحْكَامِ فِي الذِّمَّةِ بِالْإِنْسَانِيَّةِ الَّتِي بِهَا يَسْتَعِدُّ لِقَبُولِ قُوَّةِ الْعَقْلِ الَّذِي بِهِ يَفْهَمُ التَّكْلِيفَ فِي ثَانِي الْحَالِ.

وليهما بأداء ذلك عنهما إلى حين زوال المانع من الصِّبا والجنون، وإنما المحال أن يخاطب المجنون والصبي بخطاب التكليف مباشرةً وهما لا يفهمانه، إذ من لا يفهم لا يُطالَب بالفهم لعدم قدرته عليه.

قوله: (وإنما أهلية ثبوت الأحكام في الذمة بالإنسانية): هنا فرَّق المؤلف رحمه الله تعالى بين الصبي والمجنون وبين البهيمة بالنسبة لتعلق الحقوق المالية المترتبة على الزكاة وضمان المتلفات.

فالبهيمة لا يقال بأن ضمان المتلفات تعلق بذمتها، فهي لا ذمة لها، لأن تعلق الحقوق في الذمة مشروط بوصف «الإنسانية»، والبهيمة فاقدة لهذا الوصف بحكم أصل الخلقة، وإنما تكون متعلَّقات تلك الحقوق في ذمة صاحبها، فهو المكلف بذلك، من باب ربط الحكم بسببه.

قوله: (التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي به يفهم التكليف في ثاني الحال) «التي» صفة للإنسانية، والفاعل في الفعل «يستعد» هو الصبي والمجنون، والضمير في «بِه» يعود إلى العقل»، والمراد بثاني الحال هو «البلوغ» بالنسبة للصبي، و«التعقل» بالنسبة للمجنون، فالصبي إذا بلغ تأهَّل بذلك لفهم الخطاب، وكذلك المجنون إذا عقل أصبح مؤهَّلاً لفهم الخطاب، وحينئذٍ يكونان مكلفين لزوال المانع عنهما.

والمعنى المراد هنا: أن البهيمة لا ذمة لها، ولذلك لم تتعلق الحقوق المالية بسبب الإتلاف في ذمتها لفقدها وصف الإنسانية، وأما الصبي والمجنون فإن تلك الحقوق تتعلق بذمتيهما، لتوافر وصف أهلية ثبوت الأحكام في الذمة بالنسبة إليهما، وهو كونهما إنسانين، وبذلك فهما المقصودان الأساسيان بالخطاب الشرعي فيما يتعلق بأداء تلك المستحقات وليس الولي، ولكنْ نظراً إلى أنهما لم يتأهَّلا بَعْدُ لتوجيه الخطاب المباشر إليهما لعدم فهمهما له أُنيط الخطاب بذلك إلى وليهما نيابةً عنهما حتى

وَالْبَهِيْمَةُ لَيْسَ لَهَا أَهْلِيَّةُ فَهْمِ الْخِطَابِ لَا بِالْقُوَّةِ وَلَا بِالْفِعْلِ، فَلَمْ يَتَهَيَّأْ ثُبُوتُ الْحُكْمِ فِي ذِمَّتِهَا، ....

يزول عارضا الأهلية وهما الصبا والجنون، وحينئذٍ يتوجه الخطاب مباشرةً إليهما بما تعلَّق في ذمتيهما من تلك الحقوق المالية، وزوال ذلك العارض عنهما إنما يكون بالعقل الذي يزداد قوة شيئاً فشيئاً بالنمو التدريجي حتى يصبح الصبي بالغاً مكلَّفاً، وحتى يصبح المجنون عاقلاً مكلفاً، فينتقلا بذلك من الحال الأولى التي لا يفهمان معها خطاب التكليف إلى الحال الثانية التي يكونان فيها مُؤَهَّلَيْنِ للفهم والإدراك، فيكون الخطاب متوجِّهاً إليهما دون غيرهما. وعليه يكون مراد المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «في ثاني الحال» هو البلوغ بالنسبة للصبي، وعودة العقل بالنسبة للمجنون.

قوله: (والبهيمة ليس لها أهلية فهم الخطاب لا بالقوة ولا بالفعل): المراد بالقوة هنا: النمو التدريجي للعقل»، فهذا النمو التدريجي يفرض نفسه بالقوة كما هو الحال عند الإنسان، إذ الإنسان لا دخل له البتة في هذا النمو، وإنما هو يوجد لديه من غير اختيار منه.

والمعنى هنا: أن هذه القوة العقلية التدريجية ليست موجودة في البهيمة، حتى يُنْتَظَر حال كمالها في المستقبل، فتلك الحال ميؤوس منها، فلا سبيل إلى انتظارها. والمراد بالفعل هو التصرف الذاتي الذي ينبع من الذات نفسها دون قوة خارجية، والمراد به هنا الاستعداد للفهم، وبذلك تبيَّن أنها فاقدة للفهم مطلقاً حالاً ومآلاً.

قوله: (فلم يتهيأ ثبوت الحكم في ذمتها): أي نتيجةً لعدم تأهُّلها لفهم الخطاب لا في الحال ولا في المآل، لم تكن مُهَيَّأَةً لإثبات الحقوق في ذمتها.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تقرير للفارق الكبير بين الصبي والمجنون وبين البهيمة، فيما يتعلق بإثبات الحقوق في الذمة.

فالصبي والمجنون عدم فهمهما لخطاب التكليف عارض طارئ يزول

وَالشَّرْطُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ حَاصِلاً أَوْ مُمْكِنَ الْحُصُولِ عَلَى الْقُرْبِ، فَنَقُولَ: «هُوَ مَوْجُودٌ بِالْقُوَّةِ» ....

بقوة العقل النامي الموصل صاحبه إلى درجة البلوغ بالنسبة للصبي، أو بعودة العقل إلى صاحبه بالنسبة للمجنون، وبذلك يتأهَّلان لفهم خطاب التكليف.

والبهيمة عدم فهمها للخطاب أصلي وليس عرَضياً، فلا يُنْتَظَرُ زواله لا بالقوة التي تجعل العقل ينمو شيئاً فشيئاً حتى يكتمل، ولا بالفعل وهو الاستعداد الحالي الآني للفهم، وبذلك فليس لها حال أولى وحال ثانية، بل حالتها واحدة إلى نهاية عمرها المقدَّر، ولهذا فإنها غير مؤهَّلة لفهم الخطاب الشرعي، وهذا هو سبب عدم ثبوت الحقوق في ذمتها.

قوله: (والشرط لا بد أن يكون حاصلاً): أي حتى يتحقق المشروط، فكل مشروط ما لم يتحقق شرطه فلا وجود له، كالفهم هنا فإنه مشروط بالعقل، ولما كانت البهيمة لا تعقل انتفى في حقها التكليف لانتفاء الفهم بانتفاء شرطه وهو العقل.

وقوله: (أو ممكن الحصول على القرب): معطوف بأو على ما قبله، وهو قوله: «لا بد أن يكون حاصلاً». والمعنى: أن الشرط إما أن يكون حاصلاً حالاً، وإما أن يكون مُتَحَصَّلاً مآلاً، كما هو الشأن في الصبي فإنه فاقد للعقل في الحال، لكنه سيكون عاقلاً في المآل بعد تحقُّق بلوغه، وحينذاك يكون محلاً للتكليف.

قوله: (فنقول: هو موجود بالقوة): الضمير «هو» يعود إلى «الشرط»، والمراد بالقوة هنا أصل الخلقة، فإن الإنسان في أصل خلقته، ذو عقل نام متدرج حتى يصل إلى مرحلة البلوغ الذي هو شرط تحقق التكليف، ولما كان هو الأصل في الإنسان حُكِمَ على عقله بالوجود وإن لم يكن موجوداً بَعْدُ باعتبار ما سيؤول إليه الحال، تنزيلاً للشيء المحقَّق الوقوع في المستقبل القريب منزلة الشيء الحاصل بالفعل.

كَمَا أَنَّ شَرْطَ الْمِلْكِيَّةِ الْإِنْسَانِيَّةُ، وَشَرْطَ الإِنْسَانِيَّةِ الْحَيَاةُ، وَالنُّطْفَةُ يَثْبُتُ لَهَا الْمِلْكُ مَعَ عَدَمِ الْحَيَاةِ الَّتِي هِيَ شَرْطُ الْإِنْسَانِيَّةِ لِوُجُودِهَا بِالْقُوَّةِ. فَكَذَا الصَّبِيُّ مَصِيْرُهُ إِلَى الْعَقْلِ، فَصَلُحَ لِثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي ذِمَّتِهِ، وَلَمْ يَصْلُحْ لِلتَّكْلِيْفِ فِي الْحَالِ.

قوله: (كما أن شرط الملكية الإنسانية): أي أن الملكية لا تصدق إلا في حق الإنسان، فلا يقال بأن البهيمة الفلانية تملك كذا وكذا، لفقدها وصف الإنسانية الذي هو شرط للملكية.

قوله: (وشرط الإنسانية الحياة): أي أن وصف الإنسانية لا يصدق على المعدوم، بل على الموجود من الناس، فإذا لم يخرج الإنسان إلى الدنيا فإنه لا زال في عالم العدم فلا يوصف بأنه إنسان لانتفاء الحياة فيه.

قوله: (والنطفة يثبت لها الملك مع عدم الحياة التي هي شرط الإنسانية لوجودها بالقوة): أي: أن النطفة التي لم تتخلَّق بَعْدُ يثبت لها الملك لا باعتبار الحال، فإنها فاقدة للحياة التي لا تثبت الإنسانية إلا بها، بل باعتبار المآل إذ مآل تلك النطفة إلى إنسان بالقوة، وهي ما أودعه الله تبارك وتعالى في هذه النطفة من الانتقال من طور إلى آخر حتى تصبح بشراً سوياً.

قوله: (فكذا): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل» و«ذا» اسم إشارة يعود إلى ما سبق من كون الملكية لا تتحقق إلا بالإنسانية، وكون الإنسانية لا تتحقق إلا بالحياة، وكون النطفة يثبت لها الملك باعتبار مآلها إلى إنسان.

قوله: (الصبي مصيره إلى العقل): أي مثل ذلك كله «الصبي» فإنه لم يكن أهلاً للتكليف باعتبار حاله الآني، وذلك لعدم العقل، ولكن سيكون أهلاً لذلك في حاله الثاني لأن مصيره إلى البلوغ الذي به يكمل العقل.

قوله: (فصلح لثبوت الحكم في ذمته): المقصود بالحكم الثابت في الذمة هو الحقوق المالية من وجوب زكاة، أو قيمة متلفات، والضمير في «ذمته» يعود إلى «الصبي».

قوله: (ولم يصلح للتكليف في الحال): أي في حالته التي كان عليها

فَأَمَّا الصَّبِيُّ الْمُمَيِّزُ فَتَكْلِيْفُهُ مُمْكِنٌ، لِأَنَّهُ يَفْهَمُ ذَلِكَ، إِلَّا أَنَّ الشَّرْعَ حَطَّ التَّكْلِيْفَ عَنْهُ تَخْفِيْفاً ....

قبل البلوغ، فهذه الحال ليست صالحة للتكليف لعدم تمام العقل وكماله.

والمعنى: أن الصبي لما كان مآله إلى العقل كان صالحاً لثبوت الحكم في ذمته وإن لم يكن صالحاً للتكليف في الحال، وما ذلك إلا لأن الأمور بمآلاتها.

قوله: (فأما الصبي المميز): معطوف بالفاء على ما سبق من قوله: «أما الصبي والمجنون فغير مكلفين»، و«المميز» صفة للصبي، والصبي المميز هو الذي بلغ السن السابعة من عمره، فهذه السن هي سن الإدراك، فيكون فيها قابلاً للتلقي والتعليم، ويدل على ذلك ما أخرجه أبو داود رحمه الله تعالى بإسناد حسن من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **(مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين)**.

قوله: (فتكليفه ممكن): الضمير في «تكليفه» يعود إلى «الصبي المميز»، و«الممكن» ضد «الممتنع»، وهو كل ما لم يكن حصوله متعذراً، وإنما كان تكليف الصبي المميز ممكناً لأنه أصبح في مرحلة من العمر يعقل فيها الخطاب ويفهمه.

قوله: (لأنه يفهم ذلك): الجملة تعليلية لقوله: «فتكليفه ممكن»، والضمير في «لأنه» يعود إلى «الصبي المميز»، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى: «خطاب التكليف».

والمعنى: أن المانع من عدم تكليف الصبي غير المميز هو عدم الفهم لمقتضى الخطاب الشرعي، وقد زال هذا المانع بعد بلوغه مرحلة التمييز، حيث أصبح يفهم الخطاب، فكان بذلك تكليفه ممكناً.

قوله: (إلا أن الشرع حط التكليف عنه تخفيفاً): «إلا» هنا بمعنى «لكنَّ»، أي: «لكنَّ الشرع»، والفعل «حَطَّ» مشتق من «الْحَطّ»، وهو في

لِيَظْهَرَ خَفِيُّ التَّدْرِيْجِ، إِذْ لَا يُمْكِنُ الْوُقُوفُ بَغْتَةً عَلَى الْحَدِّ الَّذِي يَفْهَمُ بِهِ خِطَابَ الشَّارِعِ، وَيَعْلَمُ الرَّسُولَ وَالْمُرْسِلَ، فَنَصَبَ لَهُ عَلَامَةً ظَاهِرَةً.

اللغة: «الْوَضْعُ»[1].

والضمير في «عنه» يعود إلى «الصبي المميز»، وقوله: «تخفيفاً» على النصب، لأنه مفعول لأجله، أي: أن ذلك الحط للتكليف من أجل التخفيف.

قوله: (**ليظهر خفي التدريج**): المراد بخفي التدريج هنا هو «العقل»، وذلك لأنه ينمو تدريجياً بحسب تقدُّم عمر الإنسان، والمراد بظهور العقل هنا نُضْجُهُ واكتماله، وعليه تكون اللام في قوله: «ليظهر لام الغاية، فهي بمعنى: «حتى»، أي: «حتى يظهر خفي التدريج»، أو بمعنى «إلى»، أي: «إلى غاية ظهور خفي التدريج».

قوله: (**إذ لا يمكن الوقوف بغتة على الحد الذي يفهم به خطاب الشارع**): الجملة تعليلية لبيان سبب تعليق التكليف بظهور خفي التدريج، وذلك لأن العقل لما كان خفياً خفي الحد الذي يمكن أن يُجعل غاية يُنْتَهى إليها، بحيث تكون كاشفة عن أنه أصبح قادراً على فهم ما يوجَّه إليه من الخطاب الشرعي المقتضي للأمر أو النهي.

قوله: (**ويعلم الرسول والمرسل**): أي ولا يمكن الوقوف بغتة على الحد الذي يعلم به الرسول والمرسل، بمعنى: أن يدرك بأن هناك رسولاً للأمة هو محمد ﷺ، جاء للناس بالنور والهُدى، وأن مُرْسِله هو الله تبارك وتعالى لتبليغ شرعه لعباده.

والمعنى المراد هنا: أننا لا نعلم الحد الذي يصبح فيه العقل مؤهَّلاً لفهم الخطاب حتى نُلزم صاحبه بالتكاليف الشرعية.

قوله: (**فنصب له علامة ظاهرة**): الضمير في «له» يعود إلى «العقل»، و«النَّصْبُ» هنا بمعنى «الْوَضْع»[2]، و«العلامة» هي «السِّمَةُ»[3]. و«ظاهرة»

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٢٧٢.
(٢) انظر: لسان العرب ١/ ٧٥٨.
(٣) المرجع السابق ١٢/ ٤١٩.

وَقَدْ رُوِيَ: أَنَّهُ مُكَلَّفٌ.

صفة للعلامة، ومعنى «ظاهرة» أي: «بيِّنَة، يقال: «ظَهَرَ الشيءُ» إذا تَبَيَّنَ[1].

والمراد بتلك العلامة الظاهرة البارزة هو الأمور التي يُعْرَف بها حصول البلوغ وتلك الأمور أربعة، وهي:

الأمر الأول: بلوغ السن، وتلك السن مقدرة بخمس عشرة سنة.

الأمر الثاني: الاحتلام، وهو إنزال المني.

الأمر الثالث: الإنبات، وهو خروج الشعر الخشن حول القبل.

الأمر الرابع: الحيض، وهو سيلان الدم من قعر الرحم بالنسبة للأنثى، وهذا خاص بالمرأة، والأمور الثلاثة الأُوَل عامة في حق الذكور والإناث.

فإذا حصل واحد من هذه الأمور الأربعة اسْتُدِلَّ به على تحقُّق البلوغ، ويكون ذلك علامة على بداية التكليف، لأنه أصبح عاقلاً يفهم الخطاب الشرعي. وهذا الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من أن الصبي المميز غير مكلف حتى تتحقق فيه واحدة من علامات البلوغ هو الرواية المشهورة عن إمام الحنابلة أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى[2]، وهذه الرواية هي الموافقة لما عليه جماهير أهل العلم رحمهم الله تعالى[3].

قوله: (وقد روي): الواو عاطفة، و«قد» تفيد التوكيد والتحقيق، والفعل «روي» مبني للمجهول، وهو يحتاج إلى تقدير الراوي والمروي عنه، فالراوي هم الأصحاب، والمروي عنه هو الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى.

قوله: (أنه): الضمير يعود إلى «الصبي المميز».

قوله: (مكلف): أي بمجرد التمييز من غيرتوقُّف على ظهور واحد من

---

(١) المرجع السابق ٤/ ٥٢٧.

(٢) انظر: القواعد والفوائد الأصولية ص١٦.

(٣) انظر: المستصفى ١/ ٨٤، الإحكام ١/ ١٥١، البحر المحيط ١/ ٣٤٥، تيسير التحرير ٢/ ٢٤٨، أصول السرخسي ٢/ ٣٤١.

....

أسباب البلوغ، فإذا كان الصبي مميزاً كُلِّف مطلقاً سواء بلغ أو لم يبلغ،وهذه هي الرواية الثانية عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى[(١)].

وبناءً على ذلك تكون هذه الجملة، وهي قوله: (وقد روي أنه مكلف) معطوفة على قوله: (إلا أن الشرع قد حط التكليف عنه).

والعمل إنما هو على وَفْق الرواية الأولى المشهورة، لقول النبي ﷺ: **(رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يبلغ الحنث، وعن المجنون حتى يفيق)**.

والمراد بالحِنْث هنا هو «الإدراك والبلوغ». قال الزَّبيدي مستدركاً على صاحب القاموس: (ومما يُسْتَدْرَكُ عليه: «بلغ الغلامُ الحنث»، أي: الإدراك والبلوغ، . . . وقيل: إذا بلغ مبلغاً جرى عليه القلم بالطاعة والمعصية)[(٢)]. وحيث جعل النبي ﷺ جريان قلم التكليف مربوطاً بالبلوغ، ثبت أنه لا تكليف قبل ذلك.

---

(١) انظر: القواعد والفوائد الأصولية ص١٦.

(٢) انظر: تاج العروس ١/٦١٦.

(فصل)

وَالنَّاسِي وَالنَّائِمُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ، ....

بعد أن ذكر المؤلف رحمه الله تعالى حكم المجنون والصبي في حالتيه: حالة التميز وعدمه، فقد ذكر في هذا الفصل حكم تكليف الناسي، والنائم، والسكران.

قوله: (والناسي والنائم غير مكلف): الأولى أن يقول: «غيرُ مُكلَّفَيْنِ»، لأنهما شخصان وليسا شخصاً واحداً.

ولعل السر في إفراد لفظ «مكلف» هنا أنه نظر إلى «الوحدة» في كلٍ منهما، وعليه يكون تقدير الكلام: «والناسي والنائم كل واحد منهما غير مكلف».

وعدم تكليف كل واحد منهما ليس مطلقاً، وإنما هو إضافي بالنسبة لحالتي النسيان والنوم، أي: أنهما ليسا مكلفين بالخطاب الشرعي حال نومهما ونسيانهما، فإذا زالت تلك الحالة، وهي حالة النوم أو النسيان عاد إليهما التكليف بناءً على الأصل فيهما، لأنهما بالغان عاقلان.

و«الناسي»، و«النائم» وصفان لموصوف محذوف، تقديره: «الإنسان»، و«النسيان» في اللغة ضد «الذِّكْر والحِفْظ»، وهو بمعنى «التَّرْك»[1]. وفي الاصطلاح يمكن تعريفه بأنه: ذهول العقل عما كان معلوماً له من غير أن يكون للإنسان خيار في ذلك[2].

و«النوم» في اللغة ضد «الْيَقَظَة»، ومن معانيه «النُّعَاسُ» و«الرُّقَادُ»[3]. وفي الاصطلاح يمكن تعريفه بأنه: فترة طبيعية تحدث في الإنسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة عن العلم مع سلامتها، كما تمنع من استعمال العقل مع قيامه[4].

---

(١) انظر: لسان العرب ١٥/ ٣٢٢.
(٢) انظر: كشف الأسرار ٤/ ٤٥٥، التلويح على التوضيح ٢/ ١٦٩.
(٣) انظر: لسان العرب ١٢/ ٥٩٥.
(٤) انظر: تيسير التحرير ٢/ ٢٦٤، كشف الأسرار ٤/ ٤٥٧.

لِأَنَّهُ لَا يَفْهَمُ فَكَيْفَ يُقَالُ لَهُ: افْهَمْ؟ وَكَذَا السَّكْرَانُ ....

قوله: (لأنه لا يفهم): الضمير في «لأنه» يعود إلى «الناسي» و«النائم»، والأولى أن يكون التعبير بلفظ التثنية، فيقول: «لأنهما لا يفهمان، فكيف يقال لمن لا يفهم: افهم».

والمراد هنا: أن كلًّا من الناسي والنائم لا يفهم الخطاب الشرعي حالة التلبس بالنسيان والنوم، وذلك لكون العقل في النسيان قد غُطِّي عليه بالشرود والذهول، وفي النوم غطي عليه بالمنع من الاستعمال، فكان في كلا الحالتين خارجاً عن وضعه الطبيعي الذي يصلح لتعلُّق التكليف به.

ولما كان العقل في الإنسان هو مناط التكليف ناسب شرعاً رَفْعُهُ عنه عند حدوث هذين العارضين وهما النوم والنسيان.

قوله: (فكيف يقال له افهم): الضمير في «له» يعود إلى كل واحدٍ من الناسي والنائم، والسؤال بكيف هنا سؤال تعجب يفيد إنكار التكليف عليهما، إذ التكليف فَرْعُ فَهْم مقتضى الخطاب، والنائم قد غُطِّي على عقله بالنوم ففقد بذلك وسيلة الفهم، والناسي قد ذَهَلَ عقله عما كان مُسْتَحْضِراً له، فكأنه بذلك لم يفهم أنه مكلَّف بالشيء الذي تركه.

قوله: (وكذا السكران): معطوف بالواو على ما قبله، وهو قوله: «والناسي والنائم غير مكلف»، وكلمة «كذا» مكونة من «كاف التشبيه»، و«ذا» وهو اسم إشارة يعود إلى «الناسي» و«النائم»، وعليه فالمُشَبَّهُ هنا هو «السكران»، والمشبه به هما «الناسي، والنائم»، وبذلك يكون المعنى: «ومثل هذين في عدم التكليف السكران».

و«السكران» نسبة إلى «السُّكْر»، وهو في اللغة نقيض «الصَّحْو»، وعليه فالسكران خلاف الصاحي[1].

وفي الاصطلاح يمكن تعريف السكر بأنه: معنى يزيل العقل عند

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/ ٣٧٢.

الَّذِي لَا يَعْقِلُ. وَثُبُوتُ أَحْكَامِ أَفْعَالِهِمْ مِنَ الْغَرَامَاتِ، وَنُفُوذِ طَلَاقِ السَّكْرَانِ مِنْ قَبِيْلِ رَبْطِ الْأَحْكَامِ بِالْأَسْبَابِ، وَذَلِكَ مِمَّا لَا يُنْكَرُ.

مباشرة سببه[1].

ولفظ «السكران» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الإنسان السكران».

قوله: (**الذي لا يعقل**): الجملة صفة للسكران، والمراد بالسكران الذي لا يعقل هو الذي ذهب عقله تماماً بسبب السكر، بحيث لم يبق لديه إدراك يؤهله لفهم شيء من الخطاب الشرعي.

ومفهوم «الذي لا يعقل» أن السكر إذا لم يفض إلى فَقْد العقل فإنه لا يمنع التكليف، لعدم وجود المقتضي لذلك.

قوله: (**وثبوت أحكام أفعالهم**): الضمير في «أفعالهم» يعود إلى «الناسي»، و«النائم»، و«السكران»، والمراد بالأفعال هنا ما كان فيها تَعَدٍّ منهم على حقوق الآخرين.

قوله: (**من الغرامات**): أي التي يضمنون بها ما أتلفوه من أملاك الغير.

قوله: (**ونفوذ طلاق السكران**): المراد بنفوذ الطلاق إيقاعه، فإذا طلق السكران زوجته حال سكره وقع الطلاق.

قوله: (**من قبيل ربط الأحكام بالأسباب**): أي أن تكليف الناسي والنائم والسكران بغرامات المتلفات، وكذلك تكليف السكران بإيقاع الطلاق حال سكره ليس من قبيل الحكم التكليفي، وإنما هو من قبيل الحكم الوضعي، حيث إنه مرتبط بالسبب، فلما وُجد عُلِّق به الحكم، والسبب حكم وضعي وليس حكماً تكليفياً.

قوله: (**وذلك مما لا ينكر**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ربط

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٢/ ٢٩٠، كشف الأسرار ٤/ ٥٧١.

فَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾، فَقَدْ قِيلَ: هَذَا كَانَ فِي ابْتِدَاءِ الْإِسْلَامِ قَبْلَ تَحْرِيمِ الْخَمْرِ، وَالْمُرَادُ مِنْهُ الْمَنْعُ مِنْ إِفْرَاطِ الشُّرْبِ فِي وَقْتِ الصَّلَاةِ، ....

الأحكام بالأسباب»، و«ما» في قوله «مما» موصولية بمعنى «الذي»، و«لا» نافية، والفعل «ينكر» مبني للمجهول، والمراد بعدم المنكرين هنا هم العلماء، والفعل «ينكر» مشتق من «النُّكْر» وهو في اللغة ضد «الْعُرْف»(١)، والمعنى: أن ربط الأحكام بالأسباب مما تعارف عليه أهل العلم من غير نكير، فلا يتوهم متوهم، أو يظن ظان بأن هناك تعارضاً بين القول بعدم تكليفهم والقول بإلزامهم بتبعات أفعالهم فيما يتعلق بحقوق العباد، فإن التكليف المنفي هو التكليف الشرعي، والتكليف المثبت هو التكليف الوضعي.

قوله: (**فأما قوله تعالى:** ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣]): تفريع على ما ذكره من كون السكران غير مكلف حال سكره، وهذا التفريع متضمن جواب سؤال مُقَدَّر، بيانه: قولكم بأن السكران غير مكلَّف تردُّه هذه الآية الكريمة، لأنها خطاب للسكران، ولا يخاطب الشارع إلا مكلَّفاً، فيكون السكران مكلفاً بناءً على هذا الخطاب(٢).

قوله: (**فقد قيل: هذا كان في ابتداء الإسلام قبل تحريم الخمر**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الخطاب بالآية الكريمة المذكورة».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب الأول عن السؤال المقدر، حيث أفاد بأن هذا الخطاب كان في ابتداء الإسلام، حيث كانت الخمر مباحة، ولم يَرِدْ ـ بَعْدُ ـ النهي القاطع الدال على تحريمها المؤبَّد.

قوله: (**والمراد منه المنع من إفراط الشرب في وقت الصلاة**): الضمير في «منه» يعود إلى «النهي عن قربان الصلاة حال السكر»، و«الإفراط» هنا

---

(١) انظر: لسان العرب ٥/٢٣٣. (٢) انظر: نزهة الخاطر ١/١٤١.

كَيْلَا يَأْتِيَ عَلَيْهِ وَقْتُ الصَّلَاةِ وَهُوَ سَكْرَانُ، كَمَا يُقَالُ: «لَا تَقْرَبِ التَّهَجُّدَ وَأَنْتَ شَبْعَانُ»، مَعْنَاهُ: لَا تَشْبَعْ فَيَثْقُلَ عَلَيْكَ التَّهَجُّدُ. ....

بمعنى «الإِسْرَاف»، يقال: «فَرَطَ عليه في القول، يَفْرُطُ» إذا أَسْرَفَ فيه[1].

والمراد بقوله: «في وقت الصلاة» أي: في الوقت القريب من إقامة الصلاة.

قوله: (كيلا يأتي عليه وقت الصلاة وهو سكران): الجملة تعليلية للمنع من إفراط الشرب في وقت الصلاة، والضمير في «عليه» يعود إلى «الشارب للمسكر»، والمراد بوقت الصلاة هنا: الوقت الفعلي لأدائها، و«الواو» في قوله: «وهو سكران» حالية، أي: «والحال أنه سكران»، والمعنى: قد وصل إلى مرحلة زوال العقل وذهابه بحيث يهذي بما لا يدري ما يقول في صلاته. وجملة: «والمراد منه المنع من إفراط الشرب في وقت الصلاة كيلا يأتيَ عليه وقت الصلاة وهو سكران» بيان للحكمة الربانية من هذا الخطاب الوارد في تلك الآية الكريمة، وأن هذه الحكمة هي التخفيف من شُرْب الخمر حتى يتمكن الشارب من أداء الصلاة بعقل حاضر، لأنه لو أفرط في الشرب لأتى إلى الصلاة من غير وعي فَيُخِلُّ بأدائها، وهذا يدل على أن الخمر لم تُحَرَّمْ دفعةً واحدةً بل بالتدريج.

قوله: (كما يقال: لا تقرب التهجد وأنت شبعان): الكاف هنا حرف تشبيه، بمعنى: «مثل»، أي: «مثل ما يقال»، والمؤلف رحمه الله تعالى أراد بذكر هذا المثل إنكار أن يكون خطاب الله تعالى بتلك الآية الكريمة موجهاً للسكران حال زوال عقله، وإنما هو موجه إليه حال صحوه، وحينئذٍ لا يبقى في هذه الآية الكريمة مستمسك لمن أثار الإشكال هنا.

وبناءً على ذلك يكون معنى الآية الكريمة: «لا تسكروا فيختلط عليكم أمر صلاتكم»، كما أن قول القائل: «لا تقرب التهجد وأنت شبعان» معناه: «لا تشبع فيثقل عليك التهجد».

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٣٦٨.

وَقَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾، أَيْ: الْزَمُوا الْإِسْلَامَ وَلَا تُفَارِقُوهُ، حَتَّى إِذَا جَاءَكُمُ الْمَوْتُ أَتَاكُمْ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ.

وَقِيلَ: هُوَ خِطَابٌ لِمَنْ وُجِدَ مِنْهُ مَبَادِئُ النَّشَاطِ وَالطَّرَبِ وَلَمْ يَزُلْ عَقْلُهُ؛ ....

قوله: (وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾): معطوف بالواو على قوله: «كما يقال: لا تقرب التهجد وأنت شبعان».

والمؤلف رحمه الله تعالى هنا يريد أن يقول: إن تخريج الآية الكريمة السابقة، وهي قوله سبحانه: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣]، كتخريج هذه الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

فإنّ معناها: الزموا الإسلام ولا تفارقوه، أي: تمسكوا به، ولا تفرطوا فيه حتى يأتيكم الموت وأنتم ملتزمون به، ثابتون عليه غير منحرفين عنه.

فكذلك يكون تخريج قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ هو: (لا تُفْرِطوا في شرب المسكر حتى إذا أتيتم إلى الصلاة أتيتم مخمورين لا تعقلون في صلاتكم شيئاً).

ومن هذا يتبيَّن أن الخطاب في هذه الآية الكريمة إنما هو للأصحاء، وليس للسكارى.

قوله: **(وقيل: هو خطاب لمن وُجد منه مبادئ النشاط والطرب ولم يزل عقله)**: معطوف بالواو على قوله: «فقد قيل: هذا كان في ابتداء الإسلام»، والضمير «هو» يعود إلى «النهي عن قربان الصلاة حال السكر»، والضمير في «منه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية، والمراد بالنشاط والطرب هنا هو النَّشْوَةُ الحاصلة بسبب شرب الخمر، والضمير في «عقله» يعود إلى «شارب المسكر الذي كان في بداية النشاط والطرب».

لِأَنَّهُ إِذَا ظَهَرَ بِالْبُرْهَانِ اسْتِحَالَةُ تَوَجُّهِ الْخِطَابِ وَجَبَ تَأْوِيْلُ الآيَةِ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب الثاني عن ذلك السؤال المقدر، ومفاد هذا الجواب: لو سلَّمنا بأن الخطاب في قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ موجه إلى السكارى لا إلى الأصحاء، فهو موجَّه لمن كان في بداية النشاط والطرب، ولا يزال عقله حاضراً يعي به الأشياء المحيطة به، حيث لم يتمكَّن السكر منه، فهو في هذه الحال يفهم الكلام ويعي مدلوله ومقتضاه، وبذلك يكون الخطاب هنا لعاقل مدرك، وليس إلى سكران قد فقد عقله ووعيه.

قوله: (لأنه إذا ظهر بالبرهان استحالة توجه الخطاب وجب تأويل الآية): هذه الجملة تعليل لحمل الآية الكريمة على الوجه المذكور، والضمير في «لأنه» ضمير الشأن، أي: «الشأن أنّ ما ظهر بالبرهان استحالة توجُّه خطاب الآية إلى المخاطَب وجب تأويل الآية»، والفعل «ظَهَرَ» مشتق من «الظُّهُور» وهو في اللغة خلاف ما كان باطناً[1]، وإذا كان الباطن دليل الخفاء، فإن الظهور دليل الجلاء، وعليه يكون معنى «ظَهَرَ» هنا: «بَانَ واتضح»، والمراد بالبرهان «الْحُجَّةُ القاطعة»[2]، والمراد بقوله: «استحالة توجه الخطاب» أي: توجُّهه إلى السكران حال سكره لكونه فاقداً للعقل، وغير العاقل يستحيل فهمه فلا يحسن خطابه، والتأويل هنا هو صَرْفُ اللفظ عن ظاهره إلى غيره، والمراد بالآية هنا هو قول الله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾، والموجب لتأويل هذه الآية الكريمة هو دَفْعُ التصادم بينها وبين ما تقرر في الواقع الشرعي من عدم مخاطبة غير العاقل، وهو ما قام برهانه في قول النبي ﷺ: (رفع القلم عن ثلاثة)، وذكر منهم: (والمجنون حتى يفيق)، والسكران الذي زال عقله في حكم المجنون.

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/٥٢٣. (٢) انظر: لسان العرب ١٣/٥١.

(فصل)

فَأَمَّا الْمُكْرَهُ فَيَدْخُلُ تَحْتَ التَّكْلِيْفِ، لِأَنَّهُ يَفْهَمُ وَيَسْمَعُ، ....

قوله: (فأما المكره): «المكره» هو الذي وقع عليه الإكراه.

والإكراه ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: إكراه ملجئ، وهو الذي لا يبقى للشخص معه قدرة، ولا يملك فيه الاختيار[1].

القسم الثاني: إكراه غير ملجئ، وهو ما لا يفقد القدرة، ولا يسلب الاختيار.

والأول لا يتعلق به التكليف بالاتفاق، لأنه خارج عن نطاق قدرة الإنسان واختياره.

وأما الثاني فمحل خلاف، فإنّ الشخص فيه مختار للفعل، لكنْ ليس غَرَضه الفعل ذاته، بل دَفْع الضرر عن نفسه، وبذلك فهو مختار من وجه، وغير مختار من وجه آخر، فكان متنازَعاً فيه: هل هو مكلف، أو غير مُكلف؟[2].

قوله: (فيدخل تحت التكليف): أي أنه مكلف بالخطاب الشرعي مع وجود الإكراه، فلا يكون الإكراه مخرجاً له من دائرة التكليف.

قوله: (لأنه): اللام هنا للتعليل، والضمير في «أنه» يعود إلى «المكرَه».

قوله: (يفهم): أي أن المكرَه يدرك معنى الخطاب الشرعي، ويعلم مغزاه ومقتضاه.

قوله: (ويسمع): معطوف بالواو على قوله: «يفهم»، والمراد بالسماع هنا: سماع الخطاب الشرعي، لأنه حاضر الذهن، فليس هو كالنائم أو السكران في فقده للوعي والإدراك.

---

(١) انظر: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي ص١٢٠.

(٢) انظر: جامع العلوم والحكم لابن رجب ص٣٢٩.

وَيَقْدِرُ عَلَى تَحْقِيْقِ مَا أُمِرَ بِهِ وَتَرْكِهِ.

وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ: ذَلِكَ مُحَالٌ، ....

قوله: (ويقدر): معطوف بالواو على قوله: «يفهم ويسمع» و«القدرة» في اللغة هي: «الْقُوَّةُ»[1]، والمراد بها هنا «التمكن».

قوله: (على تحقيق): جار ومجرور متعلقان بالفعل «يقدر»، والتحقيق هنا بمعنى: إيجاد الشيء في الواقع.

قوله: (ما أُمر به): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المأمور به»، والفعل «أُمر» مبني للمجهول، فالآمر هو «المكرِه»، والمأمور هو «المكرَه»، والضمير في «به» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن «الشيء».

قوله: (وتركه): معطوف بالواو على قوله: «على تحقيق ما أُمر به»، والضمير في «تركه» يعود إلى«المأمور به».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل على كون المكره داخلاً تحت التكليف، ومفاد هذا الدليل: أن المكرَه مالك لآلة التكليف من وجود الفهم، والسمع، والقدرة على الامتثال والترك، فيكون بذلك داخلاً في دائرة المكلفين، وليس خارجاً منها. وهذا هو المذهب الأول، وهو مذهب الجمهور[2].

قوله: (وقالت المعتزلة): معطوف بالواو على قوله: «فأما المكره فيدخل تحت التكليف».

قوله: (ذلك): اسم الإشارة هنا يعود إلى «تكليف المكره».

قوله: (محال): أي غير ممكن.

---

(١) انظر: لسان العرب ٥/٧٦.

(٢) انظر: البرهان ١/١٠٦، المستصفى ١/٩٠، المنخول ص٣٢، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص١٢٠، الإحكام ١/١٥٤، شرح اللمع ١/٢٧١، المسودة ص٣٥، كشف الأسرار ٤/٦٤٧، منتهى الوصول والأمل ص٤٤.

لِأَنَّهُ لَا يَصِحُّ مِنْهُ فِعْلُ غَيْرِ مَا أُكْرِهَ عَلَيْهِ، فَلَا يَبْقَى لَهُ خِيَرَةٌ.

وَهَذَا غَيْرُ صَحِيْحٍ، ....

وبناءً على ذلك فإن رأي المعتزلة في هذه المسألة هو عدم جواز تكليف المكره[1]، وهو المذهب الثاني.

قوله: (لأنه): اللام للتعليل، والضمير في «أنه» يعود إلى «المكرَه».

قوله: (لا يصح منه): «لا» نافية، والضمير في «منه» يعود إلى «المكرَه»، ونَفْيُ الصحة هنا بمعنى نفي «الإمكان».

قوله: (فعل غير ما أكره عليه): «ما» موصولية بمعنى «الذي» أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «غير الْمُكْرَهِ عليه»، والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن «الشيء» الذي وقع به الإكراه.

قوله: (فلا يبقى له خيرة): «لا» نافية، والضمير في «له» يعود إلى «المكرَه»، و«الخيرة»، بكسر الخاء، وفتح الياء ـ هي الاختيار[2].

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل المعتزلة على عدم تكليف المكرَه، ومفاد هذا الدليل: أن المكرَه ليس بإمكانه أن يفعل غير ما أُكره عليه، لأن الإكراه قد أجبره على سلوك طريق واحد لا تعدد فيه وهو تنفيذ رغبة المكرِه، فكان بذلك فاقد القدرة على الاختيار، ومن شرط التكليف «القدرة»، وحيث انتفت انتفى التكليف، فأصبح خارجاً عن دائرته.

قوله: (وهذا): اسم الإشارة يعود إلى «قول المعتزلة بعدم تكليف المكره».

قوله: (غير صحيح): الجملة هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره:

---

(١) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١١/٣٩٣، متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ص٧١٢ ـ ٧١٣، المعتمد ١/١٦٦.

(٢) انظر: لسان العرب ٤/٢٦٦.

فَإِنَّهُ قَادِرٌ عَلَى الْفِعْلِ وَتَرْكِهِ، وَلِهَذَا يَجِبُ عَلَيْهِ تَرْكُ الْقَتْلِ إِذَا أُكْرِهَ عَلَى قَتْلِ مُسْلِمٍ، وَيَأْثَمُ بِفِعْلِهِ.

«قول غير صحيح»، و«الصحيح» ضد الباطل، وإذا انتفت الصحة ثبت البطلان، فيكون هذا القول باطلاً لا يُعْتَدُّ به، ولا يُعَوَّلُ عليه.

قوله: (فإنه قادر على الفعل وتركه): الجملة تعليل لعدم الصحة، والضمير في «فإنه» يعود إلى «المكرَه» والضمير في «تركه» يعود إلى «الفعل». والمعنى: أن المكرَه لم يُسْلَبْ بالإكراه القدرة على الاختيار بين الفعل والترك في الشيء الذي أُكْرِهَ عليه، بل إنه مختار فيما أقدم عليه فِعْلاً أو تَرْكاً.

قوله: (ولهذا): اسم الإشارة يعود إلى «القدرة على الفعل والترك».

قوله: (يجب عليه ترك القتل إذا أكره على قتل مسلم): الضمير في «عليه» يعود إلى «المكرَه»، و«القتل» في اللغة هو الْإِمَاتَةُ بضربٍ، أو حَجَرٍ، أو سُمٍّ، أو نحو ذلك»[1]، والضمير في «أكره» يعود إلى «المكرَه».

والمعنى المراد هنا: أنَّ المكرَه إذا أُجبر على قتل مسلم معصوم الدم، فإنه يجب عليه شرعاً ترك القتل، وهذا دليل على تكليفه، إذ لو لم يكن مكلفاً لما وجب عليه ترك القتل.

قوله: (ويأثم بفعله): الضمير في «بفعله» يعود إلى «القتل»، وإنما يأثم على فعل القتل لكونه مرتكباً أمراً محرماً شرعاً، وهذا أيضاً دليل على كون المكرَه مكلفاً لا خارجاً من دائرة التكليف.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما استدل به المعتزلة من كون المكره غير مكلف، وخلاصة هذا الدليل: أنَّا لا نسلم لكم ما ذكرتموه من أن المكرَه فاقد القدرة على الاختيار بين الفعل والترك فيما أُكره عليه، وإنما هو مالك لتلك القدرة، ولم يَقْوَ هذا الإكراه على

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/٥٤٧.

وَيَجُوزُ أَنْ يُكَلَّفَ مَا هُوَ عَلَى وَفْقِ الْإِكْرَاهِ، كَإِكْرَاهِ الْكَافِرِ عَلَى الْإِسْلَامِ، وَتَارِكِ الصَّلَاةِ عَلَى فِعْلِهَا، فَإِذَا فَعَلَهَا قِيْلَ: أَدَّى مَا كُلِّفَ،

سَلْبها منه، وإذا لم يُسْلَب القدرة على الاختيار فإنه لا يخرج من دائرة التكليف، بل يبقى مكلَّفاً مُؤَاخَذاً بنتيجة فعله الذي أقدم عليه باختياره.

قوله: (ويجوز): أي أنه ممكن لا استحالة فيه.

قوله: (أن يكلف): بالبناء للمجهول، والمكلِّف هو الشارع، والمكلَّف هو المكرَه، وتقدير الكلام: «ويجوز أن يكلِّف الشارعُ المكرَهَ».

قوله: (ما هو على وفق الإكراه): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، و«الْوَفْقُ» هنا ـ بفتح الواو ـ بمعنى «المُوَافِق»(١).

والمعنى: «يجوز التكليف بما هو موافق للإكراه»، وإنما جعل المؤلف رحمه الله تعالى هذا النوع موافقاً للإكراه لأنه صورة نادرة من صور الإكراه، إذ الغالب فيه أن يكون في الإجبار على فِعْل الشر لا الخير، كالإكراه على القتل، أو الزنا، أو شرب الخمر، أو نحو ذلك.

قوله: (كإكراه الكافر على الإسلام): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، وهذا مثال من أمثلة هذا النوع الذي هو على وَفْق الإكراه، وهو الإكراه على فعل الخير بإرغام الكافر على الدخول في الإسلام، فإذا أُرغم الكافر على دخول الإسلام صَدَقَ عليه أنه مُكْرَه.

قوله: (وتارك الصلاة على فعلها): أي «وكإكراه تارك الصلاة على فعلها»، وهو معطوف بالواو على قوله: «كإكراه الكافر على الإسلام»، فإذا أُرغم تارك الصلاة على فعلها صدق عليه بأنه مُكْرَه أيضاً.

قوله: (فإذا فعلها): الضمير «الهاء» في «فعلها» يعود إلى «الصلاة»، والفاعل لها هو «المكرَه».

قوله: (قيل: أدى ما كلف): القائل هنا هو كل من رآه يفعل الصلاة،

---

(١) انظر: المرجع السابق ١/ ٣٨٢.

لَكِنْ إِنَّما تَكُونُ مِنْهُ طَاعَةً إِذَا كَانَ الانْبِعَاثُ بِبَاعَثِ الْأَمْرِ دَونَ بَاعِثِ الْإِكْرَاهِ، ....

«وما» في قوله: «ما كلف» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «الْمُكَلَّفَ به»، والفعل «كُلِّف» مبني للمجهول، والمكلِّف بذلك هو: «الشارع»، والمعنى: «أدَّى المكرَهُ ما كَلَّفَهُ الشارعُ به».

وكون المكرَه يوصف بأنه مُؤَدٍّ لما كُلِّف به دليل على أن المكرَه لا يخرج من دائرة التكليف بسبب الإكراه الواقع عليه.

قوله: (لكن): حرف استدراك من الجملة السابقة، وهي قوله: «أدى ما كُلِّف»، والمعنى: أن المكرَه على الصلاة إذا فعلها وُصف بالأداء بناءً على الصورة الظاهرة، ولكنه لا يوصف ـ والحالة هذه ـ بالطاعة، فلا يقال له بأنه مطيع، لأن هذا الوصف يحتاج إلى برهان يدل عليه، وهو عسير هنا لأنه مرتبط بالنية التي لا يطلع عليها إلا الله تبارك وتعالى، فيكون الوصف بالأداء متيقَّناً استناداً إلى الظاهر، وأما الوصف بالطاعة فمشكوك فيه لاستناده إلى الباطن، وهو أَمْر خفي.

قوله: (إنما تكون منه طاعة): الضمير في «منه» يعود إلى «المكرَه»، أي: «إنما تكون الصلاة من المكرَه طاعة»، والمراد بالطاعة هنا: إيقاع الفعل قربةً لله تبارك وتعالى، وابتغاء ما عنده من الثواب.

قوله: (إذا كان الانبعاث بباعث الأمر دون باعث الإكراه): المراد بالانبعاث هنا هو «الاندفاع»[1]، وعليه يكون الباعث بمعنى «الدافع». والمراد بباعث الأمر هنا هو خطاب الشارع المقتضي إيجاب إقامة الصلاة، وهو قوله سبحانه: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

والمعنى: إنْ كان المكرَه أدَّى الصلاة استجابةً لهذا الأمر كان أداؤه

(١) انظر: لسان العرب ٢/١١٧.

فَإِنْ كَانَ إِقْدَامُهُ لِلْخَلَاصِ مِنْ سَيْفِ الْمُكْرِهِ، لَمْ تَكُنْ طَاعَةً، وَلَا يَكُونُ مُجِيْباً لِدَاعِي الشَّرْعِ، ....

لها طاعة، لأنه قصد به امتثال ما أمره الله تعالى به، وإن كان أداها بباعث الإكراه لدفع الأذى عن نفسه، فلا يكون أداؤه لها طاعة.

قوله: (فإن كان إقدامه): الضمير في «إقدامه» يعود إلى «المكرَه»، و«الإقدام» في اللغة: «ضد الإِحْجَام»(١)، والمراد به هنا الإقبال على الفعل وهو أداء الصلاة.

قوله: (للخلاص من سيف المكره): اللام في «الخلاص» لام «الأجل»، أي: «لأجل الخلاص»، و«الخلاص» هنا بمعنى «النَّجَاة»(٢)، والمراد بسيف المكرِه هنا هو سيف السلطان، وذلك لما تقرر في كتب الفروع: أن تارك الصلاة يُحْبَسُ، ويُضَيَّقُ عليه، ويُسْتَتَابُ ثلاثاً، فإنْ تاب وإلا أمر السلطان المسلم بقتله، ليكون في ذلك رَدْعٌ وزَجْرٌ لغيره ممن يتهاونون ويتساهلون في أداء الصلاة التي هي عماد الديانة ورأس الأمانة(٣).

قوله: (لم تكن طاعة): أي لم تقع تلك الصلاة طاعة لله تبارك وتعالى، لأنه لم يقصد بها وجهه سبحانه، وإنما قصد بها إنجاء نفسه من الضرر.

قوله: (ولا يكون مجيباً لداعي الشرع): الجملة معطوفة بالواو على قوله: «لم تكن طاعة»، والمراد بالإجابة هنا «الامتثال»، والمراد بداعي الشرع (الأمر بإقامة الصلاة).

والمعنى: «ولا يكون المكرَه في أدائه لتلك الصلاة ممتثلاً لخطاب الشارع الداعي إلى إقامة الصلاة».

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/٤٦٨. (٢) المرجع السابق ٧/٢٦.

(٣) انظر: بداية المجتهد ١/٩٠، العدة شرح العمدة ص٥٩، المحرر في الفقه ١/٣٢ ـ ٣٣.

وَإِنْ كَانَ يَفْعَلُهَا مُمْتَثِلاً لِأَمْرِ الشَّارِعِ بِحَيْثُ كَانَ يَفْعَلُهَا لَوْلَا الْإِكْرَاهُ فَلَا يَمْتَنِعُ وُقُوعُها طَاعَةً وَإِنْ وُجِدَتْ صُورَةُ التَّخْوِيْفِ.

قوله: (وإن كان يفعلها ممتثلاً لأمر الشارع): الجملة معطوفة بالواو على قوله: «فإنْ كان إقدامه للخلاص من سيف المكرِه»، والضمير «الهاء» في «يفعلها» يعود إلى «الصلاة»، والفاعل لها هو «المكرَه»، و«الامتثال» هنا بمعنى «الاستجابة»، والمراد بأمر الشارع هنا: قوله سبحانه: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

قوله: (بحيث كان يفعلها لولا الإكراه): الضمير «الهاء» في «يفعلها» يعود إلى «الصلاة»، والفاعل لها هو «المكرَه»، وقوله: «لولا الإكراه»، أي: أنه كان يؤدي الصلاة امتثالاً لأمر الله تعالى قبل حصول الإكراه، وصورة ذلك: أن يكون زيد من الناس محافظاً على أداء الصلاة يبتغي بذلك وجه الله جل جلاله، ثم هُدِّد إنْ لم يترك الصلاة فسوف يُقْتَلُ، فَتَرَكَ الصلاة تحت ضغط هذا التهديد، ولحظ جيرانه تَرْكه للصلاة فرفعوا أَمْره للسلطان فحبسه وهدَّده بالقتل إن لم يصلِّ، فأقبل على فعل الصلاة، فإقباله هذا يقع قربة لله تعالى، لأنه لم يترك الصلاة حين تركها تساهلاً فيها، أو تهاوناً بها، وإنما تركها بدافع التهديد خوفاً على نفسه، فلما أُجبر على فعلها عاد إلى حالته الأولى التي كان فيها يؤدي الصلاة قربة لربه جل شأنه.

قوله: (فلا يمتنع وقوعها طاعة): الضمير في «وقوعها» يعود إلى «الصلاة»، والمراد: «لا يمتنع شرعاً وقوعها طاعة»، إذ قرينة الحال دالة على الامتثال الشرعي، لا على الإيقاع الخوفي.

قوله: (وإن وُجدت صورة التخويف): أي رغم وجود صورة التخويف، فوجود صورة التخويف في هذا الأداء الحاصل بسبب الإكراه لا يمنع من وقوع تلك الصلاة طاعةً وقربةً لله تبارك وتعالى.

هذا غاية ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في هذا الفصل، والصواب في ذلك: أن الإكراه إنْ كان غير ملجئ بمعنى أنه لم يسلب

. . . .

صاحبه القدرة على الاختيار، فهو إكراه لا يمنع من التكليف، وإنْ كان ملجئاً، بمعنى أنه فقد صاحبه القدرة على الاختيار، حتى أصبح كالورقة في مهب الريح، لا حول له ولا قوة، كمن كُبِّل من قِبَلِ عصابة لا طاقة له على مدافعتهم، ثم أُلْقِي من شاهق فسقط على إنسان فمات بسبب سقوطه عليه، أو أُفْرِغَ الخمر في فمه حتى سَكِرَ، فإنه في هذه الحال غير مكلَّف، وكيف يكون مكلفاً وقد قال النبي ﷺ: **(إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)**[1].

(١) أخرجه ابن ماجه في كتاب «الطلاق»، باب «طلاق المكره والناسي» ١/٦٥٩.

(فصل)

وَاخْتَلَفَتِ الرِّوَايَةُ: هَلِ الْكُفَّارُ مُخَاطَبُونَ بِفُرُوعِ الْإِسْلَامِ؟ فَرُوِيَ أَنَّهُمْ لَا يُخَاطَبُونَ مِنْهَا بِغَيْرِ النَّوَاهِي، إِذْ لَا مَعْنَى لِوُجُوبِهَا مَعَ اسْتِحَالَةِ فِعْلِهَا فِي الْكُفْرِ، ....

قوله: (واختلفت الرواية): أي عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى.

قوله: (هل الكفار مخاطبون بفروع الإسلام؟): هذا هو محل اختلاف الرواية، وهو كون الكفار مخاطبين، أو غير مخاطبين بفروع الإسلام.

والمراد بالفروع هنا: شرائع الدين الظاهرة من صلاة، وزكاة، وصيام، وحج، ونحو ذلك.

وإنما خص المؤلف رحمه الله تعالى الفروع بالذكر دون الأصول، لأن الأصول كالإيمان بالله تبارك وتعالى محل اتفاق بين العلماء على كونهم مكلفين بها.

قوله: (فروي أنهم لا يخاطبون منها بغير النواهي): الفعل «روي» مبني للمجهول، والراوي هم الأصحاب، والمروي عنه هو إمام الحنابلة أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى، والضمير في «أنهم» يعود إلى «الكفار»، والضمير في «منها» يعود إلى «فروع الإسلام»، و«النواهي» جمع «منهي عنه»، وهو ما طلب الشارع تركه على سبيل التحريم.

وهذه هي الرواية الأولى، ومقتضاها: تكليف الكفار بالنواهي فقط، أما الأوامر فليسوا مكلفين بها.

ووجه تفريق هذه الرواية يبن الأوامر والنواهي: أن الكافر في النهي يصح منه الامتناع عن فعل المنهي عنه، وأما في الأمر فلا يصح منه امتثال مقتضاه إلا بوجود الإيمان، وهو فاقد له.

قوله: (إذ لا معنى لوجوبها مع استحالة فعلها في الكفر): جملة تعليلية

وَانْتِفَاءِ قَضَائِهَا فِي الْإِسْلَامِ، فَكَيْفَ يَجِبُ مَا لَا يُمْكِنُ امْتِثَالُهُ؟ وَهَذَا

للقول بأنهم مكلفون بالنواهي فقط، والضميران في «لوجوبها»، وفي «فعلها» يعودان إلى «فروع الإسلام»، والمراد بالاستحالة هنا عدم قبولها منهم حال كفرهم.

قوله: (**وانتفاء قضائها في الإسلام**): الضمير في «قضائها» يعود إلى «فروع الإسلام»، فتلك الفروع المتروكة حال الكفر لا يطالب الكفار بقضائها بعد إسلامهم.

قوله: (**فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله**): «كيف» استفهامية، والمراد بالاستفهام هنا استفهام تعجبي يدل على إنكار القول بتكليف الكفار بأوامر الشريعة، و«ما» في قوله: «ما لا يمكن» موصولية بمعنى «الذي»، والضمير في «امتثاله» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن الفعل المأمور به.

والجملة التعليلية التي ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى للمنع من تكليف الكفار بأوامر الشريعة، وهي قوله: (إذ لا معنى لوجوبها مع استحالة فعلها في الكفر، وانتفاء قضائها في الإسلام، فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله؟) اشتملت على دليلين للرواية الأولى، وهما:

الدليل الأول: أن هذه الأوامر لا تقبل من الكفار إذا فعلوها في حال كفرهم، ولو كانوا مخاطبين بها حال الكفر لوقعت منهم موقع القبول الشرعي.

الدليل الثاني: أن الكفار إذا أسلموا فإنهم لا يؤمرون بقضاء تلك الأوامر التي تركوها وقت كفرهم، ولو كانت واجبة عليهم حال الكفر لأمروا بقضائها بعد إسلامهم.

وإذا كان الشأن كذلك في عدم قبولها منهم حال الكفر، وعدم مطالبتهم بقضائها حال الإسلام، فإن ذلك دليل على عدم إمكان امتثالهم، وما لا يمكن امتثاله لا تجب المطالبة به.

قوله: (وهذا): اسم الإشارة هنا يعود إلى «القول بأن الكفار مخاطبون بالنواهي فقط دون الأوامر».

قَوْلُ أَكْثَرِ أَصْحَابِ الرَّأْيِ.

قوله: (**قول أكثر أصحاب الرأي**): أصحاب الرأي هم الحنفية رحمهم الله تعالى، وسموا بذلك لأن أكثر الفروع الفقهية مبني عندهم على الرأي، وذلك فيما لم يطلعوا فيه على حديث من النبي ﷺ، فإذا اطلعوا على الحديث وصح عندهم لم يتجاوزوه إلى غيره، شأنهم في ذلك شأن بقية فقهاء الإسلام.

وقد نُسب زوراً إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه يخالف الحديث اعتماداً على الرأي، وهذه النسبة قد أبطلها الحافظ ابن عبد البر رحمه الله تعالى حين قال: (قيل لأبي حنيفة: الْمُحْرِمُ لا يجد الإزار، يلبس السراويل؟ قال: لا، ولكن يلبس الإزار، قيل له: ليس له إزار، قال: يبيع السراويل ويشتري بها إزاراً، قيل له: فإن النبي ﷺ خطب وقال: (**المحرم يلبس السراويل إذا لم يجد الإزار**)، فقال أبو حنيفة: لم يصحَّ في هذا عندي عن رسول الله ﷺ شيء فأُفتي به، وينتهي كل امرئ إلى ما سمع، وقد صح عندنا أن رسول الله ﷺ قال: (**لا يلبس السراويل**) فننتهي إلى ما سمعناه، قيل له: أتخالف النبي ﷺ؟ فقال: لعن الله من يخالف رسول الله ﷺ، به أكرمنا وبه استنقذنا)(١).

كما أبطل تلك النسبة العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى حيث قال: (وأصحاب أبي حنيفة رحمه الله مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي، وعلى ذلك بَنَى مذهبه، كما قدَّم حديث القهقهة مع ضعفه على القياس والرأي، وقدَّم حديث الوضوء بنبيذ التمر في السفر مع ضعفه على الرأي والقياس، ومنع قطع السارق بسرقة أقل من عشرة دراهم والحديث فيه ضعيف، وجعل أكثر الحيض عشرة أيام والحديث فيه ضعيف، وشَرَط في إقامة الجمعة المصر والحديث فيه كذلك، وترك القياس المحض في مسائل الآبار لآثار فيها

---

(١) انظر: التشريع والفقه في الإسلام، للشيخ مناع القطان ص٢٧٨.

وَرُوِيَ أَنَّهُمْ مُخَاطَبُونَ بِهَا، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، ....

غير مرفوعة، فتقديم الحديث الضعيف وآثار الصحابة على القياس والرأي قولُه وقول الإمام أحمد)[1].

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: (وهذا قول أكثر أصحاب الرأي) يدل على أن هذه الرواية الأولى المنقولة عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى موافقة لما عليه أكثر الحنفية رحمهم الله تعالى، حيث ذهبوا إلى أن الكفار مخاطبون بالنواهي فقط دون الأوامر[2].

قوله: (وروي أنهم مخاطبون بها): الضمير في «أنهم» يعود إلى «الكفار»، والضمير في «بها» يعود إلى «الأوامر الشرعية».

والمعنى: أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام مطلقاً أوامر ونواهٍ، من غير فَرْقٍ في ذلك.

وهذه هي الرواية الثانية المنقولة عن إمام الحنابلة أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى، وهي الرواية الأصح[3].

قوله: (وهو): الضمير يعود إلى «القول بأن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة مطلقاً، سواء أكانت أمراً، أم نهياً».

قوله: (قول الشافعي): أي أن القول بأن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة مطلقاً هو المذهب عند الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في أصح ما روي عنه[4].

وكذلك هو ظاهر المذهب عند الإمام مالك رحمه الله تعالى، كما

---

(١) انظر: إعلام الموقعين ١/ ٧٧.

(٢) انظر: فواتح الرحموت ١/ ١٢٨، أصول السرخسي ١/ ٧٣ ـ ٧٦، التلويح على التوضيح ١/ ٢١٣، تيسير التحرير ٢/ ١٤٨.

(٣) انظر: العدة ٢/ ٣٥٨، التمهيد ١/ ٢٩٨، شرح الكوكب المنير ١/ ٥٠٠ ـ ٥٠١، المسودة ص٤٦.

(٤) انظر: البرهان ١/ ١٠٧، نهاية السول ١/ ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

لِأَنَّهُ جَائِزٌ عَقْلاً، وَقَدْ قَامَ دَلِيْلُهُ شَرْعاً، أَمَّا الْجَوَازُ الْعَقْلِيُّ فَإِنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَقُولَ الشَّارِعُ: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ، ....

صرح بذلك الباجي بقوله: (لا خلاف بين الأمة أن الكفار مخاطبون بالإيمان، واختلفوا في فروع الديانات كالصوم، والصلاة، والحج، فعندنا أنهم مخاطبون بذلك، وهو الظاهر من مذهب مالك)(١).

قوله: (لأنه جائز عقلاً): اللام للتعليل، والضمير في «أنه» يعود إلى «التكليف بفروع الإسلام مطلقاً في حق الكفار»، والمراد بالجواز العقلي هنا: أن العقل لا يحيل هذا التكليف، لتصوره وإمكان وقوعه، وما كان مندرجاً في دائرة التصور والإمكان فهو جائز غير ممتنع.

قوله: (وقد قام دليله شرعاً): الجملة معطوفة بالواو على قوله: «لأنه جائز عقلاً»، وكلمة «قد» جيء بها هنا لتحقيق وتوكيد كون تكليف الكفار بتلك الفروع ثابتاً بمقتضى الدليل الشرعي، والضمير في «دليله» يعود إلى «التكليف بجميع فروع الإسلام».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو شروع في بيان أدلة أصحاب هذا القول الذين ذهبوا إلى أن الكفار مخاطبون بفروع الدين مطلقاً.

قوله: (أما الجواز العقلي): تفصيل لما أجمله المؤلف رحمه الله تعالى سابقاً حين قال: «لأنه جائز عقلاً».

قوله: (فإنه لا يمتنع أن يقول الشارع: «بني الإسلام على خمس»): الضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، والتقدير: «فالشأن أنّ العقل لا يمنع أن يقول الشارع: «بني الإسلام على خمس»، والمراد بهذه الخمس هو أركان الدين الخمسة، وهي: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً».

---

(١) إحكام الفصول ص٢٢٤.

وَأَنْتُمْ مَأْمُورُونَ بِجَمِيعِهَا، وَبِتَقْدِيمِ الشَّهَادَتَيْنِ مِنْ جُمْلَتِهَا» فَتَكُونُ الشَّهَادَتَانِ مَأْمُوراً بِهِمَا لِنَفْسِهِمَا وَلِكَوْنِهِمَا شَرْطاً لِغَيْرِهِمَا، كَالْمُحْدِثِ يُؤْمَرُ بِالصَّلَاةِ.

قوله: (وأنتم مأمورون بجميعها): الواو هنا حالية، وجملة الحال المبتدأ والخبر في قوله: «أنتم مأمورون»، والمخاطب في «أنتم» الكفار، والضمير في «بجميعها» يعود إلى «الخمس التي هي مباني الإسلام العظام».

قوله: (وبتقديم الشهادتين من جملتها): أي وأنتم مأمورون بتقديم الشهادتين، وهي شهادة أن لا إله إلا الله، وشهادة أن محمداً رسول الله ﷺ، والضمير في «جملتها» يعود إلى «الخمس التي بُني الإسلام عليها»، ومعنى: «من جملتها»، أي: من بينها.

قوله: (فتكون الشهادتان مأموراً بهما لنفسهما): أي لذاتهما، لكونهما إحدى مباني الإسلام، ولكونهما مفتاح الدخول فيه، فهما الركنان الأوليان الأساسيان من أركانه العظام.

قوله: (ولكونهما شرطاً لغيرهما): الجملة معطوفة بالواو على قوله: «مأموراً بهما لنفسهما»، وضمير التثنية في «لكونهما»، وفي «لغيرهما» يعود إلى «الشهادتين»، والمراد بغير الشهادتين هنا بقية أركان الإسلام، وهي: الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج.

والمعنى: أن هذه العبادات لا تُقبل إلا بشرط تقديم الشهادتين، لأنهما متضمنان الإيمان بالله تبارك وتعالى، والإقرار بثبوت الرسالة لنبيه محمد ﷺ، فإذا انعدم هذا الإيمان وذاك الإقرار لم تُقبل سائر الأعمال.

قوله: (كالمحدث يؤمر بالصلاة): أي أن اشتراط تقديم الشهادتين على فروع الإسلام المتضمن التكليف بالأصل والفرع معاً، هو بمنزلة أَمر المحدث بالصلاة في اشتراط تقديم الطهارة أولاً، ثم الإتيان بالصلاة ثانياً، إذ الصلاة مشروطة بتقديم الطهارة عليها كما في قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ

فَإِنْ مَنَعَ الْحُكْمَ فِي الْمُحْدِثِ وَقَالَ: إِنَّمَا يُؤمَرُ بِالْوُضُوءِ، فَإِذَا تَوَضَّأَ أُمِرَ بِالصَّلَاةِ، ....

﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦].

فمن أدى الصلاة بهذه الطهارة قُبلت منه، ومن أداها بدونها رُدَّت عليه، فكان أَمْرُ المحدث بالصلاة أمراً له بالصلاة وبما لا تتم الصلاة إلا به وهو الطهارة، فكذلك الحال بالنسبة للأمر بفروع الإسلام هو أَمْرٌ بها وبما لا تُقْبَلُ إلا به، وهو الإيمان الذي تضمنته الشهادتان، فلا بد من تقديمه أولاً قبل القيام بفعل تلك الفروع.

هذا هو الدليل العقلي، وخلاصته: أن العقل لا يحيل تكليف الكفار بجميع فروع الإسلام بشرط تقديم الشهادتين، كما لا يحيل أمر المحدث بالصلاة بشرط تقديم الطهارة.

قوله: (فإن منع الحكم في المحدث): أي منع المنكر لتكليف الكفار بفروع الإسلام.

والمانع هنا يشمل أصحاب المذهب الأول الذين قصروا تكليف الكفار في النواهي فقط من فروع الشريعة دون الأوامر ـ كما سبق ـ، ويشمل من أنكر تكليفهم بالفروع مطلقاً لا بالأوامر، ولا بالنواهي، وهو المذهب الثالث في هذه المسألة.

قوله: (وقال): أي مانع الحكم في المحدث.

قوله: (إنما يؤمر بالوضوء، فإذا توضأ أمر بالصلاة): هذا هو المراد بمنع الحكم في المحدث، ومقتضاه: أنّا لا نسلم لكم بأن المحدث مأمور بالصلاة ابتداءً، بل هو مأمور بإزالة الحدث أولاً عن طريق الوضوء، فإذا أزال الحدث بالوضوء توجه إليه الأمر بالصلاة، فكذلك هو الشأن بالنسبة لأمر الكفار بفروع الإسلام لا نسلّم أنهم مأمورون بها ابتداءً، بل إنهم مأمورون ابتداءً بتحقيق الإيمان، فإذا حققوا الإيمان توجه إليهم التكليف بفروع الإسلام.

إِذْ لَا يُتَصَوَّرُ الْأَمْرُ بِالصَّلَاةِ مَعَ الْحَدَثِ لِعَجْزِهِ عَنِ الْامْتِثَالِ، قُلْنَا: فَإِذاً لَوْ تَرَكَ الصَّلَاةَ طُولَ عُمُرِهِ لَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهَا، وَهُوَ خِلَافُ الْإِجْمَاعِ، وَيَنْبَغِي أَلَّا يَصِحَّ أَمْرُهُ بِالصَّلَاةِ بَعْدَ الْوُضُوءِ، ....

قوله: (إذ لا يتصور الأمر بالصلاة مع الحدث لعجزه عن الامتثال): «إذ» يفيد التعليل بالجملة بعده للجملة التي قبله، و«لا» نافية، والمراد بالتصور هنا التصور العقلي، وهو كناية عن الاستحالة العقلية، والضمير في «لعجزه» يعود إلى «المحدث».

ومفاد هذا التعليل: أن العقل يحيل أن يكون المحدث مأموراً بالصلاة حال حدوثه، إذ لا يمكنه في هذه الحال امتثال الأمر بإقامة الصلاة، فإنه لو أقامها مع الحدث لكانت على خلاف الأمر، وخلاف الأمر لا يحصل به الامتثال.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (فإذاً لو ترك الصلاة طول عمره لا يعاقب على تركها): التعبير بلفظ: «إذاً» يفيد الاستنتاج، والمعنى: ينتج من قولكم: «إنه غير مأمور بالصلاة حال الحدث» أنه لو استمرت به الحال على ترك الصلاة طول مدة حياته بسبب عدم الطهارة فإنه لا يعاقب على هذا الترك، لكون الصلاة حال الحدث غير مأمور بها، وإذا لم تكن مأموراً بها فليس هنا مأمور يعاقَب على تركه.

قوله: (وهو خلاف الإجماع): الضمير «هو» يعود إلى لازم كلامهم، فإنّ مقتضى كلامهم أنه غير مأمور بالصلاة حال الحدث يلزم منه جواز ترك الصلاة طول الحياة بلا معاقبة من الشارع، وهذا لازم انعقد الإجماع على خلافه، فيكون باطلاً، وما بُني على باطل فهو باطل.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب الأول عن هذا الاعتراض الذي مؤداه المنع من تكليف الكفار بفروع الإسلام.

قوله: (وينبغي ألا يصح أمره بالصلاة بعد الوضوء): الضمير في «أمره» يعود إلى «المحدث».

بَلْ بِالتَّكْبِيْرَةِ الْأُولَى لِاشْتِرَاطِ تَقْدِيْمِهَا، وَأَمَّا الدَّلِيْلُ الشَّرْعِيُّ فَعُمُومُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾، ....

قوله: (بل بالتكبيرة الأولى): هذه الجملة إضراب عن الجملة السابقة، وهي «الأمر بالصلاة بعد الوضوء»، والمراد بالتكبيرة الأولى هي تكبيرة الإحرام التي لا تنعقد الصلاة إلا بها.

قوله: (لاشتراط تقديمها): الضمير في «تقديمها» يعود إلى: «التكبيرة الأولى»، فهذه التكبيرة مقدمة على جميع التكبيرات، لأنها شرط لصحة انعقاد الصلاة.

والمذكور هنا هو الجواب الثاني عن الاعتراض السابق، ومفاد هذا الجواب: أنَّ قولكم بأن المحدث غير مأمور بالصلاة حال الحدث، وإنما هو مأمور بالوضوء، ينعكس عليكم سلباً بأن يقال: إنه ليس مأموراً بالصلاة حال الوضوء، وإنما هو مأمور بالتكبيرة الأولى، وهي تكبيرة الإحرام، لأن تقديمها شرط لصحة الصلاة، لكونها لا تنعقد إلا بها، وهذا من شأنه اقتضاء التسلسل، وهو باطل.

قوله: (وأما الدليل الشرعي): معطوف بالواو على قوله: «أما الجواز العقلي».

قوله: (فعموم قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾) [آل عمران: ٩٧]: أي أن لفظ «الناس» في هذه الآية الكريمة يفيد «العموم»، فيدخل في عمومه «الكفار» لأنهم معدودون من جملة الناس، ولو كان الكفار غير مكلفين بفروع الإسلام لما جاء اللفظ بهذا العموم.

وهذا هو الدليل الشرعي الأول للقائلين بأن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام مطلقاً، سواء أكانت تلك الفروع أوامر، أم نواهٍ، ومفاد هذا الدليل: أن الله تبارك وتعالى أناط الإيجاب في الحج بعموم الناس، واللفظ العام متناول لجميع أفراده التي يصدق عليها، والكفار ممن يصدق عليهم لفظ الناس، فيدخلون في هذا اللفظ العام، ولا يخرجون منه إلا

وَإِخْبَارُ اللهِ سُبْحَانَهُ عَنِ الْمُشْرِكِيْنَ: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾، ذَكَرَ هَذَا فِي مَعْرِضِ التَّصْدِيْقِ لَهُمْ تَحْذِيْراً مِنْ فِعْلِهِمْ، وَلَوْ كَانَ كَذِباً لَمْ يَحْصُلِ التَّحْذِيْرُ مِنْهُ كَيْفَ وَقَدْ عَطَفَ عَلَيْهِ: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿٤٦﴾﴾، كَيْفَ يَعْطِفُ ذَلِكَ عَلَى مَا لَا عَذَابَ عَلَيْهِ؟

بمخصِّص ناهض، ولا مخصص هنا، فيبقى لفظ العام شاملاً لهم.

قوله: (وإخبار الله سبحانه عن المشركين: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾): معطوف بالواو على قوله: «فعموم قوله تعالى...»، وقوله: «عن المشركين»: أي: عن حالهم في النار يوم القيامة.

قوله: (ذكر هذا في معرض التصديق لهم): الذاكر هو الله جل جلاله، واسم الإشارة «هذا» يعود إلى قول المشركين: «لم نك من المصلين» في الجواب عن سؤال سبب إسلاكهم في سقر، وقوله: «في معرض التصديق لهم» أي: في مقام التصديق لهم، والضمير في «لهم» يعود إلى «المشركين».

قوله: (تحذيراً من فعلهم): «التحذير» في اللغة هو «التَّخْوِيفُ»(١)، والضمير في «فعلهم» يعود إلى «المشركين»، والمحذِّر هو الله جل جلاله.

قوله: (ولو كان كذباً): اسم «كان» مضمر، تقديره: «قول المشركين بأن سبب إسلاكهم في سقر هو عدم كونهم من المصلين».

قوله: (لم يحصل التحذير منه): الضمير في «منه» يعود إلى «قول المشركين بأنهم أُدخلوا النار بسبب تركهم الصلاة».

قوله: (كيف وقد عطف عليه ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾): الضمير في «عليه» يعود إلى قوله سبحانه في إخباره عن المشركين: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٣].

قوله: (كيف يعطف ذلك على ما لا عذاب عليه؟): اسم الإشارة «ذلك»

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/ ١٧٦.

وَقَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ الْآيَةَ، ......

يعود إلى قوله سبحانه في إخباره عن المشركين: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [المدثر: ٤٦].

والضمير في «عليه» يعود إلى قوله سبحانه عنهم: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ﴾.

وهذا هو الدليل الشرعي الثاني من أدلة القائلين بتكليف الكفار بجميع فروع الإسلام، ومفاد هذا الدليل: أن الله تبارك وتعالى أخبر عن المشركين بأنهم جعلوا سبب إسلاكهم في سقر عدم كونهم من المصلين، وإخباره تعالى عنهم بذلك تصديق منه سبحانه لهم، إذ لو لم يكن تصديقاً لهم لما كان تحذيراً لنا من فعلهم، وهو المعاقبة بإدخال النار بسبب ترك الصلاة، وهذا يدل على أنهم حال كفرهم مكلفون بفروع الإسلام، إذ لو لم يكونوا مكلفين بها لما صدَّقهم سبحانه في جَعْلهم سبب إدخالهم النار هو تركهم للصلاة، ولا سيما أن الله تعالى قد عطف على ذلك قوله عنهم: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤٦﴾﴾، وهم مكلفون بالتصديق بيوم الدين لأنه من أصول الإسلام، والتكذيب به موجب للعذاب، ولا يُستساغ عطف ما كان سبباً للعذاب على ما لا عذاب فيه، كما يدل عطف الله تعالى للأصل على الفرع أنهم مخاطبون بالفروع كما أنهم مخاطبون بالأصول.

قوله: (وقال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾**):** معطوف بالواو على قوله السابق: «وأما الدليل الشرعي فعموم قوله تعالى. . . ، وإخبار الله سبحانه عن المشركين».

قوله: (الآية): قد سبق توجيه إعرابها بالنصب، أو الرفع، ومعنى قوله: «الآية» إشارة إلى أنها لم تكتمل، وللتنبيه على أن الاستدلال بها لا يتم إلا بذكر بقيتها.

والصواب أن يقول: «الآيتان»، أو «الآيتين»، لأن الآية الأولى تضمنت ذكر المحظورات، والثانية بيَّنت العذاب المستحق عليها.

نَصٌّ فِي مُضَاعَفَةِ الْعَذَابِ فِي حَقِّ مَنْ جَمَعَ بَيْنَ هَذِهِ الْمَحْظُورَاتِ.

والآيتان بتمامهما هما قول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ يَلۡقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفۡ لَهُ ٱلۡعَذَابُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَيَخۡلُدۡ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿٦٩﴾﴾ [الفرقان: ٦٨، ٦٩].

قوله: (نص في مضاعفة العذاب): «نص» هنا خبر لمبتدأ محذوف تقديره «هَو نَصٌّ».

وقوله: «في مضاعفة العذاب» إشارة إلى قوله سبحانه: ﴿يُضَٰعَفۡ لَهُ ٱلۡعَذَابُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [الفرقان: ٦٩].

قوله: (في حق من جمع بين هذه المحظورات): المشار إليه في قوله: «هذه المحظورات» يعود إلى المذكور في الآية الكريمة السابقة من المحظورات الشرعية، وهي: دعوة غير الله تعالى، وقتل النفس المعصومة بغير حق، والزنا.

ولا شك أن هذه المحظورات اشتملت على أصل وفرع، فالأصل هو الإشراك بالله عزَّ وجلَّ، والفرع هو القتل والزنا.

وهذا هو الدليل الشرعي الثالث للقائلين بتكليف الكفار بالفروع كما أنهم مكلفون بالأصول، ومفاد هذا الدليل: أن الله تبارك وتعالى ذكر في هاتين الآيتين الكريمتين المذكورتين بعض المحظورات الشرعية، وهذه المحظورات منها ما يتعلق بالأصول، كالإشراك المنافي للتوحيد، ومنها ما يتعلق بالفروع كالقتل والزنا، وبيَّن سبحانه أن عاقبة مَنْ جمع بينها مضاعفة العذاب يوم القيامة، وهذا الدليل فيه دلالة على المطلوب من جهة أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام كما أنهم مخاطبون بأصوله، حيث توعدهم سبحانه على القتل والزنا، كما توعدهم على الإشراك به جل شأنه.

ولكن قد يُعْتَرَضُ على الاستدلال من هاتين الآيتين الكريمتين، فيقال: إن هاتين الآيتين واردتان في آخر سورة الفرقان، وآيات آخر سورة

وَفَائِدَةُ الْوُجُوبِ: أَنَّهُ لَوْ مَاتَ عُوقِبَ عَلَى تَرْكِهِ، وَإِنْ أَسْلَمَ سَقَطَ عَنْهُ، ....

الفرقان خاصة بذكر صفات المؤمنين دون الكافرين، حيث صدَّر الحق سبحانه ذِكْر تلك الصفات بقوله: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ [الفرقان: ٦٣].

وإذا كانت تلك الآيتان خاصتين بالمؤمنين، فلا دلالة فيهما على المطلوب في هذه المسألة، لكونهما خارجتين عن محل النزاع، إذ الجميع متفق على أن المؤمنين مخاطبون بفروع الإسلام وأصوله.

ويجاب عن هذا الاعتراض: بأنَّ موضع الاستشهاد في هاتين الآيتين الكريمتين ليس خصوص تلك الصفات، وإنما موضع الاستشهاد فيهما عموم الوعيد فيمن خالف صفات المؤمنين بارتكاب محرمات الدين كالإشراك، والقتل، والزنا، فإن قوله سبحانه: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿٦٩﴾﴾ [الفرقان: ٦٨ ـ ٦٩] عام في لفظه لا يخص المؤمنين دون الكافرين، ولو سلمنا دعوى الخصوص هنا لكان الكافرون هم الأولى بذلك الوعيد من المؤمنين، لأن ثناء الله تبارك وتعالى على عباده المؤمنين في تلك الآيات الكريمات، وتشريفه لهم بنسبتهم إليه حين قال: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ [الفرقان: ٦٣]، يدل على أنهم أهل الوعد لا الوعيد.

قوله: (**وفائدة الوجوب**): بيان من المؤلف رحمه الله تعالى لثمرة الخلاف في مسألة: «تكليف الكفار بفروع الإسلام».

قوله: (**أنه**): الضمير فيه يعود إلى «الكافر».

قوله: (**لو مات**): أي لو مات الكافر على كفره ولم يدخل في الإسلام.

قوله: (**عوقب على تركه**): أي عوقب الكافر، والضمير في «تركه» يعود إلى «الفرع المكلَّف به أمراً، أو نهياً».

قوله: (**وإن أسلم سقط عنه**): أي إذا أسلم الكافر، والساقط هنا هو

لِأَنَّ الْإِسْلَامَ يَجُبُّ مَا قَبْلَهُ، وَلَا يَبْعُدُ النَّسْخُ قَبْلَ التَّمَكُّنِ مِنَ الامْتِثَالِ، فَكَيْفَ يَبْعُدُ سُقُوطُ الْوُجُوبِ بِالْإِسْلَامِ؟ واللهُ أَعْلَمُ.

«التكليف بالفرع»، والضمير في «عنه» يعود إلى «الكافر».

قوله: (لأن الإسلام يجبُّ ما قبله): الجملة تعليلية لإسقاط التكليف بفروع الإسلام عمن أسلم من الكفار، والفعل «يجبُّ» مشتق من «الْجَبِّ»، وهو في اللغة بمعنى «الْقَطْع والاسْتِئْصَال»(١).

وقوله: «الإسلام يجبُّ ما قبله»، إشارة إلى قول النبي ﷺ للصحابي الجليل عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنهما حين جاء لمبايعته عليه الصلاة والسلام واشترط أن يُغْفَرَ له: **(أما علمتَ أن الإسلام يهدم ما كان قبله، وأن الهجرة تهدم ما كان قبلها، وأن الحج يهدم ما كان قبله)**(٢).

والمعنى: أن الكافر إذا مات كافراً عوقب على الأصل والفرع معاً، أي: على ترك الإيمان وفروع الإسلام، وإذا أسلم سقطت عنه المطالبة بقضاء ما سبق مما ترك زمن كفره.

قوله: (ولا يبعد النسخ قبل التمكن من الامتثال): أي أن يكلِّف الله تبارك وتعالى عباده بفعل عبادة من العبادات، ويحدِّد لها زمناً معيناً، ثم ينسخها قبل دخول وقتها، فيكون النسخ حينئذٍ حصل قبل التمكن من امتثال المأمور به المتعلق بتلك العبادة، وهذا النسخ ليس ببعيد، أي: ليس بممتنع عقلاً ولا شرعاً.

قوله: (فكيف يبعد سقوط الوجوب بالإسلام؟): السؤال هنا تعجبي إنكاري، مقتضاه نَفْيُ البُعد عن سقوط وجوب قضاء ما تركه الكافر زمن كفره في زمن إسلامه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو جواب عن اعتراض مُقَدَّر

---

(١) انظر: لسان العرب ١/ ٢٤٩.

(٢) أخرجه الإمام مسلم في كتاب «الإيمان»، باب: «الإسلام يهدم ما قبله وكذا الحج والهجرة» (صحيح مسلم بشرح النووي ٢/ ١٣٧ ـ ١٣٨).

....

مفاده: كيف تقولون بأن الكافر مكلف بفروع الإسلام، وتُسقطون عنه القضاء حال إسلامه؟ فإنَّ مقتضى كونه مكلفاً بتلك الفروع مطالبته بالقضاء، وإلا لما كان للتكليف بها من فائدة.

وأجاب رحمه الله تعالى عن هذا الاعتراض بجواب حاصله: قياسُ إسقاط المطالبة بالقضاء عن الكافر بعد إسلامه على النسخ قبل التمكن من الامتثال، فإنّ الله تعالى قد يكلف عباده بعبادة يؤقتها لهم بوقت معيَّن، وقبل دخول ذلك الوقت ينسخها عنهم، وهذا لا يعني أن ذمتهم لم تكن مشغولة بتلك العبادة قبل النسخ، فكذلك الحال بالنسبة لإسقاط القضاء عن الكافر بعد إسلامه لا يعني أن ذمته لم تكن مشغولة بإيجاب تلك الفروع، فالإشغال بالتكليف شيء، وإسقاطه شيء آخر. ثم إذا جاز نسخ العبادة قبل التمكن من فعلها، فإن جواز النسخ بعد التمكن من الفعل أولى، إذ الكافر بعد إسلامه بإمكانه قضاء ما فاته حال كفره، إلا أن الشارع الحكيم نسخ عنه ذلك دَفْعاً للمشقة والحرج، حتى يتحقق بهذا الترغيب في اعتناق الإسلام.

(فصل)

فَأَمَّا الشُّرُوطُ الْمُعْتَبَرَةُ لِلْفِعْلِ الْمُكَلَّفِ بِهِ فَثَلَاثَةٌ، **أَحَدُهَا**: أَنْ يَكُونَ مَعْلُوماً لِلْمَأْمُورِ بِهِ، حَتَّى يَتَصَوَّرَ قَصْدَهُ إِلَيْهِ، ....

بعد أن انتهى المؤلف رحمه الله تعالى من ذِكر الشروط المتعلقة بالمكلَّف، فقد شرع هنا في ذكر الشروط المتعلقة بالفعل المكلَّف به.

قوله: (فأما الشروط المعتبرة للفعل المكلف به فثلاثة): أي محصورة في ثلاثة، ومعنى «المعتبرة» هنا: أي «المعتدُّ بها في باب التكليف»، والمراد بالفعل المكلَّف به هو الفعل الذي وقع به التكليف كالصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، ونحوها.

قوله: (أحدها): الضمير فيه يعود إلى «الشروط».

قوله: (أن يكون معلوماً للمأمور به): اسم «يكون» مضمر، تقديره: «الفعل»، أي: «أن يكون الفعل المكلَّف به معلوماً للمأمور»، والمأمور هو «العبد المكلَّف»، والضمير في «به» يعود إلى «الفعل الذي هو محل التكليف».

والمعنى المراد هنا: أن يكون الفعل التكليفي مُبَلَّغاً للمكلف ببيان وَصْفه وهيئته التي يجب أن يكون عليها، بحيث ينتفي عنه الجهل بكيفية الأداء حين التطبيق، فلا يقع في تَرَدُّد وحيرة.

قوله: (حتى يتصور قصده إليه): «حتى» هنا تفيد التعليل، والضمير في «قصده» يعود إلى «المكلَّف»، والضمير في «إليه» يعود إلى «الفعل المكلَّف به»، وهذه الجملة تعليلية لاشتراط العلم بالفعل المكلف به من قِبل الشارع.

ومفاد هذا التعليل: أن الفعل التكليفي إذا كان معلوماً لدى المكلَّف بكيفيته وهيئته اتجه قصده إلى فعله، وانبعثت همته إلى إيجاده في الواقع، بخلاف الفعل المجهول فإنه لا تتجه إليه همة، ولا يتبعه قَصْد لكونه غير واضح المعالم.

وَأَنْ يَكُونَ مَعْلُوماً كَوْنُهُ مَأْمُوراً بِهِ مِنْ جِهَةِ اللهِ تَعَالَى حَتَّى يَتَصَوَّرَ مِنْهُ قَصْدَ الطَّاعَةِ وَالْامْتِثَالِ، ....

قوله: (وأن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى): اسم «يكون» مضمر، تقديره: «الفعل»، أي: «وأن يكون الفعل المكلف به معلوماً»، والجملة معطوفة بالواو على ما قبلها، وهو قوله: «أن يكون معلوماً للمأمور به»، والضميران في «كونه»، وفي «به» يعودان إلى «الفعل المكلف به».

ومعنى من «جهة الله تعالى»: أي «من قِبَله، ومن لَدُنْه» إذ هو جل شأنه المشرِّع الحقيقي لعباده أحكام دينه، كما قال سبحانه: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٠].

والمراد هنا: أن يكون الفعل التكليفي معلوماً لدى المكلف بأن الله تعالى هو الذي أمره به، ودعاه إليه، وطلبه منه.

قوله: (حتى يتصور منه قصد الطاعة والامتثال): «حتى» هنا تعليلية أيضاً لاشتراط العلم بكون الفعل مأموراً به من جهة الله تبارك وتعالى، والضمير في «منه» يعود إلى «المكلَّف»، والمراد بقصد الطاعة والامتثال: التقرب بذلك الفعل إلى الله عزَّ وجلَّ ابتغاء الثواب منه.

ومفاد هذا التعليل: أن الفعل التكليفي إذا علم المكلف بأن الله تعالى هو الذي أمر به أقدم على فعله بنية التقرب إلى الله عزَّ وجلَّ، فيقع فعله حينئذٍ طاعةً وامتثالاً.

وقد يُفْهَمُ من عبارة المؤلف رحمه الله تعالى التي صاغ بها هذا الشرط، وهي قوله: (أن يكون معلوماً للمأمور به حتى يتصور قصده إليه، وأن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الطاعة والامتثال)، قد يفهم منها أن المذكور هنا إنما هو شرطان لا شرط واحد، ومن ثَمَّ يترتب على ذلك أن يُجْعَل الشرط الثاني هو الثالث،

وَهَذَا يَخْتَصُّ مَا يَجِبُ بِهِ قَصْدُ الطَّاعَةِ وَالتَّقَرُّبِ.

والشرط الثالث هو الرابع، وكأنّ المؤلف رحمه الله تعالى قد وَهِمَ حين ذَكَر بأن الشروط ثلاثة وهي أربعة.

ولكنّ هذا المفهوم لا صحة له، فإنّ ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو شرط واحد وليس شرطين، وذلك أن مبنى هذا الشرط على معلومية الفعل لدى المكلف، بمعنى أن يكون معلوماً عنده، فكأن المؤلف رحمه الله تعالى قال: الشرط الأول: أن يكون الفعل المكلف به معلوماً للمأمور به، وهذا العلم له جانبان: جانب يتعلق بكيفيته، وجانب يتعلق بجهة صدوره.

قوله: (**وهذا يختص ما يجب به قصد الطاعة والتقرب**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الشرط المذكور»، ومعنى «يختص» أي «يَنْفَرِدُ»، يقال: «اخْتَصَّ فلانٌ بالأمر وتَخَصَّصَ له: إذا انفرد»[1]، و«ما» في قوله: «ما يجب» موصولية بمعنى «الذي»، والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن «الفعل»، ومعنى «قصد الطاعة والتقرب» أي: نية التعبد به لله تبارك وتعالى.

والمراد هنا: أن هذا الشرط المذكور إنما هو خاص بالأفعال التي لا تقع طاعة لله جل شأنه، ولا تكون امتثالاً لأمره إلا إذا نوى بها صاحبها التقرب إلى الله عزَّ وجلَّ، وذلك كفرائض الإسلام من صلاة، وزكاة، وصيام، وحج، وأمر بمعروف، ونحو ذلك، فهذه من أجل أن تقع قربةً وطاعةً لله سبحانه وتعالى يجب فيها قصد الامتثال له عزَّ وجلَّ.

وأما الأفعال التي لا يجب فيها قصد الطاعة والتقرب، وذلك كأداء الديون، وتسليم الودائع لأصحابها، ورد المغصوبات لأهلها، فلا يشترط فيها قصد التقرب، لأن الذمة تبرأ منها بمجرد أدائها لمستحقيها.

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/ ٢٤.

الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ مَعْدوماً، أَمَّا الْمَوْجُودُ فَلَا يُمْكِنُ إِيْجَادُهُ فَيَسْتَحِيْلُ الْأَمْرُ بِهِ.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والشرط الثاني»، أي من شروط الفعل المكلف به، وهو معطوف بالواو على قوله: «أحدها».

قوله: (أن يكون معدوماً): أي أن يكون الفعل المكلف به معدوماً، والمعدوم هو الذي لا وجود له.

والمراد بالعدم هنا: إما كون الفعل لم يُشْرَعْ من قبل، فيكون عدمه حقيقياً، ويكون الأمر به ابتداء تكليف، وهذا يصدق على المأمورات الشرعية زمن الوحي فإنها وردت متدرجة، وحينئذٍ تكون قد خرجت من حيز العدم إلى حيز الوجود. وإما كونه قد شُرِعَ وتَمَّ التكليف به، كما هو الحال بالنسبة إلينا فيما يتعلق بفروض الدين من صلاة، وزكاة، وصيام، وحج، ونحوها، وحينئذٍ فإنَّ العدم فيه ليس حقيقياً لأن ذوات هذه العبادات موجودة، وهي محل التكليف الشرعي، وإنما العدم فيها إضافي بالنظر إلى وقت فعلها، إذ لكل عبادة من هذه العبادات وقت معين شرعاً، والأمر لا يتعلق بها إلا بدخول وقتها، فتكون قبل دخول الوقت بمنزلة المعدوم، فصيام رمضان مثلاً فِعْل كلِّف به الشارع العباد، فيوجد بوجود موجبه وهو دخول الشهر، وينعدم بانعدام موجبه وهو عدم دخول الشهر، وهكذا في بقية الفروض الشرعية المؤقتة بوقت معين.

قوله: (أما الموجود فلا يمكن إيجاده فيستحيل الأمر به): الضمير في «به» يعود إلى «الموجود»، وإنما استحال الأمر بالموجود لأنه من باب تحصيل الحاصل، وهو يفضي إلى الجمع بين النقيضين، وبيان ذلك: أن الحاصل موجود، والموجود لا يتعلق الأمر بإيجاده، وإنما يتعلق الأمر بامتثاله، فلو تعلق الأمر بإيجاده لدل ذلك على عدمه لا على وجوده، وحينئذٍ يجتمع فيه الوصفان المتناقضان: الوجود من جهة كونه حاصلاً، والعدم من

الثَّالِثُ: أَنْ يَكُونَ مُمْكِناً، فَإِنْ كَانَ مُحَالاً كَالْجَمْعِ بَيْنَ الضِّدَّيْنِ وَنَحْوِهِ ....

جهة طَلَب إيجاده، فيكون بذلك موجوداً معدوماً معاً، وهذا محال.

وليس من ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النساء: ١٣٦]، فهو ليس من باب الأمر بإيجاد الموجود، حيث أمر سبحانه المؤمنين بالإيمان مع وجود وصف الإيمان فيهم، وإنما ذلك من باب مطالبتهم بالمحافظة على هذا الإيمان، والاستزادة منه، والثبات عليه. قال الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى في بيان حقيقة هذا الأمر: (يأمر تعالى عباده المؤمنين بالدخول في جميع شرائع الإيمان وشعبه وأركانه ودعائمه، وليس هذا من باب تحصيل الحاصل، بل من باب تكميل الكامل وتقريره وتثبيته والاستمرار عليه)[1].

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الشرط الثالث»، أي: من شروط الفعل المكلف به.

قوله: (أن يكون ممكناً): أي أن يكون الفعل المكلف به مقدوراً عليه، بحيث يتمكن المكلف من امتثاله، لأنه إذا كان معجوزاً عنه تعذر الامتثال فيه لعدم إمكانية إيقاعه وإيجاده.

قوله: (فإن كان محالاً): أي إنْ كان الفعل المكلف به محالاً، وهو ما يستحيل إيجاده في الواقع.

قوله: (كالجمع بين الضدين): وذلك كأن يُطالَب المكلف بفعل الشيء وتركه معاً في وقت واحد، كما لو قال: صَلِّ، ولا تصلِّ».

قوله: (ونحوه): الضمير فيه يعود إلى «الجمع بين الضدين». والمراد بالنحو هنا «الْمُقَابِلُ»[2]، والمعنى: «كالجمع بين الضدين، وما يقابله»، والمقابل للجمع بين الضدين هو «الجمع بين النقيضين».

---

(١) تفسير القرآن العظيم ١/ ٤٨٥. (٢) انظر: لسان العرب ١٥/ ٣١٣.

لَمْ يَجُزِ الْأَمْرُ بِهِ.

وَقَالَ قَوْمٌ: يَجُوزُ ذَلِكَ، ....

والفرق بين «الضدين» و«النقيضين»: أن الضدين هما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما، وذلك كالسواد والبياض، فإنه يمكن نفيهما معاً، فيقال: «لا أسود ولا أبيض، بل هو أصفر»، ولكنه لا يمكن الجمع بينهما في موضع واحد من جهة واحدة. أما النقيضان فهما اللذان لا يجتمعان، ولا يرتفعان في وقت واحد من جهة واحدة، وذلك كالموت والحياة لذات معينة، فلا يقال: «زيد حي ميت»، ولا يقال: «زيد لا حي ولا ميت»، بل يلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر، ومن ثبوت أحدهما رفع الآخر. وليس من باب نَفْي النقيضين قول الله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [الأعلى: ١٣].

بل ذلك من باب نفي أحدهما مع بقاء الآخر، إذ المقصود هنا نَفْيُ الموت وإبقاء الحياة، لما تقرر بأن الآخرة لا موت فيها، وعليه يكون المعنى: «لا يحيا حياة طيبة سعيدة آمنة» ومن هذا يتبيَّن أن الضدين مساويان للنقيضين في عدم جواز الجمع.

قوله: (لم يجز الأمر به): الضمير في «به» يعود إلى «المحال»، وإنما لم يجز الأمر بالمحال لأنه خارج عن إمكان المكلف، فهو فوق طاقته وقدرته، والله تعالى لا يكلف إلا ما هو مقدور عليه، كما في قوله سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وكما في قوله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]. وما ذهب إليه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا من عدم جواز التكليف بالمحال هو مذهب كثير من الأصوليين[1].

قوله: (وقال قوم: يجوز ذلك): معطوف بالواو على قوله: «لم يجز

---

(١) انظر: المعتمد ١/١٦٦، الإبهاج ١/١٧٠، نهاية السول ١/٣٤٨، التقرير والتحبير ٢/٨٢، المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/١٣٧، المحيط بالتكليف ص٢٢٩، تنزيه القرآن عن المطاعن ص٥٥، المواقف في علم الكلام للإيجي ص٣٣١، الصحائف الإلهية للسمرقندي ص٤٧٠.

بِدَلِيْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾، وَالْمُحَالُ لَا يُسْأَلُ دَفْعُهُ، وَلِأَنَّ اللهَ تَعَالَى عَلِمَ أَنَّ أَبَا جَهْلٍ لَا يُؤْمِنُ، وَقَدْ أَمَرَهُ بِالْإِيْمَانِ وَكَلَّفَهُ إِيَّاهُ، ....

الأمر به»، والمراد بالقوم هنا جماعة من الأصوليين، ومنهم الرازي[1]، وابن برهان[2]، والقرافي[3]، وغيرهم، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التكليف بالمحال»، فعند هؤلاء القوم أن التكليف بالمحال وبما لا يُطاق جائز وليس بممتنع.

قوله: (**بدليل قوله تعالى:** ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾): هذا هو الدليل الأول من أدلة القائلين بجواز التكليف بالمحال، وهو قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

قوله: (**والمحال لا يُسأل دفعه**): هذا هو وجه الاستدلال من تلك الآية الكريمة، ومفاده: أن المؤمنين سألوا ربهم تبارك وتعالى ألا يحملهم ما كان فوق قدرتهم وطاقتهم، وهذا يدل على إمكان التكليف به، إذ لو كان محالاً غير ممكن لما سألوا ربهم تبارك وتعالى أن يدفعه عنهم، لأن المحال لا يُسَأَلُ دفعه، وذلك لأنه مندفع بنفسه، فيكون طلب دفعه من باب إعدام المعدوم وهو ممتنع.

قوله: (**ولأن الله تعالى علم**): أي في سابق علمه الأزلي.

قوله: (**أن أبا جهل لا يؤمن**): أي لن يتخلى عن كفره بالدخول في الإسلام.

قوله: (**وقد أمره بالإيمان وكلفه إياه**): الضمير «الهاء» في «أمره» يعود إلى «أبي جهل» والآمر له هو الله جل جلاله، والضمير «الهاء» في «كلفه» يعود أيضاً إلى «أبي جهل» والمكلِّف هو الله تبارك وتعالى، والضمير «إياه» يعود إلى «الإيمان».

---

(١) انظر: المحصول ١/ ٢/ ٣٦٣.
(٢) انظر: الوصول إلى الأصول ١/ ٨٢.
(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٤٣.

وَلِأَنَّ تَكْلِيْفَ الْمُحَالِ لَا يَسْتَحِيْلُ لِصِيْغَتِهِ، إِذْ لَيْسَ يَسْتَحِيْلُ أَنْ يَقُولَ: «كُونُوا قِرَدَةً»، «كُونُوا حِجَارَةً».

وهذا هو الدليل الثاني من أدلة القائلين بجواز التكليف بالمحال، ومفاد هذا الدليل: أن الله تعالى أمر أبا جهل بالإيمان، وكلفه به وهو يعلم سبحانه بأنه لن يؤمن، وهذا يدل على استحالة حصول الإيمان منه، لأن المعلوم يأتي مطابقاً لعلمه جل شأنه، ومع ذلك فقد أمره بهذا المستحيل وكلَّفه به، ولو لم يكن تكليف المحال جائزاً لما أمره بالإيمان وكلفه إياه.

قوله: (ولأن تكليف المحال لا يستحيل لصيغته): معطوف بالواو على قوله: «ولأن الله تعالى علم أن أبا جهل لا يؤمن»، والضمير في «لصيغته» يعود إلى «المحال».

قوله: (إذ ليس يستحيل أن يقول: «كونوا قردة»، و«كونوا حجارة»): الجملة تعليلية لعدم استحالة التكليف بالمحال لصيغته والقائل في قوله: «أن يقول» هو الله عزَّ وجلَّ، إذ المذكورتان آيتان كريمتان من آيات الذكر الحكيم، فالأولى هي جزء آية من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَـٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾﴾ [البقرة: ٦٥].

والثانية جزء آية من قوله تعالى: ﴿۞ قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾﴾ [الإسراء: ٥٠].

وهذا هو الدليل الثالث من أدلة القائلين بجواز التكليف بالمحال، ومفاده: أن المحال لا يمتنع أن يَرِدَ الأمر بالتكليف به، كما في قوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً﴾، وكما في قوله سبحانه: ﴿كُونُوا۟ حِجَارَةً﴾، ومعلوم أنهم لا يستطيعون أن يكونوا كذلك، فقد كلفهم عزَّ وجلَّ بما لا قدرة لهم عليه، وإذا كان لا يمتنع ورود الأمر بالمحال دل ذلك على أنه ليس مستحيلاً لصيغته، وإذا لم يكن مستحيلاً لصيغته جاز التكليف به[1].

---

(١) انظر: البرهان ١/ ١٠٤، الوصول إلى الأصول ١/ ٨٧، الإحكام ١/ ١٣٦، المحصول ١/ ٢/ ٣٦٤، شرح الجلال المحلي ١/ ٢٠٨.

وَإِنْ أُحِيْلَ طَلَبُ الْمُسْتَحِيْلِ لِلْمَفْسَدَةِ وَمُنَاقَضَةِ الْحِكْمَةِ، ....

قوله: (وإن أحيل طلب المستحيل للمفسدة): القول باستحالة طلب المحال للمفسدة قول تبنَّاه المعتزلة وانتصروا له كثيراً، ووجه المفسدة عندهم في ذلك: أن المكلَّف إذا أُمر بالمحال عجز عن إيجاده في الواقع العملي، فيكون بذلك تاركاً للامتثال، وهذا سيعرضه لمنازل العقاب، وذلك مفسدة للعبد تتنافى مع وجوب رعاية الأصلح على الله تعالى فيما يتعلق بشؤون عباده، وهو تعريضهم لمنازل الثواب وتجنيبهم منازل العقاب.

وأقوالهم في ذلك يشهد بها واقع كتبهم، فقد قال القاضي عبد الجبار: (اعلم أنه تعالى إذا كلف فلا بد من أن يجنب المكلف من كل ما يكون مفسدة له في التكليف، حتى يكون مزيحاً لعلته، ولو لم يفعل تعالى ذلك لكان بمنزلة ألا يفعل اللطف في قبح التكليف)[(١)].

وقال أبو الحسين البصري: (إن الله سبحانه مع حكمته لا يجوز أن يلزمنا المشاق مع إمكان إلزامه إيانا غير شاق إلا ليجعل في مقابلته الثواب، وإلا جرى إلزامه الشاق مجرى ابتداء المضار من غير نفع)[(٢)].

قوله: (ومناقضة الحكمة): معطوف بالواو على قوله: «للمفسدة»، والقول بمناقضة الحكمة في التكليف بالمحال مما تبناه المعتزلة أيضاً، ووجه مناقضة الحكمة عندهم في ذلك: أن الحكيم لا يأمر بشيء إلا ويكون مقدوراً على فعله حتى يكون له رصيد في الواقع، إذ فائدة الأمر امتثال المأمور به، فإنْ أَمَر بما لا سبيل إلى إيجاده في الواقع كان أَمْره عبثاً محضاً، والعبث مناقض للحكمة، والله تعالى منزه في تشريعه عن العبث فلا يأمر بما كان محالاً ممتنعاً[(٣)].

---

(١) متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ص٧٢٣.

(٢) المعتمد ١/١٦٦.

(٣) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١١/٣٦٧ ـ ٣٦٨، المعتمد ١/١٦٦، المحيط بالتكليف ص٢٢٩، تنزيه القرآن عن المطاعن ص٥٥، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للبلخي ص٦٤.

فَإِنَّ بِنَاءَ الْأُمُورِ عَلَى ذَلِكَ فِي حَقِّ اللهِ تَعَالَى مُحَالٌ، إِذْ لَا يَقْبُحُ مِنْهُ شَيْءٌ، وَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْأَصْلَحُ. ....

قوله: (فإن بناء الأمور على ذلك في حق الله تعالى محال): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «القول باستحالة التكليف بالمحال بناءً على المفسدة ومناقضة الحكمة»، فإنّ هذا البناء محال في حق الله تعالى، فإنه سبحانه حكيم في أمره ونهيه، وليس فيما كلف به عباده أمراً ونهياً، ما يقتضي إفسادهم.

قوله: (إذ لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه الأصلح): الضميران في «منه»، وفي «عليه» يعودان إلى «الله جل جلاله»، فهو سبحانه لا وجود للقبح في شيء من تشريعاته لعباده، كما لا يجب عليه رعاية الأصلح لهم، وإنما ذلك تكرُّم منه عليهم وإحسان منه إليهم. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في معرض الرد على المعتزلة في هذا الباب: (أهل السنة متفقون على أن الله تعالى لا يقاس بخلقه في أفعاله، كما لا يقاس بهم في ذاته وصفاته، فليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، وليس ما وجب على أحدنا وجب مثله على الله تعالى، ولا ما حرم على أحدنا حرم مثله على الله تعالى، ولا ما قبح منا قبح من الله، ولا ما حسن من الله تعالى حسن من أحدنا، وليس لأحدنا أن يوجب على الله تعالى شيئاً، ولا يحرِّم عليه شيئاً)[1].

ومما يدل شرعاً على أن الله تبارك وتعالى لا يجب عليه فعل الأصلح لعباده، كما أنه لا يقبح منه شيء من أفعاله ما ثبت في الصحيحين من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: حدثنا رسول الله ﷺ، وهو الصادق المصدوق، قال: (**إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع: برزقه، وأجله، وشقي، أو سعيد. فوالله إن**

---

(١) منهاج السنة ١/١٦٦ ـ ١٦٧.

ثُمَّ الْخِلَافُ فِيْهِ وَفِي الْعِبَادِ وَاحِدٌ، فَالسَّفَهُ مِنَ الْمَخْلُوقِ مُمْكِنٌ، فَلَا يَسْتَحِيْلُ ذَلِكَ أَيْضاً.

أحدكم، أو الرجل يعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير باع أو ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها)(١).

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في معرض رده على المعتزلة مستشهداً بهذا الحديث الشريف: (واستُدل له على أنه لا يجب على الله رعاية الأصلح، خلافاً لمن قال به من المعتزلة، لأن فيه أن بعض الناس يذهب جميع عمره في طاعة الله، ثم يُخْتَمُ له بالكفر والعياذ بالله، فيموت على ذلك فيدخل النار، فلو كان يجب عليه رعاية الأصلح لم يُحْبِطْ جميع عمله الصالح بكلمة الكفر التي مات عليها، ولا سيما إنْ طال عمره وقرب موته من كفره)(٢).،

قوله: (ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد): الضمير في «فيه» يعود إلى «وجوب رعاية الأصلح بعدم تكليف المحال»، ومعنى ذلك: أن الواحد، من الناس قد يأمر مَنْ يملك سلطة الأمر عليه بأمر محال لا يراعي فيه الأصلح للمأمور، وهذا ممكن لا استحالة فيه، فكذلك يكون الشأن في تكليف الشارع بالمحال.

قوله: (فالسفه من المخلوق ممكن فلا يستحيل ذلك أيضاً): «السَّفَهُ» في اللغة هو: «خِفَّةُ الْحِلْمِ والرَّأْيِ»(٣).

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «أَمْر الواحد من الناس غيره بما لا

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب «القدر». (صحيح البخاري ٧/ ٢١٠)، كما أخرجه مسلم في كتاب «القدر»، باب «كيفية خلق الآدمي في بطن أمه». (صحيح مسلم بشرح النووي ١٦/ ١٩٠).

(٢) فتح الباري ١١/ ٤٩٠.

(٣) انظر: لسان العرب ١٣/ ٤٩٧.

وَوَجْهُ اسْتِحَالَتِهِ: ....

يتمكن من القدرة على فعله»، فهذا الأمر لا استحالة فيه، بل هو ممكن غير ممتنع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الرابع للقائلين بجواز التكليف بالمحال، ومفاد هذا الدليل من وجهين.

الوجه الأول: أن التكليف بالمحال لا يستحيل لكونه مشتملاً على المفسدة، ولا لكونه مناقضاً للحكمة، إذ إحالته من أجل ذلك تحكُّم على الله تبارك وتعالى ومصادرة لحقه سبحانه، فإنّ له الحق المطلق في أن يكلف عباده بما شاء من غير أن يقبح منه شيء، أو يجب عليه شيء من رعاية صلاح أو أصلح، إذ الإيجاب إليه وحده لا إلى أحد سواه.

الوجه الثاني: أن الخلاف في صدور التكليف بالمحال من الله تعالى كالخلاف في صدوره من العباد.

وبيان ذلك: أنّ السيد قد يكتب كتاباً بلا نُقَطٍ ولا تشكيل، ثم يأمر عبده الأعمى بتنقيطه وتشكيله، فيكون تكليف السيد لعبده بهذا العمل تكليفاً بما لا طاقة للعبد الأعمى به، إذ يستحيل منه فِعْلُ ذلك مع فَقْده للبصر.

وإذا جاز ذلك للسيد وهو الذي يجب عليه مراعاة حال عبده، فجوازه على الله تعالى وهو الذي لا يجب عليه شيء من حقوق عباده، ولا يقبح منه شيء في تكليفهم من باب أولى.

وهذا الدليل في مجمله متضمن الرد على المعتزلة الذين أنكروا جواز التكليف بالمحال على الله تعالى بناءً على المفسدة ومناقضة الحكمة.

قوله: (ووجه استحالته): الضمير في «استحالته» يعود إلى «التكليف بالمحال». وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا شروع منه في إقامة الأدلة على المذهب المختار عنده، وهو عدم جواز التكليف بالمحال، وهذا هو الدليل الأول، ومفاده: أن الله تعالى أخبر في كتابه الكريم بأنه لا يكلف

قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، وَ: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ﴾، وَلِأَنَّ الْأَمْرَ اسْتِدْعَاءٌ وَطَلَبٌ، ....

عباده إلا بما هو مقدور لهم، كما في قوله سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وكما في قوله جل شأنه: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ﴾ [الأعراف: ٤٢].

وهذا الإخبار دليل على استحالة ورود التكليف بالمحال شرعاً، فهذه الشريعة السمحاء قد نفى الله تبارك وتعالى عن عباده العنت والمشقة في تكاليفها حين قال سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وحين قال سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾ [النساء: ٢٨].

وإذا كان الله عزَّ وجلَّ قد أخبر بأنه أراد التيسير والتخفيف على عباده في التكاليف الشرعية لعلمه سبحانه بعجزهم وضعفهم، فإن القول بجواز التكليف بما هو محال مصادم لهذا الإخبار، مما يدل على عدم الاعتماد عليه والالتفات إليه.

وبناءً على هذه النصوص الشرعية الواضحة الدلالة في عدم جواز التكليف بالمحال في شريعة أحكم الحاكمين تبارك وتعالى، فقد اتفقت كلمة أئمة الإسلام على القول بعدم التكليف بالمحال الذي لا يطاق، كما صرح بذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى حيث قال: (ولا قال أحد من أئمة المسلمين، لا الأئمة الأربعة، ولا غيرهم: لا مالك، ولا أبو حنيفة، ولا الشافعي، ولا أحمد، ولا الأوزاعي، ولا الثوري، ولا الليث، ولا أمثال هؤلاء: إن الله يكلف العباد ما لا يطيقونه)[١].

قوله: (ولأن الأمر استدعاء وطلب): معطوف بالواو على الدليل

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ٤٧٩.

وَالطَّلَبُ يَسْتَدْعِي مَطْلُوباً، وَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ مَفْهُوماً بِالْاتِّفَاقِ، وَلَوْ قَالَ: «أَبْجَدْ هَوَّزْ» لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ تَكْلِيْفاً لِعَدَمِ عَقْلِ مَعْنَاهُ، ....

الأول، وهو الآيتان الكريمتان، والمراد بالاستدعاء والطلب هنا هو إيجاد المأمور به في عالم الواقع، وإنما كان الأمر استدعاءً وطلباً بناءً على مدلول صيغته، فإنّ صيغته، «افعل» تدل على طلب الفعل واستدعائه، كما اقتضى ذلك وَضْعُها اللغوي.

والمذكور هنا هو المقدمة الأولى لهذا الدليل.

قوله: (والطلب يستدعي مطلوباً): هذه هي المقدمة الثانية للدليل، ومعنى ذلك أن مِنْ لازم الطلب اقتضاء المطلوب، إذ لو لم يقتض مطلوباً لما سُمِّي طَلَباً، ولكان الطلب عبثاً لا فائدة فيه.

قوله: (وينبغي أن يكون مفهوماً بالاتفاق): هذه هي المقدمة الثالثة للدليل، واسم «يكون» مضمر، تقديره: «المطلوب»، أي: «وينبغي أن يكون المطلوب مفهوماً»، وهذا المطلوب هو الفعل المكلف به.

وقوله: «بالاتفاق» أي: باتفاق العقلاء، فإنهم يستحسنون الكلام المفهوم ويستهجنون الكلام الذي لا يفهم منه السامع شيئاً.

قوله: (ولو قال: «أبجدهوز» لم يكن ذلك تكليفاً لعدم عقل معناه): الجملة هنا تعليلية على تقدير كلمة «إذ»، والمعنى: «إذ لو قال...»، وهذا التعليل لاشتراط أن يكون المطلوب في الأمر التكليفي مفهوماً حتى يحسن امتثاله، و«أبجد هوز» هي «حروف وُضعت لحساب الْجُمَّل»[1].

و«الْعَقْلُ» هنا هو «الْفَهْمُ» يقال: «عَقَلَ الشيءَ يَعْقِلُهُ عَقْلاً» إذا فَهِمَهُ[2].

والمراد هنا: أن الآمر لو قال لغيره: «أبجد هوز» فإن ذلك لا يسمَّى تكليفاً، إذ المعنى فيه غير مفهوم للمأمور، وعدم فهمه له يجعله معرضاً عنه، لأن الأمر لا يتحقق مقتضاه إلا إذا عُقِلَ معناه.

---

(١) انظر: لسان العرب ٥/٤٢٧. (٢) انظر: لسان العرب ١١/٤٥٩.

وَلَوْ عَلِمَهُ الْآمِرُ دُونَ الْمَأْمُورِ لَمْ يَكُنْ تَكْلِيْفاً، إِذِ التَّكْلِيْفُ الْخِطَابُ بِمَا فِيْهِ كُلْفَةٌ، وَمَا لَا يَفْهَمُهُ الْمُخَاطَبُ لَيْسَ بِخِطَابٍ، ....

وعليه فإن اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «لم يكن ذلك تكليفاً» يعود إلى قول القائل: «أبجدهوز»، أي: «لم يكن ذلك القول تكليفاً»، والضمير في «معناه» يعود إليه أيضاً.

قوله: (ولو علمه الآمر دون المأمور لم يكن تكليفاً): الضمير في «علمه» يعود إلى معنى قوله: «أبجدهوز»، أي: أن هذا القول إذا علم الآمر معناه، دون المأمور فإنه لا يكون تكليفاً، لأن المعتبر هو فَهْمُ المأمور لمقتضى خطاب الآمر، وذلك لأن المأمور هو المقصود بتحقيق مقتضى الأمر وإيجاده في الواقع، فإذا لم يفهم مقتضى الأمر فاتت فائدة الأمر به.

قوله: (إذ التكليف الخطاب بما فيه كلفة): «إذ» تفيد التعليل، فيكون ما دخلت عليه تعليلاً لما قبله، وهو أن خطاب الآمر لا بد من أن يكون مفهوماً للمأمور، و«ما» في قوله: «بما فيه» موصولية بمعنى «الذي»، والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن «الفعل المكلَّف به».

والمعنى المراد هنا: أن تعريف التكليف هو «الخطاب بما فيه كلفة»، ومن أجل أن تحصل كلفة الأمر للمأمور فلا بد من أن تكون صيغة الآمر مفهومة معقولة لمن توجَّه الأمر إليه، وذلك حتى تنبعث همته إلى امتثاله وإيقاعه.

قوله: (وما لا يفهمه المخاطب ليس بخطاب): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، و«لا» نافية، والضمير في «يفهمه» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن الخطاب.

والمعنى المراد هنا: أنه إذا تبيَّن من خلال تعريف التكليف بأنه: «الخطاب بما فيه كلفة»، فإن الخطاب لا يسمَّى خطاباً إلا إذا كان مُفْهِماً حتى يُعْقَلَ منه معنى يحسن توجه القصد إليه، فإنْ فقد هذا الشرط وهو

وَإِنَّمَا اشْتُرِطَ فَهْمُهُ لِيُتَصَوَّرَ مِنْهُ الطَّاعَةُ إِذْ كَانَ الْأَمْرُ اسْتِدْعَاءَ الطَّاعَةِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنِ اسْتِدْعَاءً لَمْ يَكُنْ أَمْراً، وَالْمُحَالُ لَا يُتَصَوَّرُ الطَّاعَةُ فِيْهِ فَلَا يُتَصَوَّرُ اسْتِدْعَاؤُهَا، ....

الإفهام فخرج عنه إلى الإبهام لم يكن خطاباً، وإذا انتفى الخطاب انتفى الأمر، فلا تكليف إذن.

وعليه يكون قوله: «وما لا يفهمه المخاطَب ليس بخطاب» نتيجة للمقدمة السابقة، وهي قوله: «إذ التكليف الخطاب بما فيه كلفة».

قوله: (**وإنما اشترط فهمه ليتصور منه الطاعة**): الضمير في «فهمه» يعود إلى «الخطاب» الذي جُعل وسيلة لإبلاغ الأمر، والضمير في «منه» يعود إلى «الفهم».

والمعنى المراد هنا: أن سبب اشتراط كون الخطاب مُفْهِماً هو قَصْدُ الطاعة بامتثاله، وهذا القصد لا يتحقق إلا بفهم الخطاب، وفهم الخطاب متوقف على كون ذلك الخطاب واضح الدلالة على المطلوب، فإذا كان مُبْهَمَ الدلالة لا يعقل منها المخاطَب معنى لم يتوجه إليه قصد الامتثال وإرادة الطاعة.

قوله: (**إذ كان الأمر استدعاء الطاعة، فإن لم يكن استدعاءً لم يكن أمراً**): هذا تعليل لكون الطاعة هي ثمرة الأمر، وإذا كانت كذلك فلا بد من أن يكون خطاب الآمر واضحاً لا إبهام فيه.

والمعنى المراد هنا: أن المقصود من الأمر هو حصول الطاعة بامتثال مقتضى المأمور به، وإذا كان الأمر يستدعي الطاعة، والطاعة لا تكون إلا بالامتثال، والامتثال إنما هو ثمرة فهم معنى الأمر، فإنّ الأمر غير المفهوم لا استدعاء فيه، فلا يكون حينئذٍ أمراً، لأن وجوده كعدمه.

قوله: (**والمحال لا يتصور الطاعة فيه فلا يتصور استدعاؤها**): الضمير في «فيه» يعود إلى «المحال»، والضمير في «استدعاؤها» يعود إلى «الطاعة».

كَمَا يَسْتَحِيْلُ مِنَ الْعَاقِلِ طَلبُ الْخِيَاطَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ، وَلِأَنَّ الْأَشْيَاءَ لَهَا وُجُودٌ فِي الْأَذْهَانِ قَبْلَ وُجُودِهَا فِي الْأَعْيَانِ، ....

والمعنى المراد هنا: أن الأمر بالمحال أَمْر بما لا يمكن إيجاده في الواقع العملي، وما كان كذلك فلا تُتَصَوَّرُ الطاعة فيه، إذ حصول الطاعة فرع القدرة على الامتثال، والقدرة معدومة هنا لاستحالة المأمور به، وبناءً على ذلك فإنه يستحيل استدعاء الطاعة فيما كان خارجاً عن نطاق الاستطاعة.

وهذه هي النتيجة الكبرى لجميع المقدمات السابقة.

قوله: (كما يستحيل من العاقل طلب الخياطة من الشجرة): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، أي: أن المحال يستحيل وجوده مثل ما يستحيل وجود الخياطة من الشجرة، وذلك أن الشخص لو طلب من الشجرة أن تخيط له ثوباً لأنكر العقلاء عليه هذا الطلب، لأنه عبث محض، إذ الشجرة لا تعي هذا الطلب ولا تفهمه، فكذلك العاقل لا يطالب غيره بالمستحيل لعلمه بعدم جدوى هذا الطلب فلا يتحقق المقصود منه وهو الطاعة والامتثال.

وهذا هو الدليل الثاني على عدم جواز التكليف بالمحال، وخلاصة القول فيه: إن حقيقة الأمر الطلب، والطلب يستدعي مطلوباً، وهذا المطلوب لا يتصور إيجاده في الواقع العملي إلا إذا كان مقدوراً للمأمور، والمحال ليس مقدوراً للمأمور فلا تتجه همة العقلاء للأمر به، وإذا لم يتعلق الأمر به انتفى التكليف فيه.

قوله: (ولأن الأشياء لها وجود في الأذهان قبل وجودها في الأعيان): الضميران في «لها»، وفي «وجودها» يعودان إلى: «الأشياء»، والمراد بالوجود الذهني لها الوجود الصوري، والمراد بالوجود العيني لها الوجود الحقيقي.

وقوله: «ولأن الأشياء لها وجود في الأذهان قبل وجودها في

وَإِنَّمَا يَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ الْأَمْرُ بَعْدَ حُصُولِهِ فِي الْعَقْلِ، وَالْمُسْتَحِيلُ لَا وُجُودَ لَهُ فِي الْعَقْلِ فَيَمْتَنِعُ طَلَبُهُ، ....

الأعيان» معطوف بالواو على قوله: «ولأن الأمر استدعاء وطلب».

والمعنى المراد هنا: أن لكل شيء وجودين: وجود سابق، ووجود لاحق، فالوجود السابق هو الوجود الذهني الصوري، والوجود اللاحق هو الوجود العيني الواقعي، فإذا أمر الآمر بشيء رسم عقل المأمور لذلك الشيء المأمور به صورة في باطن الذهن، فإنْ كانت صورة ذلك الشيء مما يمكن إحداثه في الواقع قبلها العقل ورضي بوجودها فيه حتى يترجمها إلى سلوك عملي، وإن كانت تلك الصورة مما لا يمكن إحداثه في الواقع رفضها العقل وأخرجها من حيِّزه حتى لا يبقى لها وجود فيه.

قوله: (**وإنما يتوجه إليه الأمر بعد حصوله في العقل**): الضميران في «إليه»، وفي «حصوله» يعودان إلى «الوجود»، والمعنى: «أن الأمر يتوجه إلى الوجود بعد حصوله في العقل».

والمراد من ذلك: أن إمكان تعلُّق الأمر بالشيء متوقف على تصوُّر العقل لذلك الشيء، فإنْ كانت نتيجة ذلك التصور جواز إيجاده في الواقع توجه الأمر إليه، وإن كانت نتيجة ذلك التصور استحالة إيجاده في الواقع لم يتوجه الأمر إليه.

قوله: (**والمستحيل لا وجود له في العقل فيمتنع طلبه**): الضميران في «له»، وفي «طلبه» يعودان إلى «المستحيل».

والمعنى المراد هنا: أن المحال لا وجود له في العقل، فيمتنع أن يكون له وجود في الواقع، وما لا وجود له في الواقع لا يتعلق به طلب، وما لا يتعلق به طلب فليس مأموراً به، فيكون خارجاً عن إطار التكليف.

وهذا هو الدليل الثالث على عدم التكليف بالمحال، ومفاد هذا الدليل: أن ما لم يكن له وجود في العقل فلا يتعلق به طلب، لاستحالة إيجاده في الواقع.

وَلِأَنَّنَا اشْتَرَطْنَا أَنْ يَكُونَ مَعْدُوماً فِي الْأَعْيَانِ لِيُتَصَوَّرَ الطَّاعَةُ فِيْهِ، فكَذَلِكَ يُشْتَرَطُ أَنْ يكُونَ مَوْجُوداً فِي الْأَذْهَانِ ....

قوله: (ولأننا اشترطنا أن يكون معدوماً في الأعيان): الجملة معطوفة بالواو على ما سبقها، وهو قوله: «ولأن الأشياء لها وجود في الأذهان قبل وجودها في الأعيان»، وضمير الجمع في قوله: «ولأننا» يعود إلى ابن قدامة ومن وافقه على الشروط التي ذكرها في الفعل المكلف به.

وقوله: «أن يكون معدوماً» اسم «يكون» مضمر، تقديره: «الفعل المكلف به»، أي: «أن يكون الفعل المكلف به معدوماً»، وقد سبق بيان معنى كونه معدوماً(١).

و«الأعيان» جمع «عَيْن»، والمراد بها هنا «الرؤية»، أي: أننا اشترطنا أن يكون الفعل المكلف به معدوماً بحيث لا ترى العين له وجوداً.

قوله: (ليتصور الطاعة فيه): أي «ليتصور المكلف الطاعة فيه»، والضمير في «فيه» يعود إلى «الفعل المكلف به»، واللام في قوله: «ليتصور» هي لام التعليل، فتكون هذه الجملة معلِّلة للجملة السابقة، وهي قوله: «اشترطنا أن يكون معدوماً في الأعيان».

والمعنى المراد هنا: أن الفعل المكلف به إذا كان موجوداً فإن طلب إيجاده مستحيل لأنه من باب تحصيل الحاصل، وهو مفضٍ إلى الجمع بين النقيضين كما سبق بيان ذلك(٢)، وإذا كان طلبه مستحيلاً فلا يُتَصَوَّر أن يتجه المكلف إلى قصد الطاعة فيه، أما إذا كان معدوماً اتجه قصده إلى إيقاعه وإيجاده، ليكون طائعاً بالامتثال.

قوله: (فكذلك يشترط أن يكون موجوداً في الأذهان): الكاف للتشبيه بمعنى «مثل»، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اشتراط كون الفعل المكلف به معدوماً في الأعيان»، والتقدير: «فمثل اشتراط العدم في الأعيان يشترط الوجود في الأذهان».

---

(١) انظر ص(٢٥١).

(٢) انظر ص(٢٥١).

لِيُتَصَوَّرَ إِيْجَادُهُ عَلَى وَفْقِهِ، وَلأَنَّنَا اشْتَرَطْنَا لِلتَّكْلِيْفِ كَوْنَهُ مَعْلُوماً وَمَعْدُوماً، وَكَوْنَ الْمُكَلَّفِ عَاقِلاً فَهِماً، ....

قوله: (ليتصور إيجاده على وفقه): أي «ليتصور المكلف إيجاده على وفقه»، والضمير في «إيجاده» يعود إلى «الفعل المكلف به»، وقوله: «على وفقه» جار ومجرور متعلقان بالمصدر وهو الإيجاد، والضمير في «وفقه» يعود إلى «الوجود الذهني»، و«الْوَفْقُ» هنا بمعنى «الموافقة»، أي: لتحصل الموافقة بين الصورة الذهنية والحقيقة الواقعية في تنفيذ الفعل المكلف به، حسب هيئته المطلوبة شرعاً.

وهذا هو الدليل الرابع على عدم جواز التكليف بالمحال، ومفاد هذا الدليل: أنه كما يشترط في الفعل المكلف به أن يكون معدوماً في الأعيان حتى لا يمتنع قصد الطاعة فيه بسبب استحالة وجوده، فكذلك يشترط أن يكون موجوداً في الأذهان ليحصل العلم بإمكان إيجاده فيتجه إليه قصد الطاعة والامتثال، والمحال لا وجود له في الأذهان، فلا يتعلق به قصد الطاعة للعلم بعدم إمكانه.

قوله: (ولأننا اشترطنا للتكليف كونه معلوماً ومعدوماً): معطوف بالواو على ما سبقه، وهو قوله: «ولأننا اشترطنا أن يكون معدوماً في الأعيان»، والضمير في «كونه» يعود إلى «الفعل المكلف به».

والمراد بكونه معلوماً: أي أن يكون الفعل المكلف به معلوماً للمكلف من حيث جهة صدوره، ومن حيث هيئته وكيفيته، كما سبق ذلك[(١)].

والمراد بكونه معدوماً: أي أن يكون الفعل المكلف به معدوماً حال الطلب، وقد سبق بيان المراد بهذا العدم[(٢)].

قوله: (وكون المكلف عاقلاً فهماً): معطوف بالواو على قوله: «كونه معلوماً ومعدوماً».

(١) انظر ص(٢٥٠). (٢) انظر ص(٢٥١).

لِاسْتِحَالَةِ الْامْتِثَالِ بِدُونِهِمَا، فَكُونُ الشَّيْءِ مُمْكِناً فِي نَفْسِهِ أَوْلَى أَنْ يَكُونَ شَرْطاً.

ومعنى كون المكلف عاقلاً: أن يكون موصوفاً بالعقل الذي يُحسن به إدراك التكاليف الشرعية.

ومعنى كون المكلف فهماً: أن يكون ذا فَهْم صحيح يمكِّنه من معرفة المقصود من التكليف الصادر، ليتجه قصده إلى أدائه موافقاً للمطلوب الشرعي.

قوله: (لاستحالة الامتثال بدونهما): اللام للتعليل، وضمير التثنية في «بدونهما» يعود إلى «العقل، والفهم».

ووجه الاستحالة هنا: أن بدون «العقل» لا يستطيع الإنسان إدراك حقائق الأشياء، وبدون «الفهم» لا يستطيع معرفة مدلول الخطاب، وفي كلا الحالتين لا يكون مؤهَّلاً للامتثال.

قوله: (فكون الشيء ممكناً في نفسه أولى أن يكون شرطاً): الضمير في «نفسه» يعود إلى «الشيء»، واسم «يكون» مضمر، يعود إلى «الشيء» أيضاً، أي: «فكون الشيء ممكناً في نفسه أولى أن يكون ذلك الشيء شرطاً».

ووجه كون الشيء ممكناً في نفسه أولى أن يكون شرطاً: أنه إنما اشتُرط في الفعل المكلف به أن يكون معلوماً معدوماً، واشتُرط في المكلف أن يكون عاقلاً فاهماً من أجل أن يتوجه قصد هذا المكلف إلى إيجاد ذلك الفعل ليقع قربة منه وطاعة لله تبارك وتعالى، والقصد إنما يتوجه إلى إيجاد الممكن في نفسه، وليس إلى المستحيل في ذاته، فثبت بذلك أن «الإمكان» هو محل تحقق شرطي الفعل المكلف به، كما أنه محل تحقق شرطي المكلف، فيكون أولى من تلك الشروط، نظراً لأن المقتضي لتلك الشروط هو ضمان الإمكان في الفعل المكلف به، فإذا كان إمكانه متحققاً بنفسه دل ذلك على أن إمكانه قائم بذاته، والقائم بذاته أولى من القائم بغيره.

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ فَقَد قِيلَ: الْمُرَادُ بِهِ مَا يَثْقُلُ وَيَشُقُّ بِحَيْثُ يَكَادُ يُفْضِي إِلَى إِهْلَاكِهِ، كَقَوْلِهِ: ﴿ٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ أَوِ ٱخْرُجُوا۟ مِن دِيَٰرِكُم﴾، ....

وهذا هو الدليل الخامس على عدم جواز التكليف بالمحال.

قوله: (وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الإجابة عما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بجواز التكليف بالمحال.

والمذكور هنا هو الجواب عن وجه الاستدلال في دليلهم الأول من قول الله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

قوله: (**فقد قيل: المراد به ما يثقل ويشق بحيث يكاد يفضي إلى إهلاكه**): القائل هنا بعض العلماء، ومنهم: ابن جرير الطبري، وابن كثير، وقتادة، والضحاك، وابن جريج، والسدي، وغيرهم[(١)].

والضمير في «به» يعود إلى «ما لا طاقة به»، و«ما» في قوله: «ما يثقل» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «الثقيل والشاق»، وقوله: «بحيث يكاد يفضي إلى إهلاكه»: أي «يفضي الثقيل الشاق إلى إهلاكه»، والفعل «أفضى» مشتق من «الإِفْضَاء»، وهو في اللغة: «الانْتِهَاءُ»[(٢)]، والمعنى: «بحيث ينتهي به ذلك الثقل وتلك المشقة إلى درجة الإهلاك»، والضمير في «إهلاكه» يعود إلى «المكلف».

قوله: (كقوله: ﴿ٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ أَوِ ٱخْرُجُوا۟ مِن دِيَٰرِكُم﴾): «الكاف» حرف تشبيه بمعنى «مثل»، والضمير في «قوله» يعود إلى الله تبارك وتعالى، والمعنى: «مثل قول الله تعالى: ﴿ٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ أَوِ ٱخْرُجُوا۟ مِن دِيَٰرِكُم﴾» [النساء: ٦٦].

---

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري ٣/١٥٨، تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/٢٩٦.

(٢) انظر: لسان العرب ١٥/١٥٧.

وَكَذَلِكَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فِي الْمَمَالِيْكِ: (**لَا تُكَلِّفُوهُمْ مَا لَا يُطِيقُونَ**)، وَقَوْلُهُ: ﴿**كُونُوا قِرَدَةً**﴾ تَكْوِيْنُ إِظْهَاراً لِلْقُدْرَةِ، ....

والأمر في هذه الآية الكريمة أمر بالقتل أو الإخراج، وكلاهما ثقيل شاق على النفوس، إذ «القتل» هلاك للنفس، و«الخروج من البلد» تشريد وضياع.

قوله: (وكذلك قال النبي ﷺ في المماليك: (لا تكلفوهم ما لا يطيقون): معطوف بالواو على قوله: «كقوله: ﴿اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم﴾»، والكاف في «كذلك» للتشبيه، و«ذلك» اسم إشارة، وهو عائد إلى الأمر بالقتل والخروج من الدار المذكور في الآية الكريمة، والمعنى: ومثل المشقة الحاصلة في الأمر بالقتل وإخراج النفس من البلد ما دل عليه قول النبي ﷺ في المماليك: (**لا تكلفوهم ما لا يطيقون**)[1].

و«المماليك» جمع «مملوك»، وهو العبد الرقيق[2].

ومفاد هذا الجواب: أن «ما لا يطاق» الذي سأل المؤمنون ربهم تبارك وتعالى ألا يحملّهم إياه ليس هو المحال الذي لا يُقْدَرُ على فعله، وإنما هو الشاق والثقيل من التكاليف التي بإمكانهم القيام بها ولكنْ بصعوبة بالغة، كما هو الحال في أمر الله تعالى لبني إسرائيل بقتل أنفسهم أو خروجهم من ديارهم، فإنّ في ذلك من المشقة الشيء العظيم، وكما هو الحال في تكليف المماليك الأمر العنت الذي يشق عليهم ويثقل كاهلهم.

وفَرْقٌ بين الفعل الممكن ولو بصعوبة بالغة، وبين المحال الذي لا يُتَصَوَّرُ إيقاعه وامتثاله.

وعليه فليس في هذه الآية الكريمة دليل على جواز التكليف بالمحال، بل الدلالة فيها على جواز التكليف بالممكن.

قوله: (وقوله: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ تكوين إظهاراً للقدرة): معطوف بالواو على

---

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ في كتاب «الجامع»، باب «الأمر بالرفق بالمملوك» (الموطأ ص٦٩٥).

(٢) انظر: لسان العرب ١٠/ ٤٩٣.

وَقَوْلُهُ: ﴿كُونُوا حِجَارَةً﴾ تَعْجِيزٌ، وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ أَمْراً، ....

ما سبق، وهو قوله: (وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾)، والمراد بقوله: «تكوين» أي: «هو أَمْر تكوين» بمعنى أنه أَمْرٌ كوني قدري، وليس أمراً دينياً شرعياً، والأمر الكوني القدري لا يتعلق به تكليف، وقوله: «إظهاراً للقدرة» على النصب لأنه مفعول لأجله، إذ التقدير: «أَمَرَهُم أن يكونوا قردةً فكانوا كذلك إظهاراً للقدرة»، أي: من أجل إظهار القدرة، وهي قدرته سبحانه الباهرة القاهرة التي لا راد لها ولا غالب يعيق إنفاذها.

قوله: (وقوله: ﴿كُونُوا حِجَارَةً﴾ تعجيز): معطوف بالواو على قوله: «وقوله: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ تكوين إظهاراً للقدرة»، والمراد بقوله: «تعجيز» أي: «هو أَمْرُ تَعْجِيزٍ» يُقْصَدُ به إذلالهم وإهانتهم، ولا يُقْصَدُ به تكليفهم بتنفيذ مقتضاه.

قوله: (وليس شيء من ذلك أمراً): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الأمر التكويني» في قوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥]، وإلى «الأمر التعجيزي» في قوله تعالى: ﴿كُونُوا حِجَارَةً﴾ [الإسراء: ٥٠]، فهذان الأمران الكريمان من الله جل شأنه ليسا من قبيل التكليف، فلا يدخلان في الأمر الشرعي، إذ المراد فيهما إظهار كمال قدرة الله تبارك وتعالى على كل شيء إحياءً وإماتةً وقَلْباً لحقائق الأشياء، والإخبار عن منتهى ضعف أولئك من أن يكونوا قادرين على أن يملكوا لأنفسهم حولاً أو طولاً.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن وجه استدلالهم في دليلهم الثالث من قوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾، وقوله سبحانه: ﴿كُونُوا حِجَارَةً﴾.

ومفاد هذا الجواب: أن الأمر في الآية الأولى، وهي قوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ أمر تكوين، لإظهار بالغ قدرته سبحانه وتعالى، وبيان منتهى ضعفهم وقلة حيلتهم.

والأمر في الآية الثانية، وهي قوله جل شأنه: ﴿كُونُوا حِجَارَةً﴾ أمر تعجيز لهم.

وَتكْلِيْفُ أَبِي جَهْلٍ الْإِيْمَانَ غَيْرُ مُحَالٍ، فَإِنَّ الْأَدِلَّةَ مَنْصُوبَةٌ، وَالْعَقْلَ حَاضِرٌ، وَآلَتَهُ تَامَّةٌ، وَلَكِنْ عَلِمَ اللهُ تَعَالَى مِنْهُ أَنَّهُ يَتْرُكُ مَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ حَسَداً وَعِنَاداً، ....

وإذا كان الأمر الأول أمر تكوين، والأمر الثاني أمر تعجيز، تبيَّن أنهما ليسا من قبيل التكليف، فأين المحال الذي كُلِّف به شرعاً؟.

وبناءً على ذلك فلا دلالة في هاتين الآيتين الكريمتين على الدعوى المزعومة، وهي جواز التكليف بالمحال.

قوله: (**وتكليف أبي جهل الإيمان غير محال**): هذا ابتداء الجواب عن استدلالهم الثالث بجواز التكليف بالمحال، والمراد بقوله: «غير محال» أي: لذاته، وذلك أن أبا جهل عاقل، قادر، مختار، يفهم الخطاب، ويدرك مدلوله ومقتضاه، فلا يوجد عائق في ذاته يمنعه من أن يكون مكلَّفاً بالإيمان.

قوله: (**فإن الأدلة منصوبة**): هذه الجملة تعليلية لعدم استحالة تكليف أبي جهل بالإيمان، ومعنى «نَصْب الأدلة» إظهارها وإشهارها، فالأدلة التي اقتضت التكليف بالإيمان ظاهرة مشتهرة غير خافية على أحد، ولا سيما أن النبي ﷺ لم يَأْلُ جهداً في دعوته وسائر كفار مكة إلى هذا الإيمان.

قوله: (**والعقل حاضر**): أي أن عقل أبي جهل حاضر موفور، يدرك به حقائق الأمور، فلا عَتَهٌ فيه ولا جنون.

قوله: (**وآلته تامة**): الضمير في «آلته» يعود إلى «العقل»، والمراد بآلة العقل هنا «الفهم والإدراك».

والمعنى المراد هنا: أن أبا جهل يملك القدرة على امتثال المأمور به، وهو الإيمان، إذ مُقَوِّمات تلك القدرة موجودة، وهي: العقل، والفهم.

قوله: (**ولكن عَلِم الله تعالى منه أنه يترك ما يقدر عليه حسداً وعناداً**): الضميران في «منه» وفي «أنه» يعودان إلى «أبي جهل»، و«ما» في قوله: «ما يقدر عليه» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه

وَالْعِلْمُ يَتْبَعُ الْمَعْلُومَ وَلَا يُغَيِّرُهُ، وَلِذَلِكَ نَقُولُ: اللهُ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُقِيْمَ الْقِيَامَةَ فِي وَقْتِنَا وَإِنْ أَخْبَرَ أَنَّهُ لَا يُقِيْمُهَا الْآنَ، وَخِلَافُ خَبَرِهِ مُحَالٌ،

بمصدر، تقديره: «المقدور عليه»، والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن «الإيمان»، و«الحسد» هو تمني زوال النعمة عن الغير(١)، و«العناد» هو «المعارضة بالخلاف»(٢).

قوله: (والعلم يتبع المعلوم ولا يغيره): الضمير في «يغيره» يعود إلى «المعلوم»، أي: أن الله تبارك وتعالى لما علم في سابق علمه أن أبا جهل لن يؤمن مع قدرته على الإيمان، جاء المعلوم وهو «كُفْرُ أبي جهل» موافقاً لذلك العلم الأزلي بلا تغيير.

قوله: (ولذلك): اللام هنا «لام الأجل»، أي «ولأجل ذلك»، واسم الإشارة يعود إلى «موافقة العلم للمعلوم».

قوله: (نقول: الله قادر على أن يقيم القيامة في وقتنا): أي أن الله تعالى لكمال قدرته الباهرة، وأنه لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء قادر على أن يقيم القيامة في أي وقت شاء، ومن جملة ذلك الوقت الذي نحن فيه.

قوله: (وإن أخبر أنه لا يقيمها الآن): الضمير في «أنه» يعود إلى «الله جل جلاله»، والضمير «الهاء» في «لا يقيمها» يعود إلى «القيامة»، والمراد بقوله: «الآن» أي: الوقت الحاضر.

قوله: (وخلاف خبره محال): الضمير في «خبره» يعود إلى «الله عز وجل»، وإنما استحال خلاف خبره لأن الْخُلْف في الخبر كذب، والله تعالى منزه عن الكذب بدليل قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧].

وبدليل قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢].

ولأن الخلف في الخبر ناتج عن عدم الإحاطة الكاملة بحقائق الأمور، والله تعالى منزه عن ذلك أيضاً، لأن علمه سبحانه محيط قد وسع

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/١٤٨.
(٢) انظر: المرجع السابق ٣/٣٠٨.

لَكِنَّ اسْتِحَالَتَهُ لَا تَرْجِعُ إِلَى نَفْسِ الشَّيْءِ فَلَا تُؤَثِّرُ فِيْهِ.

كل شيء كما قال جل شأنه: ﴿وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا﴾ [طه: ٩٨].

وكما قال سبحانه: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطًا﴾ [النساء: ١٢٦].

قوله: (لكن استحالته لا ترجع إلى نفس الشيء فلا تؤثر فيه): الضمير في «استحالته» يعود إلى «خلاف الخبر»، والضمير في «فيه» يعود إلى «الشيء».

والمعنى المراد: أن الله تعالى أخبر أنه لا يقيم الساعة الآن، وهو سبحانه قادر على إقامتها في كل أوان، فإقامتها في غير وقتها الذي علمه سبحانه خلاف خبره، وخلاف خبره محال، ولكن هذه الاستحالة لا ترجع إلى ذات الإقامة بالنسبة للساعة، وإنما هي راجعة إلى المعلوم الذي لا بد من أن يكون موافقاً للعلم، وقد علم سبحانه أنها لا تقوم الآن، والعلم يتبع المعلوم ولا يغيره، فكذلك الحال بالنسبة لأبي جهل، فإنّ عدم إيمانه ليس لأن الله تعالى قد سلبه القدرة على امتثال المأمور به وهو الإيمان، فهو قادر على امتثال ذلك نظراً إلى كونه عاقلاً، فاهماً، يملك القدرة على الامتثال وعدمه، وإنما لأن حصول الإيمان منه سيكون مخالفاً للعلم الأزلي وهو عدم إيمانه، وذلك من شأنه قَلْبُ العلم جهلاً، وهو محال في حق الله تعالى.

ومفاد هذا الجواب: أن استحالة إيمان أبي جهل ليست من قبيل المحال لذاته، وإنما هي من قبيل المحال لغيره، وليس الخلاف في المحال لغيره، وإنما في المحال لذاته، فيكون هذا الاستدلال خارجاً عن محل النزاع.

ومن هذا يتضح اختيار الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى للقول بعدم جواز التكليف بالمحال في شرع الله تبارك وتعالى، منتهجاً في هذا الاختيار منهج السلف الصالح وأئمة الهدى الذين اتفقوا على ذلك كما صرح شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى بقوله: (وليس في السلف والأئمة من أطلق القول بتكليف ما لا يطاق)[1].

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ٤٦٩.

(فصل)

وَالْمُقْتَضَى بِالتَّكْلِيفِ فِعْلٌ وَكَفٌّ، فَالْفِعْلُ كَالصَّلَاةِ، ....

بعد أن تكلم المؤلف رحمه الله تعالى عن الشروط المتعلقة بالمكلف، والشروط المتعلقة بالمكلف به وهو الفعل، فقد شرع في هذا الفصل في الكلام عن مقتضى ذلك التكليف.

قوله: (والمقتضى): الاقتضاء هو الطلب، وعليه يكون معنى «المقتضى» ـ بفتح الضاد ـ هنا هو المطلوب.

قوله: (بالتكليف): جار ومجرور متعلقان بالمقتضى، وقد سبق تعريف التكليف بأنه: إلزام ما فيه كلفة ومشقة[١].

قوله: (فعل وكف): هذان هما مقتضى التكليف الشرعي، فالفعل طلب إيجاد ومُتَعَلَّقُهُ الأمر، والكف طلب إعدام، ومتعلقه النهي.

والأولى أن يقول المؤلف رحمه الله تعالى: «فعل، أو كف»، لأن الواو تقتضي الجمع، و«أو» تقتضي التنويع، والمناسب هنا هو التنويع، لأن الخطاب الشرعي المكلِّف إما أن يَرِدَ بطلب فعل، أو بطلب كف.

قوله: (فالفعل كالصلاة): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، وهذا تمثيل توضيحي للفعل، و«الصلاة» هي الركن الأساس في الإسلام بعد الشهادتين، فهي عماد الديانة ورأس الأمانة، من حفظها حفظ الدين، ومن أضاعها أضاع الدين، وهي من أفضل الأفعال التي يؤديها المكلف، لأنها تمنع المسلم من ارتكاب الفواحش والمنكرات، وتطهره منها إن كان قد وقع فيها، كما في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

وكما في قوله سبحانه: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ الَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّـَٔاتِ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ﴿١١٤﴾﴾ [هود: ١١٤].

---

(١) انظر ص(١٩٩).

وَالْكَفُّ كَالصَّوْمِ، وَتَرْكِ الزِّنَا، وَالسَّرِقَةِ، وَالشُّرْبِ.

وَقِيْلَ: ....

ومثل الصلاة في كونها فعلاً: الزكاة، والحج، وبر الوالدين، ونحو ذلك.

قوله: (والكف كالصوم وترك الزنا والسرقة والشرب): معطوف بالواو على قوله: «فالفعل كالصلاة»، وهذا أيضاً تمثيل توضيحي للكف، فالصوم كف لأنه امتناع عن شهوتي البطن والفرج من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، لقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ...﴾، إلى قوله سبحانه: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

والزنا كف، لأنه امتناع عن الشهوة المحرمة، وقد سماه الله جل شأنه فاحشة بقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾﴾ [الإسراء: ٣٢].

والسرقة كف، لأنها امتناع عن أَخْذ المال بالوسيلة المحرمة، والله تعالى قد نهى عن أكل المال بالباطل في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]، ومن وسائل أكل المال بالباطل السرقة.

وشُرْبُ الخمر كف، لأنه امتناع عن تناول المسكر من أي نوع كان، وقد حذَّر الله تعالى عباده من الخمر بقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المائدة: ٩٠، ٩١].

ومثل الكف في الصوم، والزنا، والسرقة، وشرب الخمر، الكف في سائر المنهيات التي نهى عنها الشارع كالقتل، والغصب، والتعامل بالربا، ونحو ذلك.

قوله: (وقيل): شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان

لَا يَقْتَضِي الْكَفَّ إِلَّا أَنْ يَتَنَاوَلَ التَّلْبِيْسَ بِضِدٍّ مِنْ أَضْدَادِهِ، فَيُثَابَ عَلَى ذَلِكَ لَا عَلَى التَّرْكِ، ....

الخلاف في مسألة: «الكف» هل هو فِعْلٌ، أو ليس بفعل؟.

والقائل هنا أبو هاشم الجبائي المعتزلي(١).

قوله: (**لا يقتضي الكف**): أي لا يقتضي التكليف «الكف»، وإنما يقتضي الفعل.

قوله: (**إلا أن يتناول التلبيس بضد من أضداده**): «إلا» أداة استثناء، والجملة بعده استثنائية، حتى لا يُفْهَمَ من ذلك أن التكليف لا يقتضي الكف مطلقاً عند أبي هاشم.

وفاعل «يتناول» في قوله: «إلا أن يتناول التلبيس» هو «الكف»، والضمير في «أضداده» يعود إلى «الكف» أيضاً.

و«التلبيس» في اللغة يأتي بمعنى «التَّخْلِيْط»(٢).

وعليه يكون المراد من التلبيس هنا هو أن يخالط كَفَّ المكلف عن الشيء حالةٌ مضادة للحالة المكفوف عنها يعتاض بها عما نُهي عنه، كالإقدام على الزواج في حق من نُهي عن الزنا.

قوله: (**فيثاب على ذلك**): أي «فيثاب المكلف على ذلك»، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التلبس بالضد»، وإنما أُثيب حينئذٍ لأنه أتى بفعل مُمَارَسٍ في الواقع، لا بكف.

قوله: (**لا على الترك**): «لا» نافية، وهي هنا مفيدة للعطف، والتقدير: «ولا يثاب على الترك»، أي أن مجرد الترك لا ثواب عليه.

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص(٦٣٨)، المستصفى ١/ ٩٠، الإحكام ١/ ١٤٧، المحصول ١/ ٢/ ٥٠٥، الإبهاج ٢/ ٦٩، نهاية السول ٢/ ٣٠٥، التمهيد للإسنوي ص٩٩، شرح الكوكب المنير ١/ ٤٩٣، فواتح الرحموت ١/ ١٣٤.

(٢) انظر: لسان العرب ٦/ ٢٠٤.

لِأَنَّ «لَا تَفْعَلْ» لَيْسَ بِشَيْءٍ، وَلَا يَتَعَلَّقُ بِهِ قُدْرَةٌ، إِذْ لَا تَتَعَلَّقُ الْقُدْرَةُ إِلَّا بِشَيْءٍ. وَالصَّحِيْحُ أَنَّ الْأَمْرَ فِيْهِ مُسْتَقِيْمٌ، ....

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو المذهب الأول في مسألة «الكف» هل هو فعل أوْ لا؟.

قوله: (لأن لا تفعل ليس بشيء): أي أن قول الشارع للمكلف: «لا تفعل كذا» مقتضاه عدم المطالبة بالفعل، والعدم ضد الوجود، وإذا كان الوجود شيئاً، لأنه عمل مُجَسَّدٌ في الواقع، فإن العدم ليس بشيء، إذ لا وجود له في الواقع.

قوله: (ولا يتعلق به قدرة): معطوف بالواو على قوله: «ليس بشيء»، والضمير في «به» يعود إلى «لا تفعل» المعبَّر بها عن إرادة «الترك»، وإنما كان الترك ليس محلاً لتعلق القدرة به لأنه عدم أصلي، والعدم الأصلي لا يُوصَفُ بأنه شيء حتى يكون بحاجة إلى قدرة لإيجاده وإيقاعه.

قوله: (إذ لا تتعلق القدرة إلا بشيء): تعليل لكون الترك ليس محلاً لتعلُّق القدرة به، فالقدرة إنما تتعلق بالشيء لأن الطلب فيه طلب إيجاد وإيقاع، فَفِعْلُهُ يحتاج إلى قدرة تبرزه في الواقع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل أصحاب القول السابق الذين أنكروا وقوع التكليف بالكف.

قوله: (والصحيح أن الأمر فيه مستقيم): هذا هو المذهب الثاني في مسألة: «هل التكليف بالكف تكليف بفعل؟»، ومقتضى هذا المذهب أن الكف فعل فيجوز التكليف به، وهو قول جمهور علماء الأصول[١].

قوله: «والصحيح» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والقول

(١) انظر: الإحكام ١/١٤٧، البلبل في أصول الفقه ص١٧، التحرير للكمال بن الهمام بشرحيه: التقرير والتحبير ٢/ ٨١، وتيسير التحرير ٢/ ١٣٥، المحصول ١/٢/ ٥٠٥، الإبهاج شرح المنهاج ٢/ ٧٠، نهاية السول ٢/٣٠٦، التمهيد للإسنوي ص٩٨، شرح الكوكب المنير ١/ ٤٩٣.

فَإِنَّ الْكَفَّ فِي الصَّوْمِ مَقْصُودٌ، وَلِذَلِكَ تُشْتَرَطُ النِّيَّةُ فِيهِ، وَالزِّنَا وَالشُّرْبُ نَهَى عَنْ فِعْلِهِمَا ....

الصحيح»، وتصحيح هذا القول يعني أنّ ما خالفه فهو باطل لا يُعَوَّلُ عليه، ولا يُسْتَنَدُ إليه.

والضمير في «فيه» يعود إلى «الكف»، ومعنى «مستقيم» هنا أي أنه مستساغ وجائز عقلاً، فيصح أن يكون مُتَعَلَّقاً للتكليف.

وهذا هو الدليل الأول على جواز التكليف بالكف، ومفاد هذا الدليل: «أن «الكف» يصح أن يكون متعلّقاً للتكليف، إذ لا يترتب عليه محال، وما لا يترتب عليه محال فهو جائز عقلاً، ويكون الأمر فيه مستقيماً بلا امتناع.

قوله: (فإن الكف في الصوم مقصود): أي أن الكف مراد شرعاً لحبس النفس عن شهواتها في مدة الصيام من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، حتى تشرق الروح وتسمو الجوارح.

قوله: (ولذلك تشترط النية فيه): اللام هي لام الأجل، أي «ولأجل ذلك»، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «كون الكف في الصيام مقصوداً» والضمير في «فيه» يعود إلى «الكف في الصوم».

وهذا هو الدليل الثاني من أدلة القائلين بجواز التكليف بالكف، ومفاد هذا الدليل: أن الأمر بالصيام أَمْرٌ بما لا يتم الصيام إلا به من الكف عن الأكل والشرب والجماع، فيكون الكف عن هذه المفطرات داخلاً في مقتضى الأمر بالصيام، والداخل في مقتضى الأمر مكلَّف به، ولا سيما أن هذا الكف تُشْتَرَطُ له النية، وإذا كانت النية شرطاً لهذا الكف كان فعلاً مقصوداً شرعاً، والمقصود الشرعي يتعلق به الطلب التكليفي.

قوله: (والزنا والشرب نهى عن فعلهما): معطوف بالواو على قوله: «فإن الكف في الصوم مقصود»، والمراد بالشرب هنا هو شرب الخمر، وضمير التثنية في «فعلهما» يعود إلى «الزنا، والشرب»، والناهي عن فعلهما هو الشارع الحكيم.

فَيُعَاقِبُ عَلَى الْفِعْلِ، وَمَنْ لَمْ يَصْدُرْ مِنْهُ ذِلِكَ لَا يُثَابُ وَلَا يُعَاقَبُ إِلَّا إِذَا قَصَدَ كَفَّ الشَّهْوَةِ عَنْهُ مَعَ التَّمَكُّنِ، فَهُوَ مُثَابٌ عَلَى فِعْلِهِ.

قوله: (فيعاقب على الفعل): أي يعاقب الشارع على فعل الزنا والشرب، فالزاني يعاقب على ممارسة هذه الفاحشة، والشارب يعاقب على تعاطيه المسكر.

قوله: (ومن لم يصدر منه ذلك): الضمير في «منه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية المعبَّر بها عن الشخص، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الزنا، والشرب».

قوله: (لا يثاب ولا يعاقب): أي تارك الزنا والشرب لا يثاب على هذا الترك، لأنه ترك مجرد عن النية، ولا يعاقب لأنه لم يمارس فعلهما ممارسة عملية.

قوله: (إلا إذا قصد كف الشهوة عنه): الضمير في «عنه» يعود إلى «تارك الزنا والشرب»، والجملة مستثناة مما قبلها وهو قوله: «لا يثاب».

والمعنى: أنّ تارك الزنا والشرب إنْ كان تركه لهما مقروناً بقصد كف الشهوة عن نفسه التي تنازعه في ذلك ابتغاء ما عند الله تبارك وتعالى وخوفاً من عقابه كان هذا الكف عبادة بهذا القصد فيثاب عليه.

قوله: (مع التمكن): أي كان تَرْكه للزنا والشرب مع القدرة على فعلهما، لا مع العجز عنه، فالعاجز لا ثواب له لأن نفسه لا تنازعه فيهما بسبب ما قام لديه من عجز عن الفعل، أما القادر على الفعل ونفسه تنازعه في الإقدام ولكنه يحجم رغبة إلى الله تعالى ورهبة منه، فإنه مثاب على كف نفسه عن هذين المحرَّمين.

قوله: (فهو مثاب على فعله): الضمير «هو» يعود إلى «تارك الزنا والشرب مع تمكنه من فعلهما»، والضمير في «فعله» يعود إلى «تَرْك الإقدام على الزنا والشرب بقصد كف الشهوة عنه مع قدرته على تعاطي ذلك»، فيكون هذا الترك حينئذٍ فعلاً بدليل اقتران النية به، وذلك الفعل يؤهل

وَلَا يَبْعُدُ أَنْ يَقْصِدَ أَلَّا يَتَلَبَّسَ بِالْفَوَاحِشِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ يَقْصِدُ أَنْ يَتَلَبَّسَ بِضِدِّهَا.

صاحبه لاستحقاق الثواب من الله الوهاب تبارك وتعالى.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «والزنا والشرب نهى عن فعلهما، فيعاقب على الفعل، ومن لم يصدر منه ذلك لا يثاب ولا يعاقب إلا إذا قصد كف الشهوة عنه مع التمكن فهو مثاب على فعله» هو الدليل الثالث من أدلة القائلين بأن الكف فعل فيجوز التكليف به.

ومفاد هذا الدليل: أن الزنا والشرب قد نهى الشارع الحكيم عنهما، والنهي فيهما ليس للترك وإنما هو للفعل، فكذلك هو الحال بالنسبة لجميع المنهيات، فالنهي عن الربا نَهْي عن تعاطيه، والنهي عن القتل نهي عن الإقدام عليه، والنهي عن الإشراك بالله تبارك وتعالى نهي عن الأسباب المفضية إليه وهكذا.

وإذا كان متعلَّق النهي في المنهيات هو الفعل كان التكليف بالكف تكليفاً بفعل، وليس تكليفاً بعدم محض(١).

قوله: (ولا يبعد): أي ليس بعيداً.

قوله: (أن يقصد): المراد به الشارع.

قوله: (ألا يتلبس بالفواحش): أي «ألا يتلبس المكلف بالفواحش»، وهي جمع فاحشة، والمراد بها هنا: فِعْلُ كل محرم من محرمات الشريعة.

قوله: (وإن لم يكن يقصد): أي الشارع.

قوله: (أن يتلبس بضدها): أي «أن يتلبس المكلف بضدها»، والضمير في «ضدها» يعود إلى «الفواحش».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما استدل به

---

(١) انظر: الإحكام ١/١٤٨، المحصول ١/٢/٥٠٦، الإبهاج ٢/٧٠، نهاية السول ٢/٣٠٧، شرح الكوكب المنير ١/٤٩٣.

....

أصحاب القول الأول المنكرون جواز التكليف بالكف إلا أن يكون متناولاً التلبس بضد من أضداده.

ومفاد هذا الجواب: أن مقصود الشارع في باب المنهيات هو النهي عن تعاطيها لذواتها بصرف النظر عن قصد التلبس بأضدادها، وإذا كانت هي المقصودة بالنهي لذواتها تعلق بها التكليف، وهو المطلوب.

(الضرب الثاني من الأحكام)
(ما يُتَلَقَّى مِنْ خِطَابِ الْوَضْعِ وَالْإِخْبَارِ)

....

بعد أن فرغ المؤلف رحمه الله تعالى من الكلام على الحكم التكليفي، وما يتعلق به من أقسام، ومباحث، فقد انتقل هنا إلى الكلام عن الحكم الوضعي، وبيان أقسامه.

قوله: (ما يتلقى): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر تقديره: «الْمُتَلَقَّى».

والفعل «يُتَلَقَّى» مبني للمجهول، وعليه يكون «المتلقِّي» هو المكلَّف، و«المتلقَّى» عنه هو الشارع، و«المتلقَّى» هو مدلول الخطاب ومقتضاه.

قوله: (من خطاب الوضع): جار ومجرور متعلقان بالفعل «يتلقى»، والخطاب قد سبق تعريفه في اللغة بأنه مصدر خاطب يخاطب، وهو الكلام المنثور المُسْجَع[(١)].

وفي الاصطلاح هو: توجيه الكلام إلى السامع، أو مَنْ في حكمه[(٢)].

والخطاب هنا مضاف إلى «الوضع»، والمقصود بالوضع هنا: ما نَصَبَهُ الشارع من الأسباب، والشروط، والموانع، ونحو ذلك مما جعله الأصوليون تابعاً للحكم الوضعي[(٣)].

قوله: (والإخبار): معطوف بالواو على «الوضع»، وهو مضاف إلى

---

(١) انظر: القاموس المحيط ١/ ٦٣، تاج العروس ١/ ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٢) انظر: نهاية السول ١/ ٤٧.

(٣) انظر: البرهان ١/ ٣١٣، الإحكام ١/ ٩٦، المحصول ١/ ١/ ١٠٧، جمع الجوامع ١/ ٤٨، الإبهاج شرح المنهاج ١/ ٤٤، نهاية السول ١/ ٤٧، شرح الكوكب المنير ١/ ٣٣٥، إرشاد الفحول ص٦.

وَهُوَ أَقْسَامٌ أَيْضاً، أَحَدُهَا: مَا يَظْهَرُ بِهِ الْحُكْمُ، ....

الخطاب، إذ التقدير: «وخطاب الإخبار»، والمراد بالخطاب الإخباري هنا: هو الخطاب الذي أفادنا الله تبارك وتعالى فيه بأنّ ما نصبه من أسباب، وشروط، وموانع هو علامات على ثبوت الحكم التكليفي أو انتفائه، كما جعل رؤية هلال رمضان سبباً لصيامه، وكما جعل الطهارة شرطاً لا تصح الصلاة إلا به، وكما جعل القتل مانعاً من الميراث، وهكذا.

قوله: (وهو): الضمير يعود إلى: «الحكم الوضعي».

قوله: (أقسام): أي ينقسم الحكم الوضعي إلى أقسام، والتنكير في لفظ «أقسام» يدل على الكثرة، فإن تلك الأقسام هي: العلة، السبب، الشرط، المانع، الصحة، الفساد، البطلان، الأداء، الإعادة، القضاء، العزيمة، الرخصة.

قوله: (أيضاً): يفيد الإشارة إلى «الحكم التكلَيفي»، فكأنه قال: «إذا كان الحكم التكليفي ينقسم إلى أقسام هي: الواجب، والمندوب، والمباح، والمحرم، والمكروه، فإن الحكم الوضعي ينقسم إلى أقسام أيضاً».

قوله: (أحدها): الضمير فيه يعود إلى «الأقسام»، أي: أقسام الحكم الوضعي.

قوله: (ما يظهر به الحكم): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المظهر للحكم».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن «القسم».

والمراد بالحكم هنا الحكم الشرعي التكليفي.

والمقصود بإظهار الحكم التكليفي: هو إخراجه وتجليته، وذلك أن الحكم الوضعي كاشف عن الحكم التكليفي بالدلالة على إثباته، أو نفيه، ومن ذلك رَبْطُ العبادات التكليفية بأوقات معينة جُعلت أسباباً لتعلُّق وجوبها

اعْلَمْ أَنَّهُ لَمَّا عَسُرَ عَلَى الْخَلْقِ مَعْرِفَةُ خِطَابِ الشَّارِعِ فِي كُلِّ حَالٍ ....

في ذمم المكلفين، فالصلوات الخمس مؤقتة بأزمان معينة، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣].

والزكاة مؤقتة بزمن معين وهو حَوَلان الحول، والصيام مؤقت بزمن معين وهو شهر رمضان المبارك، كما قال تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

والحج مؤقت بزمن معين وهو أشهر الحج: شوال، وذو القعدة، وذو الحجة، كما قال الله جل شأنه: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧].

فإذا دخلت تلك الأوقات ثبت تحقق وجوبها في الذمة، وإذا لم تدخل انتفى تحقق وجوبها في الذمة، وبذلك كان الحكم التكليفي متوقفاً في إثبات تحقق وجوبه على الحكم الوضعي.

قوله: (اعلم): خطاب من المؤلف رحمه الله تعالى للقارئ، جَعَلَهُ مقدمة لتهيئة الذهن للاهتمام بما سيذكره بعد ذلك.

قوله: (أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الشارع في كل حال): الضمير في «أنه» ضمير الشأن، وتقدير الكلام: «اعلم أن الشأن عُسْرُ معرفة خطاب الشارع في كل حال على الخلق»، و«العسر» في اللغة ضد «اليسر»، وهو الصعوبة، والضيق، والشدة[١].

والمراد بالخلق هنا الناس الذين يصدق عليهم بأنهم مكلفون بالخطاب الشرعي، وليس مطلق الخلق.

و«المعرفة» هي الفاعل للفعل «عَسُرَ»، والمراد بها هنا «العلم»[٢].

والمراد بخطاب الشارع: هو ما وجهه الشارع للمكلفين من نصوص شرعية تتضمن الأوامر والنواهي.

والمراد من قوله: «في كل حال»، أي: في جميع الجزئيات

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/٥٦٣. (٢) انظر: المرجع السابق ٩/٢٣٦.

أَظْهَرَ خِطَابَهُ لَهُمْ بِأُمُورٍ مَحْسُوسَةٍ ....

والقضايا التي لا نهاية لها مما يجدّ في واقع حياة الناس.

والمعنى: أن كل ما يقع للناس من قضايا في حياتهم لا يخلو من حُكْم الله تبارك وتعالى فيه، حيث أكمل سبحانه لهذه الأمة دينها، كما قال جل شأنه: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

وإكمال الدين يعني شموله لكل ما تحتاجه الأمة في معاشها ومعادها، كما قال سبحانه: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وكما قال سبحانه: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

ومقتضى ذلك إحاطة أحكام الشريعة بكل ما كان، وما سيكون في المستقبل من وقائع ومستجدات، وكون أحكام الشريعة محيطة بكل الوقائع والحوادث فإنّ من الصعوبة على الناس معرفة خطاب الله تعالى في كل جزئية منها، ولذلك فإنّ من رحمة الله عزَّ وجلَّ بهم أنه بدلاً من أن ينص على كل واقعة بحكمها الخاص بها، فيقول كلما دخل وقت الظهر: «صلوا الظهر فقد أوجبتها عليكم»، ويقول كلما دخل وقت العصر: «صلوا العصر فقد أوجبتها عليكم»، وهكذا في كل صلاة، وكذلك يقول كلما هلّ شهر رمضان: «صوموا فقد أوجبت عليكم الصيام في هذا الشهر»، وكذلك يقول كلما دخلت أشهر الحج: «حجوا إلى البيت فقد أوجبت عليكم حجه في هذه الأشهر»، أو يقول: الحكم في القضية الفلانية كذا، والحكم في الحادثة الفلانية كذا، والحكم في النازلة الفلانية كذا، إلى ما لا نهاية له مما قد يعسر الإحاطة به على الخلق، ولا سيما بأن الوحي سينقطع بموت رسول الله ﷺ، فإن الله جل وعلا قد وضع لذلك علامات تكون مرشدة لمعرفة الحكم الشرعي في قضايا كثيرة وجزئيات متعددة.

قوله: (أظهر خطابه لهم بأمور محسوسة): المراد بالإظهار هنا الإبانة، والضمير في «خطابه» يعود إلى «الشارع»، والضمير في «لهم» يعود

جَعَلَهَا مُقْتَضِيَةً لِأَحْكَامِهَا عَلَى مِثَالِ اقْتِضَاءِ الْعِلَّةِ الْمَحْسُوسَةِ مَعْلُولَهَا،

إلى «الخلق»، وقوله: «بأمور» جار ومجرور متعلقان بالفعل «أظهر»، وقوله: «محسوسة» صفة للأمور، ومعنى «محسوسة» أي: مدركة بالحس، فهي واضحة ظاهرة بارزة لا غموض فيها ولا خفاء، وذلك كمعرفة تحريم الأكل والشرب والجماع على الصائم بطلوع الفجر، ومعرفة إباحة ذلك له بغروب الشمس، وهكذا في سائر الأحكام التكليفية التي رُبط تعلق الوجوب فيها بأحكام وضعية.

قوله: (وجعلها مقتضية لأحكامها): الضمير «الهاء» في «جعلها»، وفي «أحكامها» يعود إلى «الأمور المحسوسة»، و«مقتضية» هنا بمعنى: «طالبة»، لأن «الاقتضاء» هو الطلب، والمعنى: «جعل الشارع تلك الأمور المحسوسة طالبة لأحكامها»، أي: أنها تطالب الناس ببناء الحكم التكليفي عليها.

قوله: (على مثال اقتضاء العلة المحسوسة معلولها): الضمير في «معلولها» يعود إلى «العلة المحسوسة»، وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي للكلام السابق.

و«العلة المحسوسة» هي المدركة بالحس، والمراد بها هنا: «السبب الظاهر» فهو الذي يُدرك بالحس، وليس المراد العلة القياسية فإنها لا تُدرك بالحس، وإنما تُدرك بالمعنى المعقول، ولهذا فإن المؤلف رحمه الله تعالى لو استبدل لفظ: «المحسوسة» بلفظ: «الْمُدْرَكَة» لكان ذلك أدق، ليكون شاملاً للإدراك الحسي والإدراك المعنوي، ولا سيما أنه سيذكر عما قريب أنّ الإظهار بتلك الأمور المحسوسة شيئان: العلة، والسبب.

ومثال السبب الحسي: «رؤية هلال رمضان»، فتلك الرؤية حسية لتعلقها بالعين الباصرة، وقد كانت تلك الرؤية سبباً لوجوب صيام الشهر، وكذلك «زوال الشمس» هو سبب حسي موجب لصلاة الظهر، وهكذا.

وقد جعل الشارع هذا السبب الحسي بمنزلة القاعدة العامة، فكأنه

وَذَلِكَ شَيْئَانِ، أَحَدُهُمَا: الْعِلَّةُ، وَالثَّانِي: ....

قال: «كلما رأيتم هلال رمضان وجب عليكم الصيام»، و«كلما زالت الشمس وجبت عليكم صلاة الظهر».

فوجود هذا السبب الذي هو حكم وضعي، والذي أطلق عليه المؤلف رحمه الله تعالى اسم «العلة المحسوسة» مقتضٍ لوجود المسبَّب، وهو الحكم التكليفي، ليكون ذلك علامة على تعلُّق وجوبه في الذمة.

قوله: (وذلك شيئان): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإظهار» في قوله: «أظهر خطابه لهم بأمور محسوسة»، وجملة «ذلك شيئان» جملة اسمية مكونة من مبتدأ وخبر.

قوله: (أحدهما): شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان الشيئين اللذين أجمل ذكرهما فيما سبق، وضمير التثنية في قوله: «أحدهما» يعود إلى «الشيئين» في قوله: «وذلك شيئان».

قوله: (العلة): أي «العلة الشرعية»، وسيأتي تعريف المؤلف رحمه الله تعالى لها فيما بَعْدُ، فالعلة علامة على ثبوت الحكم الشرعي في كل ما وُجدت فيه، ومثال ذلك: «تحريم الخمر»، فإن الشارع إنما حرم الخمر بعلة «الإسكار»، كما دل على ذلك قول النبي ﷺ: **(كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام)**[1].

فهذه العلة، وهي «الإسكار» المذهب للعقل تجعل كل شراب مسكر حراماً سُمِّي خمراً أو لم يُسَمَّ خمراً، إذ ليست العبرة بالتسمية إنما العبرة بالمسمَّى، فتكون العلة حكماً بالعموم المعنوي ينطبق على جميع الأعيان الموصوفة بالإسكار.

قوله: (والثاني): معطوف بالواو على قوله: «أحدهما»، وهو صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والشيء الثاني».

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في كتاب «الأشربة»، باب «بيان أن كل مسكر خمر». (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١٣/ ١٧٢).

السَّبَبُ.

ونَصْبُهُمَا مُقْتَضِيَيْنِ لِأَحْكَامِهِمَا حُكْمٌ مِنَ الشَّارِعِ، ....

قوله: (السبب): أي «السبب الشرعي»، وسيأتي تعريف المؤلف رحمه الله تعالى له فيما بَعْدُ، والسبب أيضاً علامة على ثبوت الحكم التكليفي، فمتى وُجد السبب وُجد ما اقتضاه من مسبَّب، وذلك كحَوَلان الحول فإنّ الشارع قد جعله سبباً لوجوب الزكاة في حق من ملك نصاباً من المال، وحينئذٍ يكون هذا السبب بمنزلة الخطاب الشرعي المطالب لمالك النصاب بأن يخرج زكاة ماله بمجرد مجيء الحول، بحيث لو فرَّط في الإخراج فمات لقي الله تبارك وتعالى عاصياً.

قوله: (ونصبهما): ضمير التثنية يعود إلى «العلة» و«السبب»، وكلمة «نَصْب» مبتدأ، والمراد بالنصب هنا «الْجَعْلُ»، أي: «وجعلهما مقتضيين لأحكامهما»، أو «الْوَضْعُ»، أي: «وَوَضْعُ الشارع لهما مقتضيين لأحكامهما».

قوله: (مقتضيين): منصوب على الحالية، أي: «حالة كونهما مقتضيين»، و«الاقتضاء» هو الطلب، لأن العلة طالبة للحكم التكليفي، وكذلك السبب.

قوله: (لأحكامهما): ضمير التثنية يعود إلى «العلة» و«السبب»، والمراد بالأحكام هنا الأحكام الشرعية التكليفية.

قوله: (حكم من الشارع): «حُكْمٌ» هنا خبر المبتدأ: «نصب» في قول المؤلف رحمه الله تعالى: «ونصبهما»، وقوله: «من الشارع» جار ومجرور متعلقان بمحذوف، تقديره: «صادر»، أي: «حكم صادر من الشارع»، و«الشارع» يطلق على الله تبارك وتعالى لأنه هو المتعبِّد لعباده بتلك الأحكام، ويطلق على النبي ﷺ باعتباره المبلِّغ عن الله جل شأنه أحكام دينه إلى الأمة.

والمراد بحكم الشارع هنا: قضاؤه، فهو الذي قضى بأن تكون العلة

فَلِلَّهِ تَعَالَى فِي الزَّانِي حُكْمَانِ، أَحَدُهُمَا: وُجُوبُ الْحَدِّ عَلَيْهِ، ....

والسبب حكمين شرعيين، فهما حكمان شرعيان لكنْ من جهة الوضع، لا من جهة التكليف.

قوله: (**فلله تعالى في الزاني حكمان**): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو من قبيل التفريع على كون العلة والسبب حكمين شرعيين.

ولفظ الجلالة هنا خبر مقدم، و«حكمان» مبتدؤه، و«الزاني» هو المباشر لفاحشة الزنا.

قوله: (**أحدهما**): ضمير التثنية يعود إلى قوله: «حكمان».

قوله: (**وجوب الحد عليه**): المراد بالحد هنا هو «حد الزنا»، وذلك بالرجم إنْ كان محصناً، كما دل عليه المنسوخ من القرآن الكريم لفظاً لا حُكماً، وهو قول الله تعالى: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله، والله عزيز حكيم)(١).

وبالجلد مائة إنْ كان غير محصن، كما دل على ذلك قول الله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

ولما ثبت في حديث الصحابي الجليل عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: (**خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم بالحجارة**)(٢).

---

(١) أخرج الحديث الوارد بهذه الآية الكريمة المنسوخة لفظاً الإمام مالك في الموطأ في كتاب «الحدود»، باب «ما جاء في الرجم». (انظر: الموطأ ص٥٩٢).
كما أخرجه البيهقي في كتاب «الحدود»، باب «ما يستدل به على أن السبيل هو جلد الزانيين ورجم الثيب». (انظر: السنن الكبرى ٨/ ٢١١).
وقد صحح الحاكم هذا الحديث، فقال: (هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه)، ووافقه الذهبي على ذلك. (انظر: المستدرك وتلخيص الذهبي عليه ٢/ ٤١٥).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب: «الحدود»، باب «حد الزنا». (صحيح مسلم بشرح=

وَالثَّانِي: جَعْلُ الزِّنَا مُوجِباً لَهُ.

فَإِنَّ الزِّنَا لَمْ يَكُنْ مُوجِباً لِلْحَدِّ لِعَيْنِهِ، بَلْ بِجَعْلِ الشَّرْعِ لَهُ مُوجِباً،

فهذا الحد حكم شرعي تكليفي، حيث أوجب الله تبارك وتعالى على السلطان إقامته على مرتكب فاحشة الزنا.

والضمير في «عليه» يعود إلى «الزاني».

قوله: (والثاني): معطوف بالواو على قوله: «أحدهما»، و«الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الحكم الثاني».

قوله: (جَعْلُ الزنا موجباً له): الضمير في «له» يعود إلى «الحد»، و«الْجَعْلُ» هنا مصدر أُضيف إلى «الزنا»، فيكون ذلك من باب إضافة المصدر إلى مفعوله، لأن الزنا هنا في موضع المفعولية لا الفاعلية، إذ التقدير: «جَعَلَ اللهُ الزنا موجباً له»، وكون الزنا موجباً للحد هو حكم وضعي، لأن الله تعالى جعله سبباً لإيجاب إقامة الحد على الزاني.

قوله: (فإن الزنا لم يكن موجباً للحد لعينه): تعليل لكون الله تبارك وتعالى هو الذي جعل «الزنا» موجباً للحد، والضمير في «لعينه» يعود إلى «الزنا».

قوله: (بل بجعل الشرع له موجباً): «بل» يفيد الإضراب عن الكلام السابق، وهو كون الزنا موجباً للحد لعينه، والضمير في «له» يعود إلى «الزنا».

والمعنى المراد هنا: أن كون الزنا موجباً للحد لا يعني أنه هو الموجب لذاته، بل إن الموجب له على الحقيقة هو الله تعالى، ولكنّ الله جل شأنه نصبه سبباً لإيجاب ذلك الحد، وعليه فإنّ إيجاب الحد في الزنا مضاف إلى الله تعالى باعتبار الحقيقة، ومضاف إلى الزنا باعتبار الجعل من الله سبحانه، وحينئذٍ يكون إيجاب الله تعالى حكماً شرعياً تكليفياً، ويكون إيجاب الزنا حكماً شرعياً وضعياً.

= النووي ١١/١٨٨).

وَلِذَلِكَ يَصِحُّ تَعْلِيْلُهُ، فَيُقَالُ: «إِنَّمَا نُصِبَ عِلَّةً لِكَذَا وَكَذَا».

فَأَمَّا الْعِلَّةُ فَهِيَ فِي اللُّغَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا اقْتَضَى تَغْيِيراً، ....

قوله: (ولذلك): اللام هنا هي «لام الأجل»، أي: «ولأجل ذلك»، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «كون الزنا موجباً للحد بجعل الله تبارك وتعالى، وليس لذاته».

قوله: (يصح تعليله): الضمير في «تعليله» يعود إلى «الزنا»، والمعنى: يصح جَعْلُه معلولاً بغيره، كأن يقال مثلاً: جُعل الزنا سبباً للحد لأن الله تعالى جعله سبباً لذلك.

ولو كان «الزنا» هو الموجب لذاته لما صح تعليله.

قوله: (فيقال: إنما نُصب علة لكذا وكذا): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو بيان للتعليل الذي ذكره بقوله: «يصح تعليله».

والمعنى المراد هنا: أن «الزنا» مثلاً يصح أن يُعَلَّلَ فيقال: كان الزنا علة لإقامة الحد على الزاني، لأن الله تبارك وتعالى نصبه علةً لذلك، فهو سبحانه نصبه علة لوجوب الحد على الزاني، كما نصبه علةً لجعل نفس الزاني المحصن غير معصومة.

قوله: (فأما العلة فهي في اللغة): أي تعريفها بحسب الوضع اللغوي لها.

قوله: (عبارة عما اقتضى تغييراً): «العبارة» في الأصل هي «الإِعْرَابُ والبيان عما في النفس»(١).

وعليه يكون معنى «العبارة» هو الكلام الذي يُفْصَحُ به عن المعنى المطلوب إيصاله إلى السامع، وسُمِّي ذلك الكلام عبارة اشتقاقاً من «العبور» وهو الانتقال من مكان لآخر، لأن هذا الكلام انتقل من حيِّز الضمور إلى حيز الظهور، فبعد أنْ كان مُزَوَّراً في النفس لا يعقل السامع منه شيئاً أصبح بالتعبير عنه معلوماً مفهوماً.

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/ ٥٣٠.

وَمِنْهُ سُمِّيَتْ عِلَّةُ الْمَرِيْضِ؛ لِأَنَّهَا اقْتَضَتْ تَغْيِيرَ الْحَالِ فِي حَقِّهِ، .....

وعليه فقول المؤلف رحمه الله تعالى: «فهي في اللغة عبارة عما اقتضى تغييراً»، أي: «فهي المعبَّر عنها في اللغة بما اقتضى تغييراً».

وأصل كلمة «عما» مكونة من «عَنْ» الجارة، و«ما»، وإنما حصل الاتحاد بينهما بسبب الإدغام، و«ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره «المقتضي»، أي: «عبارة عن المقتضي تغييراً».

و«التغيير» الحاصل بسبب العلة قسمان:

القسم الأول: تغيير حسِّي، كما هو الشأن في الذوات المشخَّصة كالإنسان، فإنه إذا أصابته علة المرض غيرت حاله من القوة إلى الضعف، ومن الصحة إلى السقم، وهذا ما عناه المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: (ومنه سميت علة المريض، لأنها اقتضت تغيير الحال في حقه).

القسم الثاني: تغيير معنوي، كما هو الشأن في الأحكام الشرعية، فإنَّ العلة الشرعية تنقل الحكم من حالة إلى أخرى، كنقله من الإباحة إلى التحريم، وذلك كالنبيذ فإنه قبل الاشتداد والقذف بالزبد حلال، فإذا بلغ حالة الاشتداد والقذف بالزبد كان حراماً قياساً على الخمر بعلة الإسكار في كلٍّ منهما.

قوله: (ومنه سميت علة المريض): الضمير في «منه» يعود إلى «المعنى اللغوي وهو التغيير»، أي: «ومن هذا المعنى اللغوي سميت علة المريض».

قوله: (لأنها اقتضت تغيير الحال في حقه): اللام في «لأنها» تعليلية لبيان سبب تسمية المرض علة، والضمير في «أنها» يعود إلى «العلة»، والمراد بالحال هنا: «الهيئة والبُنْية» التي كان عليها المريض قبل

وَمِنْهُ الْعِلَّةُ الْعَقْلِيَّةُ، وَهِيَ عِبَارَةٌ عَمَّا يُوجِبُ الْحُكْمَ لِذَاتِهِ، كَالْكَسْرِ مَعَ الْانْكِسَارِ، وَالتَّسْوِيْدِ مَعَ السَّوَادِ.

المرض، وهي الهيئة السليمة والبنية القوية، والضمير في «حقه» يعود إلى «المريض»[١].

قوله: (ومنه العلة العقلية): معطوف بالواو على قوله: «ومنه سميت علة المريض»، والضمير في «منه» يعود إلى «المعنى اللغوي للعلة وهو التغيير»، و«العلة العقلية» هي الموصوفة بالعقل والمنسوبة إليه، لكونها ثابتة من جهته وصادرة عنه.

قوله: (وهي): أي «العلة العقلية».

قوله: (عبارة عما يوجب الحكم لذاته): «ما» في «عما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «الموجب»، أي: «عبارة عن الموجب للحكم لذاته»، والمراد بالحكم هنا الحكم العقلي لا الشرعي، والضمير في «لذاته» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن «الشيء»، ومعنى «لذاته» أي: لعينه لا لغيره.

قوله: (كالكسر مع الانكسار): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، وهذا تمثيل توضيحي للعلة العقلية الموجبة للحكم لذاتها، وذلك أن «الكسر» هو المؤثر في الانكسار، فيكون ذاته هو الموجب لهذا الحكم عقلاً، إذ لولا الكسر لما حصل الانكسار للزجاج ونحوه مما يكون قابلاً للانكسار بالكسر.

قوله: (والتسويد مع السواد): معطوف بالواو على قوله: «كالكسر مع الانكسار»، وهو مثال آخر توضيحي للعلة العقلية الموجبة للحكم لذاتها، فالتسويد هو المؤثر في السواد، فيكون ذاته هو الموجب لهذا الحكم عقلاً، إذ لولا التسويد لما حصل السواد، فإنّ القطعة البيضاء من القماش مثلاً إذا وُضعت عليها مادة سوداء أصبحت مسودَّة بسبب تسويدها بتلك المادة السوداء.

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/ ٤٧١.

فَاسْتَعَارَ الْفُقَهَاءُ لَفْظَ الْعِلَّةِ مِنْ هَذَا، وَاسْتَعْمَلُوهُ فِي ثَلَاثَةِ أَشْيَاءٍ **أَحَدُهَا**: بِإِزَاءِ مَا يُوجِبُ الْحُكْمَ ....

قوله: (فاستعار): الفعل «استعار» يأتي في اللغة بمعنى «طَلَب الْعَارِيَّة»، يقال: «اسْتَعَارَهُ الشيءَ، واسْتَعَارَهُ منه» إذا طلب منه أن يُعِيْرَهُ إياه[(١)].

فكأن الفقهاء طلبوا من العقل أن يعيرهم معنى العلة عنده ليستعملوه فيما أرادوا استعماله فيه.

قوله: (الفقهاء): هم المنسوبون إلى «الفقه» من أهل العلم، وليست تلك الاستعارة خاصة بهم، بل ويشاركهم الأصوليون في ذلك أيضاً.

قوله: (لفظ العلة): أي اسم العلة.

قوله: (من هذا): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «المعنى العقلي للعلة» وهو موجب الحكم لذاته.

قوله: (واستعملوه): معطوف بالواو على قوله السابق: «فاستعار الفقهاء»، والضمير «الهاء» في «استعملوه» يعود إلى «لفظ العلة»، والمُسْتَعْمِلُ هم الفقهاء، و«الاستعمال» هنا بمعنى الاستخدام.

قوله: (في ثلاثة أشياء): جار ومجرور متعلقان بالفعل «استعمل» في قوله: «واستعملوه»، والمراد بالأشياء هنا «المعاني» التي استعمل الفقهاء فيها لفظ العلة.

قوله: (أحدها): الضمير يعود إلى «الأشياء الثلاثة».

قوله: (بإزاء): أي باتجاه.

قوله: (ما يوجب الحكم): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «موجب الحكم»، والمراد بالحكم هنا هو الحكم الشرعي.

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/٦١٨.

لَا مَحَالَةَ، فَعَلَى هَذَا لَا فَرْقَ بَيْنَ الْمُقْتَضَى وَالشَّرْطِ وَالْمَحَلِّ وَالْأَهْلِ،

قوله: (لا محالة): «لا» نافية للجنس، و«محالة» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بشبه الجملة المحذوف، تقديره: «لا محالة في ذلك»، و«المحالة» بمعنى «الحيلة» إذ هي وسيلة من وسائل التخلص مما لا يُراد، ونَفْيُ المحالة هنا يدل على الشيء الملزم الذي لا بد منه ولا مفر عنه.

والمعنى: أن الحكم يوجد عنده يقيناً من غير أدنى شك، أو شبهة.

قوله: (فعلى هذا): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «المعنى المذكور»، وهو ما يوجب الحكم لا محالة.

قوله: (لا فرق): «لا» نافية للجنس، و«فرق» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها محذوف يُقَدَّر بأي معنى مناسب مثل: «موجود»، أو «حاصل»، أو «كائن»، ونحو ذلك، والمراد بالفرق هنا: الاختلاف والتفاوت والتباين.

قوله: (بين المقتضى): «بين» ظرف مكان متعلق بالمصدر في قوله: «لا فرق»، و«المقتضى» هنا هو الحكم الشرعي، وسمِّي الحكم الشرعي مقتضى لأن خطاب الشارع اقتضاه، بمعنى: طَلَبَهُ واستدعاه.

قوله: (والشرط): معطوف بالواو على قوله: «المقتضى»، وسيأتي تعريف المؤلف رحمه الله تعالى له في مبحث الشرط.

قوله: (والمحل): معطوف بالواو على قوله: «المقتضى والشرط»، والمراد بالمحل هنا هو الفعل الذي تعلق به الطلب الشرعي، كالصلاة ونحو ذلك.

قوله: (والأهل): معطوف بالواو على ما سبقه من المقتضى، والشرط، والمحل. والمراد بالأهل هنا هو المكلَّف المطالب بمقتضى الخطاب الشرعي.

بَلِ الْعِلَّةُ الْمَجْمُوعُ، وَالْأَهْلُ وَالْمَحَلُّ وَصْفَانِ مِنْ أَوْصَافِهَا، أَخْذاً مِنَ الْعِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ.

قوله: (بل العلة المجموع): الجملة هنا إضراب عما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «لا فرق بين المقتضى والشرط والمحل والأهل»، والمعنى: «ليست العلة هي المقتضى والشرط فقط دون المحل والأهل، بل إن العلة هي مجموع ذلك كله».

قوله: (والأهل): هو المكلَّف، وهو مبتدأ من حيث الموقع الإعرابي، وسمِّي «المكلف» أهلاً لأنه مؤهَّل للقيام بالتكاليف الشرعية.

قوله: (والمحل): معطوف بالواو على «الأهل»، والمراد بالمحل هنا هو الفعل المكلَّف به، وإنما سمي الفعل التكليفي محلاً لأنه الموضع الذي تعلَّق به طَلَبُ الخطاب الشرعي من جهة الإيجاد والإيقاع.

قوله: (وصفان): هو خبر المبتدأ في قوله: «والأهل والمحل»، والمراد بالوصفين هنا «الركنان»، إذ «الأهل» و«المحل» ركنان من أركان العلة.

قوله: (من أوصافها): «مِنْ» هنا تبعيضية، والضمير في «أوصافها» يعود إلى «العلة».

وإنما سمَّى المؤلف رحمه الله تعالى «الركن» هنا بالوصف، لأن الشيء قد يوصف بأركانه، ولا مانع من ذلك، كما يقال: «الصلاة الركوعية السجودية تخالف الصلاة التي لا ركوع فيها ولا سجود»، «فالركوعية، والسجودية» هنا وصفان للصلاة، ومعلوم أن الركوع والسجود ركنان من أركان الصلاة، ومع ذلك جاز وَصْفُها بهما.

قوله: (أخذاً من العلة العقلية): «أخذاً» هنا على النصب لأنه مفعول مطلق، إذ التقدير: «أُخِذَ ذلك المعنى أَخْذاً من العلة العقلية».

والمراد بذلك: أن العلة العقلية مكونة من أركان أربعة، وهي: المادية، والصورية، والفاعلية، والغائية.

وَالثَّانِي: أَطْلَقُوهُ ....

ومثال ذلك: «السيارة» فإنّ مادتها الحديد ونحوه مما يدخل في صناعتها، وصورتها هي الشكل الذي تكون عليه هيئتها من كبر أو صغر ونحو ذلك، وفاعليتها هو الصانع لها الذي أوجدها وأحدثها، وغائيتها ـ أي الغاية منها ـ هي استخدامها للركوب وحمل البضائع.

ووَجْهُ أَخْذ العلة الشرعية من هذه العلة العقلية: أنّ الفقهاء والأصوليين جعلوا العلة بمعنى «الموجب للحكم الشرعي»، والموجب للحكم الشرعي هو المجموع الرباعي المؤلَّف من: المقتضى، والشرط، والمحل، والأهل.

ومثال ذلك: «وجوب الصوم»، فإن مقتضيه هو الخطاب الشرعي الدال على إيجابه، كما في قول الله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وكما في قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ۝١٨٣﴾ [البقرة: ١٨٣].

وشَرْطُهُ انتفاء موانع التكليف به من المرض، والجنون، والحيض، وغير ذلك مما يُعبَّر عنه بعوارض الأهلية.

ومَحَلُّهُ شهر رمضان، الذي جعله الشارع ظرفاً لإيقاع الصيام فيه.

وأَهْلُهُ هو الصائم، الذي كلفه الله تبارك وتعالى بأداء تلك العبادة العظيمة.

فإذا تكامل هذا المجموع تحقَّق الصيام، وإلا فلا، كما هو الحال بالنسبة للعلة العقلية التي لا تتحقق إلا بتكامل جميع أجزائها.

قوله: (والثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والشيء الثاني»، وهو معطوف بالواو على ما سبق، وهو قوله: «أحدها».

قوله: (أطلقوه): الضمير «الهاء» يعود إلى «لفظ العلة»، والْمُطْلِقُ هم الفقهاء، والمعنى: «أطلق الفقهاء لفظ العلة».

بِإِزَاءِ الْمُقْتَضِي لِلْحُكْمِ، وَإِنْ تَخَلَّفَ الْحُكْمُ لِفَوَاتِ شَرْطٍ أَوْ وُجُودِ مَانِعٍ.

قوله: (بإزاء): أي باتجاه.

قوله: (المقتضي للحكم): أي الطالب إيجاده وإيقاعه.

قوله: (وإن تخلف الحكم): «أل» في «الحكم» هي «أل» العهدية، أي: الحكم الذي عُهِدَ ذكره قريباً.

والمراد بتخلف الحكم: تأَخُّره عن محل الإلزام به بسبب ما طرأ عليه من عارض.

قوله: (لفوات شرط): «الفوات» في اللغة هو «الذَّهَابُ»، يقال: فَاتَ الأمرُ فَوْتاً وفَوَاتاً، إذا ذَهَبَ[1]، والشرط سيعرفه المؤلف رحمه الله تعالى فيما بَعْدُ.

قوله: (أو وجود مانع): معطوف بأو على ما سبقه، وهو قوله: «لفوات شرط»، والمانع سيعرفه المؤلف رحمه الله تعالى فيما بعد.

وقوله: «وإن تخلف الحكم لفوات شرط، أو وجود مانع» هذا كله متعلق بفعل الشرط، لأنّ «إنْ» هنا شرطية، فهي تحتاج إلى فِعْلٍ وجواب، وحيث ذُكر الفعل فلا بد من ذِكْر الجواب، والجواب هنا محذوف دل عليه الكلام السابق، تقديره: «وإنْ تخلف الحكم لفوات شرط، أو وجود مانع فالإطلاق باقٍ»، وهو إطلاق لفظ العلة بإزاء المقتضي للحكم.

ومثال ما تخلف فيه الحكم لفوات شرط: «اليمين»، فإن اليمين هو المقتضي لوجوب «الكفارة» فيسمَّى علة الوجوب، إلا أن وجوب الكفارة هنا قد يتخلف نظراً لفوات شرطه وهو «الحنث»، إذ كفارة اليمين لا تجب إلا إذا وُجد الحنث، فإن لم يوجد تخلف الحكم وهو وجوب الكفارة لفوات هذا الشرط، إلا أنّ تخلُّف هذا الشرط لا يمنع من جَعْل «اليمين» سبباً لوجوب الكفارة لكنْ بشرط الحنث.

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/ ٦٩.

وَالثَّالِثُ: أَطْلَقُوهُ بِإِزَاءِ الْحِكْمَةِ، ....

ومثال ما تخلف فيه الحكم لوجود مانع: «القتل العمد العدوان»، فإنه المقتضي لوجوب «القصاص»، فيسمى علة الوجوب، إلا أن هذا الوجوب قد يتخلف لوجود مانع، كما لو كان القاتل والداً للمقتول، فإنّ «الإيلاد» مانع من وجوب القصاص للولد[١]، وهذا ما دل عليه قول النبي ﷺ: **(ولا يُقْتَلُ الوالد بالولد)**[٢].

ووجود هذا المانع لا ينفي أن يكون القتل العمد العدوان موجباً للقصاص متى انتفت موانع ذلك.

قوله: (والثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والاستعمال الثالث»، أو «الشيء الثالث»، وهو معطوف بالواو على ما سبقا، وهما الأول والثاني.

قوله: (أطلقوه): الضمير «الهاء» في «أطلقوه» يعود إلى «لفظ العلة»، والمطلق هم الفقهاء.

قوله: (بإزاء): جار ومجرور متعلقان بالفعل «أطلق» في قوله: «أطلقوه»، و«الإزاء» هنا بمعنى الاتجاه.

قوله: (الحكمة): هي في اللغة بمعنى «الْعَدْل»[٣].

والمراد بها هنا: المعنى المناسب الذي نشأ عنه الحكم[٤].

---

(١) انظر: نزهة الخاطر ١/١٥٩.

(٢) أخرجه الترمذي من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما من طريق إسماعيل بن مسلم، ثم قال: (هذا حديث لا نعرفه بهذا الإسناد مرفوعاً إلا من حديث إسماعيل بن مسلم، وإسماعيل بن مسلم المكي تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه).
ولكنه صرح بأن العمل عند العلماء على عدم قتل الوالد بالولد، فقال: (والعمل على هذا عند أهل العلم أن الأب إذا قتل ابنه لا يُقْتَلُ به). (انظر: سنن الترمذي ٢/٤٢٨).

(٣) انظر: لسان العرب ١٢/١٤٣.

(٤) انظر: نزهة الخاطر ١/١٦٠.

كَقَوْلِهِمْ: الْمُسَافِرُ يَتَرَخَّصُ لِعِلَّةِ الْمَشَقَّةِ. وَالْأَوْسَطُ أَوْلَى.

قوله: (كقولهم): الكاف للتشبيه والتمثيل، والضمير في «قولهم» يعود إلى «الفقهاء»، أي: «مثل قول الفقهاء».

قوله: (المسافر يترخص لعلة المشقة): الفعل «يترخص» مشتق من «الرُّخْصَة»، وسيأتي تعريف المؤلف رحمه الله تعالى لها في اللغة والاصطلاح.

ومن الرخص المناطة بالسفر: قَصْرُ الصلاة الرباعية، والإفطار من الصيام في شهر رمضان، وإسقاط وجوب الجمعة، ونحو ذلك، وسبب هذا الترخص هو «المشقة» الناشئة عن السفر في الغالب، فكانت المشقة بذلك حكمة مناسبة لوضع شَطْر الصلاة الرباعية، وإسقاط وجوب الصيام في حق المسافر الذي هو محلٌّ لحوق المشقة به، فسُمِّيت تلك الحكمة علة.

قوله: (والأوسط أولى): «الأوسط» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والاستعمال الأوسط أولى»، والجملة اسمية مكونة من مبتدأ وخبر.

والمراد بالاستعمال الأوسط هنا هو الاستعمال الثاني من استعمالات الفقهاء للعلة حين أطلقوها بإزاء المقتضي للحكم، فهذا الاستعمال أولى من الاستعمالين الأول والثالث للعلة.

أما وَجْهُ كونه أولى من الاستعمال الأول فهو: أن الاستعمال الأول يجعل علة إيجاب الحكم هي المجموع الكلي المؤلَّف من المقتضى، والشرط، والمحل، والأهل، بحيث إذا تخلف واحد من أفراد هذا المجموع الكلي انتفى وَصْفُ الإيجاب عنه، وهذا بخلاف الاستعمال الثاني فإنّ وصف الإيجاب فيه لا ينفك عن المقتضى بحال وإنْ فات شرط أو وُجد مانع، فهو واجب لذاته لا يتأثر بطارئ من غيره، وهذا هو المناسب للمقتضي والموجب من جهة الواقع الشرعي، فالصلاة مثلاً واجبة بالدليل الشرعي المقتضي إيجابها، وهذا الإيجاب لا يزول عنها

الثَّانِي: السَّبَبُ، وَهُوَ فِي اللُّغَةِ: عِبَارَةٌ عَمَّا يَحْصُلُ الْحُكْمُ عِنْدَهُ لَا بِهِ، ....

لكون زيد من الناس أصيب بجنون في عقله، فهي باقية على وجوبها، ودليلها باقٍ على إيجابه، لا يتأثران بعارض من عوارض الأهلية، إذ مَنْ تلبَّس بعارض منها فإنَّ رَفْعَ الوجوب والإيجاب متعلق به هو، وليس متعلقاً بذات الصلاة.

وأما وجه كونه أولى من الاستعمال الثالث فهو: أن الاستعمال الثالث يجعل «الحكمة» علةً للحكم، كما هو الحال بالنسبة للمشقة في السفر، و«المشقة» لا يصدق عليها حَدُّ العلة، لأن العلة وَصْفٌ ظاهر منضبط، والمشقة في السفر ليست منضبطة، فهي وإنْ كان وجودها هو الغالب في السفر، إلا أنها قد تتخلف عنه بحصول سفر لا تعب فيه ولا مشقة، فكان الأولى والحالة هذه رَبْط العلة بالسفر لا بالحكمة وهي المشقة، وبذلك كان الاستعمال الثاني أولى من الاستعمال الثالث، لأن محل النظر في الاستعمال الثاني هو المقتضي نفسه، وليس الحكمة منه، إذ المقتضي شيء، وحكمة اقتضائه شيء آخر.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الشيء الثاني»، أي مما يظهر به الحكم الشرعي.

قوله: (السبب): أي في كونه قسيماً للعلة من جهة إظهار الحكم الشرعي.

قوله: (وهو): الضمير يعود إلى «السبب».

قوله: (في اللغة): أي في الاستعمال اللغوي عند أهل اللسان العربي.

قوله: (عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به): هذا هو التعريف اللغوي للسبب كما ذكر المؤلف رحمه الله تعالى.

وإنما حصل الحكم عنده لا به لأنه وَصْلَةٌ وذريعة إلى غيره، فهذه هي

وَمِنْهُ سُمِّيَ ....

حقيقته اللغوية(١).

قوله: (عبارة): سبق الكلام في بيانها(٢).

قوله: (عما): سبق الكلام في كونها مركبة من «عَنْ» الجارة، و«ما» التي هي هنا إما موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فيُحتاج إلى تأويلها وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «حصول»، فيكون المعنى: «عبارة عن حصول».

قوله: (يحصل الحكم عنده لا به): الضميران في «عنده»، وفي «به» يعودان إلى «السبب».

والمراد بكون الحكم يحصل عنده لا به: أن الحكم لا يحصل بذات السبب، بل بغيره، وإنما السبب ضرورة لذلك الغير من أجل حصول الحكم.

ومما يوضح ذلك: أنَّ الطريق سبب للوصول إلى المكان المقصود، ولكنّ الوصول إلى هذا المكان لم يكن حاصلاً بذات الطريق، وإنما حصل بسلوكه والسير فيه، والطريق إنما هو ضرورة لذلك السير، إذ لولا الطريق لما حصل السير لذلك المكان.

وكذلك هو الحال بالنسبة للحكم التكليفي فإن الموجب له ليس ذات السبب، وإنما الموجب له على الحقيقة هو الله تبارك وتعالى، وإنما كان السبب علامة على إشغال الذمة بذلك الواجب حتى تؤديه.

قوله: (ومنه): الضمير يعود إلى «المعنى اللغوي المذكور»، وهو كون السبب ما يحصل الحكم عنده لا به.

قوله: (سُمِّيَ): بالبناء للمجهول، والمسمِّي هنا هم أهل اللغة(٣).

---

(١) انظر: لسان العرب ١/٤٥٨. (٢) انظر ص(٢٩٢).

(٣) انظر: لسان العرب ١/٤٥٨.

الْحَبْلُ وَالطَّرِيْقُ سَبَباً، فَاسْتَعَارَ الْفُقَهَاءُ لَفْظَةَ السَّبَبِ مِنْ هَذَا الْمَوْضِعِ وَاسْتَعْمَلُوهُ فِي أَرْبَعَةِ أَشْيَاءٍ، ....

قوله: (الحبل): المراد به هنا «حبل البئر» الذي ينزح بواسطته الماء، فهو سبب لاستخراج الماء من البئر، وكذلك كل حبل كان وَصْلَةً إلى تحقيق أَمْرٍ مقصود[1].

قوله: (والطريق): معطوف بالواو على «الحبل»، والمراد بالطريق هنا جنس الطريق، وإنما سُمِّي طريقاً من «الطُّرُوق» وهو «الدَّقُّ»[2]، لأن الناس تدقه بأقدامهم نظراً لسيرهم فيه.

قوله: (سبباً): مفعول به ثانٍ للفعل «سُمِّي»، والمراد من ذلك: أن «الحبل» لما كان متوصَّلاً به إلى المقصود صح تسميته سبباً، وكذلك «الطريق» لما كان وَصْلَةً إلى المراد صح أن يطلق عليه اسم السبب.

قوله: (فاستعار الفقهاء): ليس ذلك خاصاً بهم وحدهم، بل الأصوليون يشاركونهم ذلك، وإنما خَصَّ المؤلف رحمه الله تعالى الفقهاء بالذكر لأنهم أهل التفريع والبحث في تفاصيل الجزئيات، وهذا مما يخدمهم في ذلك كثيراً.

قوله: (لفظة السبب): أي معناه، وهو كونه «الوسيلة إلى الشيء».

قوله: (من هذا الموضع): الموضع المشار إليه هنا هو «المعنى اللغوي للسبب»، وهو كونه ما يُتوصَّل به إلى غيره كالحبل والطريق.

قوله: (واستعملوه): الضمير «الهاء» يعود إلى «لفظ السبب»، والمستعمل هم الفقهاء.

قوله: (في أربعة أشياء): جار ومجرور متعلقان بالفعل «استعمل» في قول المؤلف رحمه الله تعالى: «واستعملوه»، والمراد بالأشياء هنا «المعاني»، أي: «في أربعة معانٍ».

---

(١) انظر: لسان العرب ١/٤٥٨. (٢) انظر: المرجع السابق ١٠/٢١٧.

أَحَدُهَا: بِإِزَاءِ مَا يُقَابِلُ الْمُبَاشَرَةَ كالْحَفْرِ مَعَ التَّرْدِيَةِ: الْحَافِرُ يُسَمَّى صَاحِبَ سَبَبٍ، وَالْمُرْدِي صَاحِبَ عِلَّةٍ، ....

قوله: (أحدها): الضمير يعود إلى «الأشياء الأربعة».

قوله: (بإزاء): أي باتجاه.

قوله: (ما يقابل المباشرة): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المقابل للمباشرة»، والفعل: «يقابل» مشتق من «المقابلة» وهي في اللغة «الْمُوَاجَهَةُ»[1].

والمراد بالمقابلة هنا المشاكلة، فالذي يقابل «السبب» هنا مقابلةَ مُشَاكَلَةٍ هو «العلة»، والمراد بالمباشرة هنا فِعْلُ الشيء من غير واسطة، أَخْذاً من بشرة الجلد، أي: فَعَلَهُ بيده ولم يكله إلى أحد غيره.

قوله: (كالحفر مع التردية): الكاف حرف تشبيه، بمعنى «مثل»، وهو مثال توضيحي لتقريب هذا المعنى إلى الذهن، والمراد بالحفر هنا حفر البئر، و«التردية» من التردي وهو «السقوط»[2].

ومعنى ذلك: أن يحفر إنسان بئراً في أرضه، فيأتي إليها أحد الناس ويدفع آخر حتى يسقط فيها، فإذا سقط قيل: تَرَدَّى في البئر.

قوله: (الحافر يُسمَّى صاحب سبب): الحافر هو الذي حَفَرَ البئر، والفعل «يُسَمَّى» مبني للمجهول، والمسمِّي هنا هم الفقهاء، وإنما سمي الحافر صاحب سبب، لأنه ما حصل ذلك الإرداء من الدافع، والتردي من المدفوع إلا بسبب حفر تلك البئر، فالحافر هو صاحب السبب، أي: هو المتسبِّب.

قوله: (والمُردي صاحب علة): معطوف بالواو على قوله: «الحافر»، والمراد بالمردي هنا هو الدافع لغيره حتى هَوَى في البئر، فهذا المردي يسمَّى صاحب علة، لأنه هو المباشر للتردية بدفعه ذلك الشخص، ولولا

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/ ٥٤٠.
(٢) انظر: المرجع السابق ١٤/ ٣١٦.

وَالثَّانِي: بِإِزَاءِ عِلَّةِ الْعِلَّةِ، كَالرَّمْيِ يُسَمَّى سَبَباً، وَالثَّالِثُ: بِإِزَاءِ الْعِلَّةِ بِدُونِ شَرْطِهَا، كَالنِّصَابِ بِدُونِ الْحَوْلِ.

دفعه لما حصل له السقوط والتردي في البئر، فعلَّة السقوط هي حصول مباشرة الإرداء من المردي، فيكون بذلك هو صاحب تلك العلة.

قوله: (والثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الشيء الثاني»، وهو معطوف بالواو على قوله: «أحدها».

قوله: (بإزاء): أي باتجاه.

قوله: (علة العلة): أي أن تكون العلة الثانية معلولة للعلة الأولى بفعل أدَّى إليهما معاً.

قوله: (كالرمي يسمى سبباً): الكاف للتشبيه، بمعنى «مثل»، وهو مثال توضيحي لتقريب صورة ذلك إلى الذهن، فإن «الرمي» هو علة إصابة بدن الإنسان بالسهم، والإصابة هي علة قتله، فيكون الرمي بذلك هو علة علة القتل، فهو سبب العلتين معاً.

قوله: (والثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والشيء الثالث»، وهو معطوف بالواو على ما سبقاه، وهما الأول والثاني.

قوله: (بإزاء): أي باتجاه.

قوله: (العلة بدون شرطها): الضمير في «شرطها» يعود إلى «العلة»، ومعنى «العلة بدون شرطها»: أن يكون الشيء ذا علة وشرط، فتُجعل العلة سبباً له دون ذلك الشرط.

قوله: (كالنصاب بدون الحول): الكاف للتشبيه تعني المثل، أي: مثل «النصاب بدون الحول»، وهو مثال توضيحي لتقريب المعنى إلى الذهن، والمراد بالنصاب هنا هو نصاب الزكاة، فملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول وهو مضي سنة على ملك ذلك النصاب، بمعنى: أن سبب وجوب الزكاة هو «ملك النصاب» إلا أن ذلك الوجوب لا يتعلق بذمة المالك إلا بعد تحقُّق الشرط، وهو حَولَان الحول.

وَالرَّابِعُ: بِإِزَاءِ الْعِلَّةِ نَفْسِهَا، وَإِنَّمَا سُمِّيَتْ سَبَباً وَهِيَ مُوجِبَةٌ لِأَنَّهَا لَمْ تَكُنْ مُوجِبَةً لِعَيْنِهَا، ....

وبذلك يكون «ملك النصاب» سبباً، ويكون «حولان الحول» شرطاً، والْمَعْنِيُّ هنا إنما هو علة الوجوب، وهو النصاب الزكوي، دون شَرْط تلك العلة، وهو مضي الحول.

قوله: (والرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والشيء الرابع»، وهو معطوف بالواو على الأول والثاني والثالث.

قوله: (بإزاء العلة نفسها): أي يطلق السبب على ذات العلة، بمعنى أن العلة تسمَّى سبباً، والمراد بالعلة هنا العلة الشرعية لا العلة العقلية.

ومثال ذلك: «الإسكار» فهو علة تحريم الخمر شرعاً، فتسمَّى تلك العلة سبباً، فيقال: سبب تحريم الخمر هو الإسكار.

قوله: (وإنما): بيان من المؤلف رحمه الله تعالى للمسوِّغ الذي صح به تسمية العلة الشرعية سبباً.

قوله: (سميت سبباً): أي «العلة»، والفعل «سميت» مبني للمجهول، والمسمِّي هنا هم الفقهاء.

قوله: (وهي موجبة): الواو حالية، والضمير «هي» يعود إلى «العلة»، ومعنى «موجبة» أي للأحكام الشرعية، بخلاف «السبب» فإنه غير موجب، لأن الحكم لا يحصل به بل عنده.

والمعنى المراد هنا: كيف تسمَّى العلة سبباً والحقيقتان فيهما مختلفتان؟ فالعلة موجبة، والسبب غير موجب، فكيف يصح إطلاق غير الموجب على الموجب؟.

قوله: (لأنها لم تكن موجبة لعينها): هذا هو تعليل تلك التسمية، أو المسوِّغ لها، والضميران في «لأنها»، وفي «لعينها» يعودان إلى «العلة».

والمعنى: ليس إيجاب العلة إيجاباً راجعاً إلى ذاتها، بل هو في حقيقته راجع إلى غيرها.

بَلْ بِجَعْلِ الشَّرْعِ لَهَا مُوجِبَةً، فَأَشْبَهَتْ مَا يَحْصُلُ الْحُكْمُ عِنْدَهُ لَا بِهِ.

قوله: (بل بجعل الشرع لها موجبة): الضمير في «لها» يعود إلى «العلة»، والمعنى: أن الشارع هو الذي جعل تلك العلة موجبة، وبذلك فهي موجبة للحكم بغيرها لا بعينها.

قوله: (فأشبهت ما يحصل الحكم عنده لا به): أي «أشبهت العلة»، و«ما» في قوله: «ما يحصل» موصولية بمعنى «الذي»، والضميران في «عنده»، وفي «به» يعودان إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن «الشيء»، والمراد بالذي يحصل الحكم عنده لا به هو السبب، وبذلك حصل الالتقاء بين العلة والسبب في جامع مشترك وهو أن الإيجاب فيهما خارج عن ذاتيهما.

والمعنى المراد هنا: أن العلة ليست هي الموجبة للأحكام بذاتها، وإنما الشارع هو الذي جعلها كذلك، فهي موجبة بتنصيب غيرها لها، فتكون على هذا المعنى شبيهة بما يحصل الحكم عنده لا به وهو السبب، وإذا كانت شبيهة به فلا مانع من إطلاقه عليها، فتصح تسميتها به، من باب تسمية الشيء بمثيله.

(فصل)

وَمِمَّا يُعْتَبَرُ لِلْحُكْمِ الشَّرْطُ، وَهُوَ: مَا يَلْزَمُ مِنَ انتِفَائِهِ انْتِفَاءُ الْحُكْمِ، ....

قوله: (ومما): مكونة من: «مِنْ» الجارة، و«ما» التي هي هنا موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «ومن المعتبر للحكم»، وإنما حصل الاتحاد والاندماج بين «مِنْ» الجارة، و«ما» الموصولية أو المصدرية بسبب الإدغام.

و«مِنْ» هنا تفيد «التبعيض»، والمعنى: «وبعض ما يعتبر للحكم الشرط»، لأن «الشرط» واحد مما يُعْتَبرُ للحكم.

قوله: (يعتبر): الاعتبار هنا بمعنى «الاعتداد»، أي: «ومما يُعْتَدُّ به للحكم»، والفعل «يعتبر» مبني للمجهول، والْمُعْتَبِرُ هنا هم الفقهاء والأصوليون.

قوله: (للحكم): جار ومجرور متعلقان بالفعل «يعتبر»، والمراد بالحكم هنا هو الحكم الشرعي، لأنه هو مقصود البحث.

قوله: (الشرط): مبتدأ مؤخر، وخبره الجملة التي قبله، وهي قوله: «ومما يعتبر للحكم»، إذ التقدير: «والشرط مما يعتبر للحكم».

ووجه اعتبار الشرط للحكم الشرعي يكمن في جانبين:

الجانب الأول: ارتباط الشرط بالحكم من جهة الصحة: وذلك أن العبادات المشروطة بشرط لا تقع صحيحة مع تخلف شرطها، كالصلاة فإنَّ من شروطها «الطهارة»، فمن صلى بدونها فصلاته غير صحيحة.

الجانب الثاني: ارتباطه به من جهة الوجوب: فإنّ ما كان من العبادات الشرعية متوقفاً وجوبه على وجود شَرْط، فإنه لا يجب إلا بوجود شرطه، كالزكاة فإنها واجبة على مالك النصاب، ولكنها لا تكون واجبة وجوباً تتعلّق به الذمة في حقه إلا بعد مضي الحول على ملك ذلك النصاب.

قوله: (وهو): الضمير يعود إلى «الشرط».

قوله: (ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم): «ما» موصولية بمعنى

كَالْإِحْصَانِ مَعَ الرَّجْمِ، وَالْحَوْلِ فِي الزَّكَاةِ.

فَالشَّرْطُ مَا لَا يُوْجَدُ الْمَشْرُوطُ مَعَ عَدَمِهِ، ....

«الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «اللازم من انتفائه»، والضمير في «انتفائه»، يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن الشرط، والمراد بالحكم هنا الحكم الشرعي.

والمعنى المراد: أن الشرط إذا انعدم انعدم حكمه المشروط به، فلا يتحقق المشروط إلا بتحقيق شرطه.

قوله: (كالإحصان مع الرجم): الكاف حرف تشبيه يدل على المِثْل، أي: «مثل الإحصان مع الرجم»، وهو مثال توضيحي لانتفاء الحكم بانتفاء شرطه، فإنَّ من شَرْط إقامة حد «الرجم» على الزاني كونه محصناً، أي: متزوجاً زواجاً شرعياً صحيحاً، فإذا وُجد هذا الشرط حصل الرجم، وإن انعدم بأنْ كان الزاني غير محصن انعدم الرجم في حقه، فيُنْتَقَلُ عنه إلى الجلد مائة، كما ثبت في قول الله تبارك وتعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

قوله: (والحول في الزكاة): أي وكالحول في الزكاة، معطوف بالواو على قول المؤلف رحمه الله تعالى السابق: «كالإحصان مع الرجم»، وهذا أيضاً مثال توضيحي آخر لبيان انتفاء الحكم بانتفاء شرطه، وذلك أنَّ «مالك النصاب» في الزكاة لا تجب عليه الزكاة إلا بحولان الحول، وهو مُضِيُّ سنة على ملكه لذلك النصاب، فإنْ حال الحول على النصاب المملوك وجبت الزكاة حينئذٍ، وإن لم يحل الحول لم تجب.

والمذكور هنا إنما هو تعريف الشرط بالمعنى الاصطلاحي، وأما تعريفه بالمعنى اللغوي عند أهل اللسان العربي فسوف يتطرق إليه المؤلف رحمه الله تعالى فيما بعد.

قوله: (فالشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه): «ما» في قوله: «ما لا يوجد» موصولية بمعنى «الذي»، والضمير في «عدمه» يعود إلى «الشرط».

وَلَا يَلْزَمُ أَنْ يُوجَدَ عِنْدَ وُجُودِهِ، وَالْعِلَّةُ يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهَا وُجُودُ الْمَعْلُولِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِهَا عَدَمُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ.

والمعنى: أن المشروط متوقف في وجوده على وجود شَرْطه، فإنْ وُجد شرطه وُجد، وإلا انتفى بانتفائه، كالطهارة مع الصلاة، فإنَّ الصلاة توجد صحتها بوجود الطهارة، وتنتفي صحتها بانتفاء الطهارة.

قوله: (ولا يلزم أن يوجد عند وجوده): معطوف بالواو على قوله: «ما لا يوجد المشروط مع عدمه»، والضمير في «وجوده» يعود إلى «الشرط»، أي: ولا يلزم أن يوجد المشروط عند وجود الشرط.

ومعنى ذلك: أن وجود الشرط لا يلزم منه وجود المشروط، فاللزوم بينهما إنما هو من جهة العدم، أما من جهة الوجود فلا، فالإنسان إذا توضأ حقَّق بذلك شَرْطَ صحة الصلاة، ولكنه لا يلزم من وجود الوضوء وجود الصلاة.

قوله: (والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول): معطوف بالواو على قوله: «فالشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه»، والضمير في «وجودها» يعود إلى «العلة».

والمعنى: أن العلة إذا وُجدت وُجد معلولها، كالإسكار فإنه علة تحريم الخمر، فإذا وُجد «الإسكار» في أي شراب كان لزم منه تحريم ذلك الشراب.

قوله: (ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات): معطوف بالواو على قوله: «يلزم من وجودها وجود المعلول»، والضمير في «عدمها» يعود إلى «العلة»، والضمير في «عدمه» يعود إلى «المعلول».

وقوله: «في الشرعيات»، أي: في الأحكام الشرعية، وهو قيد احترازي من العلة في العقليات، فإنَّ «العلة العقلية» يلزم من عدمها عدم المعلول، ومثال ذلك: «الطائرة» فإن صناعتها متوقفة على وجود الصانع، فالصانع هو علة وجودها، فإذا انعدم الصانع انعدم وجود الطائرة المراد

وَالشَّرْطُ: عَقْلِيٌّ، وَلُغَوِيٌّ، وَشَرْعِيٌّ، ....

صناعتها، وهكذا الشأن في كل المصنوعات فإنّ صناعتها متوقفة على وجود صانعها، فهي توجد بوجوده وتنعدم بعدمه.

أما الأحكام الشرعية فإنها لا تنعدم بانعدام العلة، إذ توجد أحكام شرعية غير مُعلَّلة كالأحكام التعبدية.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو عَقْدُ مقارنة بين الشرط والعلّة لبيان الفرق بينهما، وخلاصة هذا الفرق من جهتين:

الجهة الأولى: أن الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط، والعلة لا يلزم من عدمها عدم المعلول الشرعي.

الجهة الثانية: أن الشرط لا يلزم من وجوده وجود المشروط، والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول.

قوله: (والشرط): أي «وأقسام الشرط ثلاثة».

قوله: (عقلي): الياء هنا ياء النسبة، أي: الشرط المنسوب إلى العقل، والشرط العقلي هو: ما أدرك العقل فيه لزوم الشرط للمشروط من غير انفصال عنه، وسيذكر المؤلف رحمه الله تعالى ـ فيما بعد ـ مثالاً توضيحياً له.

قوله: (ولغوي): معطوف بالواو على قوله: «عقلي»، والياء فيه ياء النسبة أيضاً، أي: الشرط المنسوب إلى اللغة، والمراد باللغة هنا اللغة العربية، وهي لغة الكتاب والسنة المصدرين الرئيسين للأحكام الشرعية.

والشرط اللغوي هو: ما دلت فيه اللغة على وجود التلازم بين الشرط والمشروط، بحيث ينتفي المشروط بانتفاء شرطه، ويوجد بوجوده.

قوله: (وشرعي): معطوف بالواو على ما سبقاه، وهما: العقلي، واللغوي، والياء فيه ياء النسبة أيضاً، أي: الشرط المنسوب إلى الشرع، والشرط الشرعي هو الذي عرفه المؤلف رحمه الله تعالى في بداية كلامه عن الشرط. وهذه القسمة التي ذكرها المصنف رحمه الله تعالى للشرط

فَالْعَقْلِيُّ؛ كَالْحَيَاةِ لِلْعِلْمِ، وَالْعِلْمِ لِلْإِرَادَةِ، ....

ليست قسمة حاصرة في تصوري، وإنما هي قسمة أغلبية، إذ الغالب في الشرط أنه ينقسم إليها، فهناك قسم يضاف إلى هذه الأقسام الثلاثة، وهو الشرط «العرفي»، وذلك كالفعل الْمُمَارَس في الواقع، فإنَّ من شَرْط تسمية هذا الفعل عُرْفاً أن تكون عادة الناس شائعة فيه ومتكررة به، فإنْ كان ذلك الفعل لم يشع ولم يتكرر فلا يسمَّى عرفاً.

وهناك قسم آخر يمكن إلحاقه بها، وهو الشرط «الحِسِّي»، فإنَّ مِنْ شَرْط كون الشيء محسوساً أن يكون مُدْرَكاً بإحدى حواس الإنسان كالرؤية بالعين، أو السماع بالإذن، أو الْجَسِّ باليد، أو الذوق باللسان، أو الشم بالأنف، فإنْ لم يكن مدركاً بواحدة من هذه الحواس فإنه لا يسمَّى محسوساً، ولكنْ لا يلزم من عدم الحس عدم المحسوس، إذ قد يكون غير المحسوس موجوداً إلا أن الحاسة قد ضعفت أو عجزت عن إدراكه، كما هو الشأن في المخلوقات المتناهية في الصغر والتي لا تُرَى إلا بآلات التكبير.

قوله: (فالعقلي): أي فمثال الشرط العقلي.

قوله: (كالحياة للعلم): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، أي: «مثل الحياة للعلم»، و«الحياة» ضد الموت[1]، وإذا كان «الموت» هو مفارقة الروح للجسد، فإن الحياة هي مقارنة الروح للجسد، و«العلم» ضد الجهل[2]، وإذا كان «الجهل» هو عدم المعرفة، فإن «العلم» هو اكتساب المعرفة.

والمراد من هذا المثال التوضيحي: أن الحياة شَرْطٌ للعلم، بحيث لا يمكن لإنسان أن يتعلم وهو ليس حياً، فحصول العلم متوقف على وجود الحياة.

قوله: (والعلم للإرادة): معطوف بالواو على قوله: «كالحياة للعلم»، و«الإرادة» هنا بمعنى القصد إلى فعل الشيء.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٤/٢١١.
(٢) انظر: المرجع السابق ١٢/٤١٧.

وَاللُّغَوِيُّ: كَقَوْلِهِ: «إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ»، وَالشَّرْعِيُّ؛ كَالطَّهَارَةِ لِلصَّلَاةِ، ....

والمعنى المراد من هذا المثال: أن إرادة الإنسان لا تتجه إلى فِعْل شيء إلا بعد حصول العلم بذلك الشيء، إذ المجهول لا يتجه القصد إليه، فكان العلم شَرْطاً لحصول الإرادة.

وهذا التلازم بين العلم والحياة، وبين العلم والإرادة إدراك عقلي، فالعقل هو الذي أدرك لزوم الحياة للعلم، ولزوم العلم للإرادة.

قوله: (واللغوي): أي ومثال الشرط اللغوي، وهو معطوف بالواو على قوله: «فالعقلي».

قوله: (كقوله): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، أي: «مثل قوله»، والضمير في «قوله» يعود إلى «الزوج».

قوله: (إنْ دخلت الدار فأنت طالق): هذا هو مقول القول الموجَّه من الزوج إلى زوجته، وهو مؤلَّف من أداة الشرط، وهي «إنْ»، وفِعْل الشرط، وهو: «دخلت الدار»، وجواب الشرط، وهو «فأنت طالق».

وهذا الأسلوب يسمَّى عند أهل اللغة أسلوب شَرْط، وهو عند الفقهاء كذلك أَخْذاً مما تقرر في اللغة، فالطلاق في هذا القول مشروط بدخول الدار، فإنْ حصل الدخول وقع الطلاق، وإنْ لم يحصل الدخول انتفى وقوع الطلاق.

فالتلازم بين الدخول والطلاق إدراك لغوي بحكم دلالة الشرط.

قوله: (والشرعي): أي ومثال الشرط الشرعي، وهو معطوف بالواو على سابقيه وهما العقلي، واللغوي.

قوله: (كالطهارة للصلاة): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، أي: «مثل الطهارة للصلاة»، فإنّ من شرط الصلاة الطهارة شرعاً، لقول الله تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْۚ﴾ [المائدة: ٦].

وَالْإِحْصَانِ لِلرَّجْمِ.

وَسُمِّيَ شَرْطاً لِأَنَّهُ عَلَامَةٌ عَلَى الْمَشْرُوطِ، يُقَالُ: «أَشْرَطَ نَفْسَهُ لِلْأَمْرِ» إِذَا جَعَلَهُ عَلَامَةً عَلَيْهِ، ....

فلا تصح الصلاة إلا بهذه الطهارة، فإذا انعدمت الطهارة انعدمت صحة الصلاة.

قوله: (والإحصان للرجم): أي «وكالإحصان للرجم»، وهو معطوف بالواو على قوله: «كالطهارة للصلاة»، والمعنى: أن الزاني لا يستحق الرجم إلا إذا كان مُحْصَناً، فالإحصان شرط لإقامة حد الرجم، فإذا وُجد الإحصان وُجد الرجم، وإذا انتفى الإحصان انتفى الرجم.

قوله: (وسمي شرطاً): أي سُمِّي الشرط شرطاً، والمسمِّي هنا أهل اللغة ومَنْ تبعهم في ذلك من علماء الفقه والأصول، إذ التسمية مشتركة بين الجميع بحكم الأصالة والتَّبَع.

قوله: (لأنه علامة على المشروط): الضمير في «لأنه» يعود إلى «الشرط»، و«العلامة» في اللغة بمعنى «السِّمَة»، أو «ما يُنْصَبُ في الْفَلَوَاتِ لتهتدي به الضَّالَّة»[1].

ووجه كون الشرط علامة على المشروط: أن الشرط مؤثر في المشروط من جهة الدلالة على صحته، أو على وجوبه، فإذا وُجد الشرط فيما كان شرطاً لصحته كان ذلك الوجود علامة الصحة، وإذا وُجد الشرط فيما كان شرطاً لوجوبه كان ذلك الوجود علامة الإيجاب.

قوله: (يقال: أشرط نفسه للأمر): أي يقال ذلك في لسان العرب، وفي استعمالهم[2].

قوله: (إذا جعله علامة عليه): هذا هو تفسير لقوله: «أشرط نفسه للأمر»، والضمير في «جعله» يعود إلى «الشرط»، والضمير في «عليه» يعود

---

(١) انظر: لسان العرب ٤١٩/١٢. (٢) انظر: المرجع السابق ٣٢٩/٧.

وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾، أَيْ: عَلَامَاتُهَا.

وَعَكْسُ الشَّرْطِ الْمَانِعُ، ....

إلى «الأمر»، والمعنى: «جَعَلَ الشرط علامة على الأمر» أي: على تحقق وجوبه في ذمته.

ومعنى: «أشرط نفسه للأمر» أي: أَعَدَّهَا وهَيَّأَهَا له، ومنه سُمِّي الجنود شُرَطاً لأنهم جعلوا لأنفسهم علامة يُعْرَفُونَ بها كاللباس الخاص بهم[1].

ومعنى «أَعَدَّ نفسه وَهَيَّأَها للأمر» أي لامتثاله فور تحقُّق شرطه، وذلك كمن ملك نصاباً زكوياً فإنه يهيئ نفسه بترقُّب حولان الحول ليجعله علامة على تحقُّق وجوب الزكاة في ذمته، فيبادر فوراً إلى إخراجها لمستحقيها.

قوله: (ومنه): الضمير فيه يعود إلى «المعنى اللغوي للشرط» وهو: «العلامة».

قوله: (قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾ أي: علاماتها): استدل المؤلف رحمه الله تعالى على أن الشرط في اللغة بمعنى «العلامة» بقول الله تعالى: ﴿فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨].

ولذلك فقد فسر «أشراطها» بقوله: «أي علاماتها»، والضمير في «علاماتها» يعود إلى «الساعة».

قال ابن منظور رحمه الله تعالى: (الشَّرْطُ: إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه، والجمع شروط،... والشَّرَطُ بالتحريك: العلامة، والجمع أَشْرَاط، وأشراط الساعة: أَعْلَامُها، وهو منه، وفي التنزيل العزيز: ﴿فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾)[2].

وبناءً على ذلك فالشرط الذي هو بمعنى «العلامة» إنما يكون بتحريك «الراء» لا بتسكينها.

قوله: (وعكس الشرط المانع): أي عكسه من جهة المعنى، إذ الشرط

---

(١) انظر: المرجع السابق ٧/ ٣٢٩. (٢) لسان العرب ٧/ ٣٢٩.

وَهُوَ: مَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهِ عَدَمُ الْحُكْمِ.

وَنَصْبُ الشَّيْءِ شَرْطاً لِلْحُكْمِ، أَوْ مَانِعاً لَهُ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ عَلَى مَا قَرَّرْنَاهُ فِي الْمُقْتَضِي لِلْحُكْمِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

معناه: ما لا يوجد المشروط مع عدمه، والمانع معناه: ما ينعدم المشروط مع وجوده.

قوله: (وهو): الضمير يعود إلى «المانع».

قوله: (ما يلزم من وجوده عدم الحكم): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «اللازم من وجوده عدم الحكم»، والضمير في «وجوده» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن المانع، والمراد بعدم الحكم انتفاؤه، فإنه قبل المانع كان موجوداً، ثم أصبح بعد ورود المانع معدوماً، وذلك كقتل الوارث مورثه، فإنَّ الإرث مُسْتَحَقٌّ لهذا الوارث قبل أن يكون قاتلاً، ولكنه بعد أنْ ثبت كونه قاتلاً لمورِّثه حرم من ذلك المستحق بسبب المانع، وهو القتل.

قوله: (ونصب الشيء شرطاً للحكم): نَصْبُ مبتدأ، والمراد بالنصب هنا «الْجَعْلُ»، والشيء مضاف إلى «نصب»، وهو من باب إضافة المصدر إلى مفعوله، لأن «الشيء» منصوب لا ناصب، إذ الناصب هو الشارع، وقوله: «شرطاً للحكم» أي: علامة له للدلالة على صحته، أو وجوبه.

قوله: (أو مانعاً له): أي: «أو نصب الشيء مانعاً له»، وهو معطوف بأو على قوله: «ونصب الشيء شرطاً للحكم»، والضمير في «له» يعود إلى «الحكم»، ومعنى «مانعاً له»: أي حائلاً دون وجوده وثبوته.

قوله: (حكم شرعي): خبر المبتدأ السابق، وهو قوله: «نَصْبُ الشيء»، و«شرعي» هنا صفة للحكم.

قوله: (على ما قررناه في المقتضي للحكم): أي «على نحو ما قررناه»، و«ما» في قوله: «ما قررناه» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما

. . . .

دخلت عليه بمصدر، تقديره: «على المقرر في المقتضي للحكم»، والضمير في «قررناه» هو عائد جملة الصلة.

والمعنى المراد هنا: أن الشروط والموانع أحكام شرعية، ولكنها من قبيل أحكام الوضع، لا من قبيل أحكام التكليف، حيث جعل الشارع الحكيم الشروط مقتضية وجود الحكم التكليفي صحةً أو وجوباً، كما جعل الموانع مقتضية انتفاءه حتى يزول المانع منه.

(القسم الثاني: الصحة والفساد)

فَالصِّحَّةُ هُوَ: اعْتِبَارُ الشَّرْعِ الشَّيْءَ ....

قوله: (القسم الثاني): أي من أقسام خطاب الوضع والإخبار، لأن المؤلف رحمه الله تعالى ذكر في القسم الأول ما يظهر به الحكم، وهو «العلة» و«السبب»، وأضاف إليهما «الشرط»، لكون الشرط معتبراً للحكم من جهة دلالته على الصحة أو الوجوب، وختم ذلك بذكر «المانع» من قبيل المقارنة بينه وبين الشرط من حيث ثبوت الحكم وانتفاؤه.

وفي هذا القسم سيتكلم عن «الصحة»، و«الفساد»، و«الأداء»، و«الإعادة»، و«القضاء»، و«العزيمة»، و«الرخصة»، إذ هي رديفة للمذكورات في القسم الأول.

قوله: (الصحة): هي في اللغة: «خلاف السُّقْم»، كما تعني «ذَهَاب المرض»(١).

وأما الصحة في الاصطلاح عند الأصوليين فسيذكره المؤلف رحمه الله تعالى بعد قليل.

قوله: (والفساد): معطوف بالواو على قوله: «الصحة»، والفساد في اللغة هو «نقيض الصَّلاح»(٢).

وأما في الاصطلاح الأصولي فسيذكره المؤلف رحمه الله تعالى بعد قليل.

قوله: (فالصحة هو): ذكَّر المؤلف رحمه الله تعالى الضمير هنا بالنظر إلى «المراد»، أو بالنظر إلى «المعنى»، فكأنه قال: «فالمراد بالصحة هو»، أو «فمعنى الصحة هو».

قوله: (اعتبار الشرع الشيء): «اعتبار» مصدر، و«الشرع» مضاف إليه،

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/ ٥٠٧. (٢) انظر: المرجع السابق ٣/ ٣٣٥.

فِي حَقِّ حُكْمِهِ، وَيُطْلَقُ عَلَى الْعِبَادَاتِ ....

وهو من باب إضافة المصدر إلى فاعله، و«الشيء» مفعول به، إذ التقدير: «اعتبر الشارعُ الشيءَ».

وإضافة اعتبار الصحة إلى الشرع هي من باب إضافة الشيء إلى أصله، فالشرع هو جهة صدور الأحكام، وهو المختص ببيان ما يصحح تلك الأحكام، أو يفسدها، فليس ذلك إلى سواه، ومَنْ أبطل شيئاً، أو صحَّحه من غير مستند شرعي فهو مُفْتَرٍ على الشارع بغير وجه حق، وهذا ما حرمه الله جل شأنه في كتابه بقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ إلى قوله سبحانه: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

قوله: (في حق حكمه): الضمير في «حكمه» يعود إلى «الشيء»، و«الحق» هنا في قوله: «حق حكمه» بمعنى «الخاصة»، والمعنى: «في خاصة حكمه»، أي: أن هذا الاعتبار الشرعي ليس راجعاً إلى ذات العين التي تعبد بها الشارع، وإنما هو راجع إلى حكم تلك العين، فالصلاة مثلاً هي محل الاعتبار الشرعي في ذاتها من حيث كونها مطلوباً شرعياً لا تبرأ ذمة المكلف إلا بأدائه، فلا يقال في الصلاة: «هل هي معتبرة شرعاً لذاتها، أو ليست معتبرة؟»، وإنما ذلك يقال في حكمها، فهذه الصلاة المطلوبة شرعاً باعتبار ذاتها هل وقعت بالنظر إلى حكمها صحيحة أو فاسدة؟

فإذا أُدِّيت تلك الصلاة مستكملة جوانب الصحة وقعت صحيحة، وإلا حُكم بفسادها.

قوله: (ويطلق): أي «الصحيح»، أو «وَصْفُ الصحة»، وهذا الإطلاق على الحقيقة راجع إلى الشرع ـ كما سبق ـ لأن الشرع هو جهة صدور الحكم بالصحة وعدمها، والفقهاء إنما يتلقون ذلك عن طريق الشرع.

قوله: (على العبادات): جار ومجرور متعلقان بالفعل «يطلق»،

مَرَّةً، وَعَلَى الْعُقُودِ أُخْرَى، فَالصَّحِيْحُ مِنَ الْعِبَادَاتِ: مَا أَجْزَأَ وَأَسْقَطَ

و«العبادات» جمع عبادة، وهي كل ما يحبه الله تعالى ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة.

قوله: (مرة): ليس المراد به أنّ هذا الإطلاق يحصل مرة واحدة فقط، وإنما لَفْظُ «مرة» هنا بمعنى «تارة»، فكأنه قال: «يطلق وصف الصحة على العبادات تارة، وعلى العقود تارة أخرى».

وهذا هو القسم الأول مما يطلق عليه وصف الصحة.

قوله: (وعلى العقود أخرى): معطوف بالواو على قوله: «ويطلق على العبادات مرة»، و«العقود» جمع عَقْد، والمراد بالعقود هنا المعاملات الجارية بين الناس من بيع، وشراء، وإجارة، ونكاح، ونحو ذلك.

وقوله: «أخرى» صفة لموصوف محذوف دل عليه المذكور، تقديره: «مرة أخرى»، أي: «ويطلق على العقود مرة أخرى».

وهذا هو القسم الثاني مما يطلق عليه وصف الصحة، فكل عَقْد توافرت فيه شروط الصحة وقع صحيحاً، وإلا وقع فاسداً.

قوله: (فالصحيح من العبادات): أي «فتعريف الصحيح من العبادات»، و«مِنْ» في قوله: «من العبادات» بيانية.

قوله: (ما أجزأ): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره «المجزئ»، والفعل «أجزأ» مشتق من «الإجزاء»، وهو في اللغة بمعنى «الإِغْنَاء»[1]، والمراد به هنا: إِبْرَاءُ الذمة بحصول الفعل المطلوب.

قوله: (وأسقط): معطوف بالواو على قوله: «ما أجزأ»، والفعل «أسقط» مشتق من «الإسقاط»، وهو في اللغة بمعنى «الإِلْقَاء»[2]، والمراد به هنا «الإِبْرَاءُ» من عهدة التكليف.

---

(١) انظر: لسان العرب ١/٤٦.
(٢) انظر: المرجع السابق ٧/٣١٨.

الْقَضَاءَ.

وَالْمُتَكَلِّمُونَ يُطْلِقُونَهُ بِإِزَاءِ مَا وَافَقَ الْأَمْرَ وَإِنْ وَجَبَ الْقَضَاءُ، كَصَلَاةِ مَنْ ظَنَّ أَنَّهُ مُتَطَهِّرٌ.

قوله: (القضاء): المراد به هنا المطالبة بالفعل، وسيأتي تعريف المؤلف رحمه الله تعالى له فيما بَعْدُ.

والمعنى المراد هنا: أن المكلف إذا امتثل ما أُمر به على وجهه الشرعي وقع ذلك الامتثال موقع الصحة، من حيث إبراء الذمة وعدم المطالبة بالقضاء(١).

قوله: (والمتكلمون): المراد بهم مَنْ سلك في البحث مسلك أهل الكلام لا مسلك أهل الفقه.

قوله: (يطلقونه): الضمير فيه يعود إلى «الصحيح».

قوله: (بإزاء): أي باتجاه.

قوله: (ما وافق الأمر): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «الموافق»، أو «موافقة»، أي: «بإزاء الموافق للأمر»، أو: «بإزاء موافقة الأمر».

والمعنى المراد: أن كل مأمور به أُتي به موافقاً لأمر الشارع فهو صحيح.

قوله: (وإن وجب القضاء): أي يقع الفعل المأمور به صحيحاً حتى مع وجوب القضاء، لأن المقصود عندهم هو حصول الموافقة في اعتقاد المكلف وإن كانت غير حاصلة في نفس الأمر، ووجوب القضاء عليه إنما هو بأمر جديد لا علاقة له بالأمر الأول.

قوله: (كصلاة من ظن أنه متطهر): الكاف حرف تشبيه بمعنى

---

(١) انظر: البرهان ١/ ٢٥٥، الإحكام ٢/ ١٧٥، المحصول ١/ ٢/ ٤١٥، مفتاح الوصول ص٣١، المعتمد ١/ ٩٠، التمهيد ١/ ٣١٦، إحكام الفصول ص٢١٨، التبصرة ص٢١٨، الوصول إلى الأصول ١/ ١٥٣، منتهى الوصول والأمل ص٩٧.

وَهَذَا يَبْطُلُ بِالْحَجِّ الْفَاسِدِ، فَإِنَّهُ يُؤْمَرُ بِإِتْمَامِهِ وَهُوَ فَاسِدٌ.

وَأَمَّا الْعُقُودُ ....

«مثل»، وهو مثال توضيحي لتقريب الصورة إلى الذهن، وذلك أن المصلي بظن الطهارة أتى بالصلاة على وَفْق الأمر الموجَّه إليه من الشارع، فهو معتقد حصول الموافقة لذلك الأمر الشرعي، فتكون صلاته صحيحة اكتفاءً بهذا الاعتقاد، ولو سُلِّم أنه مُطَالَبٌ بقضائها فإنَّ طلب القضاء لا يمنع الصحة، بل تكون صحيحة مع وجوب القضاء فيها، ولا يلزم من ذلك التناقض لاختلاف الجهة، إذ الصحة من جهة اعتقاد الموافقة، ووجوب القضاء من جهة كون الفعل وقع على خلاف ظنه، فهو يظن أنه أدى الصلاة في حال الطهر، والواقع أنه أداها في حال الحدث[(١)].

قوله: (وهذا): اسم الإشارة يعود إلى قول المتكلمين بأن الصحة هي موافقة الأمر.

قوله: (**يبطل بالحج الفاسد فإنه يؤمر بإتمامه وهو فاسد**): الضمائر في «فإنه»، وفي «بإتمامه»، و«هو» تعود إلى «الحج»، و«الواو» في قوله: «وهو فاسد» حالية، أي: «والحال هو فاسد»، وذلك: أن الحج الفاسد أمر الشارع بالمضي فيه لإتمامه، فمن أمضاه وأتمه جاء بما هو موافق للأمر، ومع ذلك فإنه لا يقع صحيحاً، بل يظل فاسداً يجب عليه قضاؤه، ولو كانت موافقة الأمر دليل الصحة لما وقع هذا الحج فاسداً.

وإذا وقع هذا الحج فاسداً مع كونه مأموراً به، بطل قولكم بأن الصحة هي موافقة الأمر.

قوله: (**وأما العقود**): معطوف بالواو على قوله: «فالصحيح من

---

(١) انظر: المعتمد ١/ ٩٢، التمهيد ١/ ٣١٩، الوصول إلى الأصول ١/ ١٥٤، الإحكام ٢/ ١٧٧، المحصول ١/ ٢/ ٤١٧، الإبهاج ١/ ١٨٦، نهاية السول ١/ ٣٨٣، إرشاد الفحول ص١٠٥.

فَكُلُّ مَا كَانَ سَبَباً لِحُكْمٍ إِذَا أَفَادَ حُكْمَهُ الْمَقْصُودَ مِنْهُ فَهُوَ صَحِيْحٌ، وَإِلَّا فَهُوَ بَاطِلٌ.

فَالْبَاطِلُ هُوَ الَّذِي لَمْ يُثْمِرْ، وَالصَّحِيْحُ الَّذِي أَثْمَرَ.

العبادات»، والعقود ـ كما سبق ـ جمع عقد، وهي المعاملات الجارية بين الناس.

قوله: (فكل ما كان سبباً لحكم): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره «الكائن»، أي: «فكل الكائن سبباً لحكم»، والمراد بسبب الحكم هنا: هو ما ترتب حصول مقصوده عليه.

قوله: (إذا أفاد حكمه المقصود منه فهو صحيح): الضمائر في «حكمه»، وفي «منه»، و«هو» تعود إلى «ما» المعبَّر بها عن العقد.

وقوله: «فهو صحيح»، أي: يكون صالحاً لترتب آثاره عليه، وذلك دليل الصحة.

قوله: (وإلا فهو باطل): «إلا» هنا مكونة من «إنْ» الشرطية، و«لا» النافية، والتقدير: «وإنْ كان العقد لا يفيد حكمه المقصود منه فهو باطل».

والمعنى المراد هنا: أنّ الشأن في كل عقد أن يترتب حصول مقصوده عليه، كالبيع مثلاً فإن المقصود منه ملك المبيع، فإذا انعقد البيع على وجهه الشرعي تم الملك ولزم البيع، فيكون حينئذ صحيحاً لترتب آثاره عليه، وإلا كان فاسداً لانعدام تلك الآثار.

قوله: (فالباطل هو الذي لم يثمر، والصحيح الذي أثمر): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو نتيجة لكلامه السابق من كون الصحيح في العبادات ما أجزأ وأسقط القضاء، وكون الصحيح من العقود ما ترتب حصول مقصوده عليه.

وقوله: «فالباطل هو الذي لم يثمر»، أي هو الذي لم تترتب آثاره

وَالْفَاسِدُ مُرَادِفُ الْبَاطِلِ، فَهُمَا اسْمَانِ لِمُسَمًّى وَاحِدٍ.

عليه، فإنَّ ترتُّب الآثار هو الثمرة المقصودة من كل عبادة وعقد.

وقوله: «والصحيح الذي أثمر»: أي هو الذي ترتبت آثاره عليه، فكان محققاً لمقصوده الذي من أجله أُدِّي، أو عُقِدَ.

قوله: (والفاسد مرادف الباطل): هذه المسألة وقع فيها الخلاف بين الجمهور والحنفية، كما وقع الخلاف بينهم في مسألة الفرض والواجب.

وقوله: «مرادف» من «التَّرَادُف»، وهو في اللغة: «تَتَابُعُ شيء خَلْفَ شيء»[(١)].

والمراد هنا: أن كلًّا من الفاسد والباطل يتبع أحدهما الآخر في المعنى.

قوله: (فهما اسمان لمسمى واحد): ضمير التثنية «هما» يعود إلى «الفاسد والباطل».

والمعنى المراد هنا: أن الاختلاف بين «الفاسد» و«الباطل» إنما هو في مجرد الاسم فقط، وأما الحقيقة فيهما فواحدة، إذ كلٌّ من الفاسد والباطل عبارة عما لا تترتب آثاره عليه، لا بالنسبة في العبادات، ولا بالنسبة في المعاملات.

وإذا كان الفاسد والباطل متحدين في الحقيقة، فلا يضر اختلاف الاسم فيهما، إذ العبرة بالحقائق لا بالأسماء.

وهذا الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من كون الفاسد والباطل مترادفين هو مذهب جمهور الأصوليين في هذه المسألة، فعندهم أنه لا فرق من حيث المعنى بين الفاسد والباطل، فكلاهما يؤديان إلى نتيجة واحدة[(٢)].

---

(١) انظر: لسان العرب ٩/ ١١٤.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ٩٥، الإحكام ١/ ١٣١، نهاية السول ١/ ٧٤، المسودة في أصول الفقه ص٨٠.

وَأَبُو حَنِيْفَةَ أَثْبَتَ قِسْماً بَيْنَ الْبَاطِلِ وَالصَّحِيْحِ، جَعَلَ الْفَاسِدَ عِبَارَةً عَنْهُ، وَزَعَمَ أَنَّهُ عِبَارَةٌ عَمَّا كَانَ مَشْرُوعاً بِأَصْلِهِ غَيْرَ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ، ....

قوله: (وأبو حنيفة أثبت قسماً بين الباطل والصحيح): أي أنّ الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى يرى أنّ «الفاسد» و«الباطل» غير مترادفين، فليسا اسمين لمسمى واحد، بل يوجد بينهما تفاوت، وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة(١).

قوله: (جعل الفاسد عبارة عنه): الضمير في «عنه» يعود إلى «القسم» الذي جعله الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى وسطاً بين الباطل والصحيح.

قوله: (وزعم أنه): الضمير في «أنه» يعود إلى «القسم المجعول بين الباطل والصحيح».

قوله: (عبارة عما كان مشروعاً بأصله): «ما» في قوله: «عما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «عبارة عن الكائن مشروعاً بأصله»، والضمير في «بأصله» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن «الفعل».

والمقصود بمشروعية الأصل هنا: كون الفعل مطلوباً شرعاً، لثبوته بالأصل وهو الدليل، فالنهي ليس متناولاً له لذاته، وإنما لغيره.

قوله: (غير مشروع بوصفه): الضمير في «بوصفه» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن «الفعل».

والمراد بالوصف هنا: نَعْتُ الفعل المشروع بأصله، كأن يُنعت بأنه صوم في يوم النحر، فالصوم مشروع بحكم الأصل فلا يتعلق به النهي

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٨١ ـ ٨٦، كشف الأسرار ١/ ٢٥٩، أصول الشاشي ص١٦٥، بذل النظر ص١٥٥، التوضيح على التنقيح ١/ ٢١٦.

وَلَوْ صَحَّ لَهُ هَذَا الْمَعْنَى لَمْ يُنَازَعْ فِي الْعِبَارَةِ، لَكِنَّهُ لَا يَصِحُّ، إِذْ كُلُّ مَمْنُوعٍ بِوَصْفِهِ فَهُوَ مَمْنُوعٌ بِأَصْلِهِ.

لذاته، وإنما النهي مُنْصَبٌّ على وصفه وهو إيقاعه في يوم النحر، وهذا لا يقتضي عند الحنفية رحمهم الله تعالى البطلان، فيقع الصيام صحيحاً من جهة أصله، مع الإثم لوجود المعصية من جهة وصفه، فيصدق عليه بذلك أنه مشروع بالأصل، ممنوع بالوصف.

وإنما كان هذا القسم بين الصحيح والباطل، لأنه ليس صحيحاً محضاً، إذ الصحيح المحض لا وجه للإثم فيه، وليس باطلاً محضاً، إذ الباطل المحض لا وجه للصحة فيه، فكان بذلك منزلة بين المنزلتين.

قوله: (**ولو صح له هذا المعنى**): الضمير في «له» يعود إلى «الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى»، والمعنى المشار إليه هنا هو التفريق في الحكم بين منع الأصل ومنع الوصف.

قوله: (**لم ينازع في العبارة**): الفعل «يُنَازَع» مبني للمجهول، والْمُنَازِعُ هم علماء الجمهور، والْمُنَازَعُ هو الإمام أبو حنيفة، والمقصود بالعبارة التي هي محل النزاع هنا هو «اللفظ»، والمعنى: لو كان ما ذكره الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى صحيحاً لكان خلافنا معه خلافاً في اللفظ لا في المعنى.

قوله: (**لكنه لا يصح**): الضمير في «لكنه» يعود إلى «المعنى»، وهو كون «الفاسد» مشروعاً بأصله ممنوعاً بوصفه، فهذا المعنى غير صحيح، فلا يكون محل القبول والتسليم.

قوله: (**إذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله**): جملة تعليلية لعدم صحة المعنى الذي ذكره الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى، و«ممنوع» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره «فعل»، أي: «كل فعل ممنوع بوصفه»، والضميران في«بوصفه»، وفي «بأصله» يعودان إلى المقدَّر المحذوف وهو «الفعل». والمعنى المراد من التعليل المذكور: أنه لا فرق بين الأصل

....

والوصف، فكل ما ثبت المنع في وصفه ثبت المنع في أصله، فيكون الحكم فيهما واحداً، وهو الفساد والبطلان.

وبناءً على ذلك يكون الخلاف في هذه المسألة خلافاً معنوياً، لا خلافاً لفظياً، ومن ثمار الخلاف فيها: أنَّ مَنْ نذر أن يصوم يوم النحر فصامه، فصومه باطل عند الجمهور، وهو صحيح مع الإثم عند الحنفية(١).

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/٨٦، كشف الأسرار ١/٢٥٩، أصول الشاشي ص١٦٥، بذل النظر: ص١٥٥، التوضيح على التنقيح ١/٢١٦.

(فصل)
(في القضاء، والأداء، والإعادة)

الْإِعَادَةُ: فِعْلُ الشَّيْءِ مَرَّةً أُخْرَى، وَالْأَدَاءُ: فِعْلُهُ فِي وَقْتِهِ، وَالْقَضَاءُ: فِعْلُهُ بَعْدَ خُرُوجِ وَقْتِهِ الْمُعَيَّنِ شَرْعاً.

قوله: (فصل في القضاء، والأداء، والإعادء): هذه الثلاثة تابعة لأقسام الحكم الوضعي.

قوله: (الإعادة فعل الشيء مرة أخرى): المراد بالشيء هنا العبادة كالصلاة ونحوها، والموجب لإعادة العبادة مرة أخرى بطلانها، كمن صلى يظن دخول الوقت فبان له عدم دخوله، أو صلى يظن أنه على طهارة فتيقن خلاف ذلك بعد الفراغ منها، فصلاته في كلتا الحالين باطلة، ويجب عليه إعادتها.

قوله: (والأداء فعله في وقته): معطوف بالواو على قوله: «الإعادة»، والضميران في «فعله»، وفي «وقته» يعودان إلى «الشيء».

والمعنى المراد: أن مَنْ فعل العبادة في وقتها الشرعي، سُمِّي ذلك الفعل أداءً.

قوله: (والقضاء فعله بعد خروج وقته المعين شرعاً): معطوف بالواو على سابقيه، وهما: الإعادة، والأداء.

والضميران في «فعله»، وفي «وقته» يعودان إلى «الشيء»، والمراد بخروج الوقت زواله وانتهاؤه بانقضاء مدته.

و«المعين» صفة للوقت، وهو بمعنى «المقدَّر»، وقوله: «شرعاً» منصوب على نزع الخافض، إذ التقدير: «المعين في الشرع»، وهو قيد احترازي يخرج العرف والعقل، إذ لا مدخل لهما في تقدير أوقات العبادات، فذاك موقوف على الشارع وحده بلا منازع.

والمعنى المراد هنا: أن العبادة إذا كان لها وقت معين من قِبَل الشارع، كالصلوات الخمس، وصوم رمضان، فإنّ الشأن فيها لا يخلو من

فَلَوْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ فِي الْوَاجِبِ الْمُوَسَّعِ أَنَّهُ يَمُوتُ قَبْلَ آخِرِ الْوَقْتِ لَمْ يَجُزْ لَهُ التَّأْخِيرُ، فَإِنْ أَخَّرَهُ ....

حالين: إما أن تُفعل في وقتها المعين شرعاً، وإما أن تفعل بعد خروج ذلك الوقت، فإنْ فُعلت في وقتها المعين وقع ذلك الفعل أداءً، وإن فعلت بعد خروجه وقع ذلك الفعل قضاءً.

قوله: (فلو غلب على ظنه): الضمير في «ظنه» يعود إلى «المكلف».

قوله: (في الواجب الموسع): هو الذي يتسع وقته لفعله وفعل غيره، كأوقات الصلاة. و«الموسع» هنا صفة للواجب.

قوله: (أنه يموت قبل آخر الوقت): الضمير في «أنه» يعود إلى «المكلف»، والمراد بآخر الوقت هو: قدر ما يسع لفعل العبادة قبل خروجه.

قوله: (لم يجز له التأخير): الضمير في «له» يعود إلى «المكلف الذي غلب على ظنه الموت قبل آخر الوقت»، و«التأخير» في اللغة: «ضِدُّ التقديم»[1].

وتأخير الصلاة معناه: عدم المبادرة إلى فعلها في أول وقتها.

والمعنى المراد هنا: أن المكلف إذا غلب على ظنه الموت قبل آخر وقت الصلاة، وهذا يُتَصَوَّرُ في المحكوم عليه بالقتل قصاصاً الذي أُخبر بأنه سيقتل قبل نهاية وقت الظهر بقليل، فإنه حينئذٍ يجب عليه المبادرة إلى أداء صلاة الظهر قبل مجيء آخر الوقت، فإنْ لم يفعل وقُتِل كان عاصياً بسبب التأخير ولقي الله تبارك وتعالى عاصياً.

قوله: (فإن أخَّره): الضمير يعود إلى «الواجب الموسع»، وهو هنا الصلاة، والمؤخِّر هو المكلف الذي غلب على ظنه الموت قبل آخر الوقت.

والمعنى: أَجَّل فعل الصلاة إلى آخر الوقت الذي غلب على ظنه أنه لن يدركه.

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/ ١٢.

وَعَاشَ لَمْ يَكُنْ قَضَاءً لِوُقُوعِهِ فِي الْوَقْتِ.

وَالزَّكَاةُ وَاجِبَةٌ عَلَى الْفَوْرِ، فَلَوْ أَخَّرَهَا ثُمَّ فَعَلَهَا لَمْ تَكُنْ قَضَاءً، لِأَنَّهُ لَمْ يُعَيَّنْ وَقْتُهَا بِتَقْدِيرٍ وَتَعْيِينٍ.

قوله: (وعاش): الواو هنا حالية، أي: والحال أنه عاش، ومعنى «عاش» أي: بقي حياً، بحيث أدرك آخر الوقت، ثم أدى الصلاة.

قوله: (لم يكن قضاءً): أي «ففعل العبادة في آخر الوقت، لم يكن ذلك الفعل قضاءً».

قوله: (لوقوعه في الوقت): اللام هنا لام التعليل، والضمير في «وقوعه» يعود إلى «الواجب الموسع» وهو الصلاة، والمراد بالوقت هنا وقت الأداء حيث إنه لم يخرج بَعْدُ.

والمعنى المراد هنا: أن إيقاعه للصلاة في آخر وقتها الذي غلب على ظنه أنه لن يدركه هو من باب الأداء، لا من باب القضاء، لأن الوقت الشرعي المعيَّن للصلاة لم يزل باقياً.

وهذا الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى واختاره هو مذهب جمهور الأصوليين(١).

قوله: (والزكاة واجبة على الفور): أي يتعلق وجوبها في الذمة بمجرد حولان الحول على ملك نصابها.

قوله: (فلو أخرها ثم فعلها لم تَكُنْ قضاءً): الضميران في «أخرها»، وفي «فعلها» يعودان إلى «الزكاة»، والمؤخر والفاعل هو «المكلف»، وقوله: «لم تكن قضاءً» أي: لم تكن الزكاة بعد التأخير قضاءً، وإنما تكون أداءً.

قوله: (لأنه لم يعين وقتها بتقدير وتعيين): الجملة تعليل لوقوع ذلك الفعل المؤخَّر أداءً لا قضاءً، والضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن،

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ٩٥، الإحكام ١/ ١٠٩، البحر المحيط ١/ ٣٣٧، منتهى الوصول والأمل ص٣٦، فواتح الرحموت ١/ ٨٦.

وَمَنْ لَزِمَهُ قَضَاءُ صَلَاةٍ عَلَى الْفَوْرِ فَأَخَّرَ لَمْ نَقُلْ: إِنَّهُ قَضَاءُ الْقَضَاءِ. ....

والتقدير: «الشأن أن الشارع لم يعين وقتها»، والضمير في «وقتها» يعود إلى «الزكاة».

والمعنى المراد هنا: أن الشارع الحكيم لم يقدِّر للزكاة وقتاً محدَّداً يتعيَّن المصير إليه، بحيث مَنْ تأخر عنه يكون مفوِّتاً لوقت الأداء، كما هو الحال بالنسبة للصلاة والصيام.

وإذا كان الشارع لم يقدر للزكاة وقتاً معيناً، فإنَّ مَنْ أخَّر إخراج الزكاة بعد وجود سبب وجوبها، وهو حَوَلان الحول، ثم أخرجها فإنّ هذا الإخراج لا يصدق عليه اسم القضاء لعدم تحديد وقت الأداء، لأن القضاء لا يكون إلا في العبادات التي وقَّت لها الشارع أوقاتاً معينة ثم خرج الوقت المعين ولم تُفعل فيه، فحينئذٍ يكون الإيقاع بعد ذلك قضاءً لا أداءً.

قوله: (ومن لزمه): الضمير في «لزمه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية المعبَّر بها عن «الشخص»، وهو في محل نصب مفعول به، و«اللزوم» هنا بمعنى الوجوب، أي: مَنْ وجب عليه قضاء صلاة على الفور.

قوله: (قضاء صلاة على الفور): «قضاء» هنا هو فاعل الفعل «لزم» في قوله: «ومن لزمه»، و«الفور» في اللغة يطلق على «أوَّلِ الشيء»، كما يطلق على «الوقت»(١)، وعليه يكون المراد بالفور هنا المبادرة والمسارعة من غير أدنى تأخير، والقضاء الفوري يُتَصَوَّر في حق من غلب على ظنه أنه لن يعيش لأكثر من وقت القضاء، فهذا يجب عليه القضاء على الفور من غير تأخير.

قوله: (فأخر): أي أَخَّر القضاء عن وقته الذي ضاق عليه بسبب ظن الموت، ثم عاش فقضى بعد ذلك الوقت.

قوله: (لم نقل إنه قضاء القضاء): الضمير في «إنه» يعود إلى «فِعْل

---

(١) انظر: لسان العرب ٥/ ٦٧ ـ ٦٨.

فَإِذاً اسْمُ الْقَضَاءِ مَخْصُوصٌ بِمَا عُيِّن وَقْتُهُ شَرْعاً ثُمَّ فَاتَ الْوَقْتُ قَبْلَ الْفِعْلِ.

وَلَا فَرْقَ ....

القضاء بعد وقت تَعَيُّنه»، فهذا الفعل لا يقال فيه بأنه قضاء القضاء، لأن ذلك يقتضي التسلسل بلا نهاية، وإنما يوصف بأنه قضاء فقط.

قوله: (فإذاً): أصل «إذاً» مكونة من «إذا» الشرطية، وفِعْل الشرط، فلما حُذف فعل الشرط منها عُوِّض عنه بالتنوين، والتقدير: «فإذا تقرر ما سبق»، وهي بذلك تفيد الاستنتاج من كلام سابق.

قوله: (اسم القضاء مخصوص بما عين وقته شرعاً): «ما» في قوله: «بما عين وقته» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «بالمعيَّن وقته»، والفعل «عُيِّنَ» مبني للمجهول، والمعيِّن هو الشارع، والضمير في «وقته» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن العبادة المؤقتة، و«شرعاً» قيد احترازي ـ كما سبق ـ فإن تعيين أوقات العبادات خاص بالشرع لا بالعقل، ولا بالعرف.

قوله: (ثم فات الوقت قبل الفعل): الفعل «فات» مشتق من «الْفَوْت»، وهو في اللغة بمعنى «الذَّهاب»(١)، وهو كناية عن خروج الوقت.

والمعنى المراد هنا: أن القضاء لا يطلق إلا على العبادات التي لها أوقات معينة مقدرة من الشارع، حين يخرج وقتها ولم تُفْعَلْ فيه، فحينئذٍ يكون فعلها بعد خروج وقتها المعين شرعاً قضاءً، وأما ما لم يكن له وقت معين منها فلا يطلق على فعله اسم القضاء.

قوله: (ولا فرق): أي في إطلاق اسم القضاء، و«لا» هنا نافية للجنس، و«فرق» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، و«الْفَرْقُ» في اللغة هو «الْفَصْلُ بين الشيئين»(٢).

---

(١) انظر: لسان العرب ٦٩/٢. (٢) انظر: المرجع السابق ٣٠١/١٠.

بَيْنَ فَوَاتِهِ لِغَيْرِ عُذْرٍ أَوْ لِعُذْرٍ؛ كَالنَّوْمِ، وَالسَّهْوِ، وَالْحَيْضِ فِي الصَّوْمِ، وَالْمَرَضِ، ....

قوله: (بين فواته): شبه الجملة هنا متعلق بمحذوف خبر لِلَا النافية للجنس، تقديره «حاصل»، أي: «ولا فرق حاصلٌ بين فواته»، والضمير في «فواته» يعود إلى «الوقت المعين شرعاً».

قوله: (لغير عذر): أي أن الفوات حصل بغير مسوِّغ شرعي يبيح له التأخير عن الوقت المعين شرعاً.

قوله: (أو لعذر): معطوف بأو على قوله: «لغير عذر»، أي: أن تأخير العبادة حتى فوات وقتها كان لمسوِّغ شرعي مبيح للتأخير.

قوله: (كالنوم): الكاف للتشبيه بمعنى «مثل»، أي: «مثل النوم»، وقد سبق تعريف النوم[١]، وهذا مثل توضيحي لفوات الوقت بعذر شرعي.

قوله: (والسهو): معطوف بالواو على «النوم»، و«السَّهْوُ» في اللغة بمعنى «الْغَفْلَة عن الشيء»[٢]، وهذا أيضاً مثال توضيحي ثانٍ لفوات الوقت بعذر شرعي.

قوله: (والحيض في الصوم): معطوف بالواو على سابقيه، وهما «النوم»، و«السهو».

وقوله: «في الصوم» قيد احترازي من الحيض في «الصلاة»، فإن الحائض لم تُؤْمَرْ بقضاء الصلاة، وإنما أُمرت بقضاء الصوم فقط.

وهذا أيضاً مثال توضيحي ثالث لفوات الوقت بعذر شرعي.

قوله: (والمرض): معطوف بالواو على ما سبقه من «النوم»، و«السهو»، و«الحيض». و«الْمَرَضُ» هو «السُّقْمُ» المؤدي إلى اعتلال الصحة[٣].

---

(١) انظر: ص(٢١٧).
(٢) انظر: لسان العرب ١٤/٤٠٦.
(٣) انظر: المرجع السابق ٧/ ٢٣١.

وَالسَّفَرِ.

وَقَالَ قَوْمٌ: الصِّيَامُ بَعْدَ رَمَضَانَ مِنَ الْحَائِضِ لَيْسَ بِقَضَاءٍ، ......

وهذا أيضاً مثال توضيحي رابع لفوات الوقت بعذر شرعي.

قوله: (والسفر): معطوف بالواو على «النوم»، و«السهو»، و«الحيض»، و«المرض»، وهو مثال توضيحي خامس لفوات الوقت بعذر شرعي.

فتلك كلها أعذار شرعية معتبرة تسوغ لصاحبها تأخير الواجب عن وقته المعين شرعاً.

والمعنى الذي يريده المؤلف رحمه الله تعالى هنا: أن فعل العبادة بعد فوات وقتها المعين لها شرعاً يُسَمَّى قضاءً، سواءً أكان الفوات لعذر شرعي، أم لغير عذر شرعي، فلا فرق بينهما في ذلك.

وهذا الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هو مذهب جمهور الأصوليين في هذه المسألة[1].

قوله: (وقال قوم): المراد بهؤلاء القوم بعض الأصوليين، ومنهم: الباجي[2]، والكمال ابن الهمام[3]، وابن أمير الحاج[4]، وغيرهم.

قوله: (الصيام بعد رمضان من الحائض ليس بقضاء): هذا هو مقول القول لأولئك القوم من الأصوليين، فعندهم أن صيام الحائض بعد رمضان لا يُسمَّى قضاءً، وهو المذهب الثاني في هذه المسألة.

وحقيقة مذهبهم في ذلك: أن صيام الحائض ما فاتها زمن حيضها من أيام رمضان بعد رمضان لا يسمى قضاءً، وإنما يكون أداءً ليس بالأمر الأول، بل بأمر جديد مستقل.

---

(١) انظر: المستصفى ١/٩٦، الإحكام ١/١٠٩، شرح تنقيح الفصول ص٧٤، إحكام الفصول ص٢٢١، تيسير التحرير ٢/١٩٩، العدة في أصول الفقه ١/٣١٥.

(٢) انظر: إحكام الفصول ص٢٢٢.

(٣) انظر: التحرير بشرحه التقرير والتحبير ٢/١٨٨.

(٤) انظر: التقرير والتحبير ٢/١٨٨.

لِأَنَّهُ لَيْسَ بِوَاجِبٍ، إِذْ فِعْلُهُ حَرَامٌ، وَلَا يَجِبُ فِعْلُ الْحَرَامِ، فَكَيْفَ تُؤْمَرُ بِمَا تَعْصِي بِهِ؟ ....

قوله: (لأنه ليس بواجب): شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان دليل القائلين بأن صيام الحائض بعد رمضان يقع أداءً لا قضاءً.

واللام في «لأنه» لام التعليل والتدليل، والضمير في «أنه» يعود إلى «الصوم زمن الحيض»، إذ المرأة زمن حيضها لا يجب عليها الصيام.

قوله: (إذ فعله حرام): جملة تعليلية لكون الصوم زمن الحيض ليس بواجب على الحائض، والضمير في «فعله» يعود إلى «الصيام زمن الحيض»، و«الحرام» ضد «المباح»، فلا يباح لها أن تصوم في تلك الحال، فضلاً عن أن يكون الصوم واجباً في حقها.

قوله: (ولا يجب فعل الحرام): لأن الشأن في الحرام وجوب الترك، فلو صامت الحائض في تلك الحال لكانت مرتكبة فعلاً محرماً، فتعصي بإقدامها عليه.

قوله: (فكيف تؤمر بما تعصي به؟): «كيف» هنا تفيد الاستفهام الإنكاري، والفعل «تُؤْمَرُ» مبني للجمهول، والآمر هو الشارع، والمأمور هو الحائض، والمأمور به هو الصيام.

و«ما» في قوله: «بما» موصولية بمعنى «الذي»، والفعل «تعصي» مشتق من «العِصْيَان»، وهو في اللغة «خِلَافُ الطَّاعَةِ»[1].

وفاعل «تعصي» هنا هو «الحائض»، والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن «الصيام زمن الحيض».

والمعنى المراد هنا: أنه إذا ثبت كون الصيام حراماً على الحائض زمن الحيض، فإنَّ صيامها في هذه الحال ارتكاب للحرام، وارتكاب الحرام معصية، والشارع لا يأمر بالمعاصي، فلو كانت مأمورة بالصيام حال

---

(١) انظر: لسان العرب ١٥/ ٦٧.

وَلَا خِلَافَ فِي أَنَّهَا لَوْ مَاتَتْ لَمْ تَكُنْ عَاصِيَةً.

وَقِيْلَ فِي الْمَرِيْضِ وَالْمُسَافِرِ ....

الحيض لكان ذلك أمراً لها بما تعصي به، وذلك ممتنع شرعاً.

قوله: (ولا خلاف في أنها لو ماتت لم تكن عاصية): «لا» هنا نافية للجنس، و«خلاف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، والجار والمجرور في قوله: «في أنها» متعلق بمحذوف خبرها، والتقدير: «ولا خلاف واقع في أنها...»، والضمير في «أنها» يعود إلى «الحائض».

وقوله: «لو ماتت لم تكن عاصية»، أي: لو ماتت الحائض أثناء الشهر فإنها لا تلقى الله تبارك وتعالى عاصية بسبب تركها للصيام حال حيضها، لكونها قد تركت ما أمرها الشارع بتركه، فهي بهذا الترك طائعة لا عاصية.

والمعنى المراد هنا: أن الاتفاق حاصل بين أهل العلم على أن المرأة الحائض لو ماتت أثناء شهر رمضان فإنها لا تموت عاصية بسبب ترك صوم أيام حيضها، ولو كانت مأمورة شرعاً بصيامها لماتت عاصية، لتركها فِعْل المأمور به، وإذا لم تكن مأمورة بصيامها في تلك الحال لم يكن صيامها لها بعد رمضان قضاءً، بل هو أداء بأمر جديد.

قوله: (وقيل): معطوف بالواو على قوله: «وقال قوم: الصيام بعد رمضان من الحائض ليس بقضاء».

والقائل هنا بعض الأصوليين، ومنهم الكرخي في المريض والمسافر، والقاضي أبو بكر في المريض فقط[1].

قوله: (في المريض والمسافر): جار ومجرور متعلقان بالفعل «قيل»، والمسافر هنا هو الذي أنشأ سفراً يبلغ مسافة قصر الصلاة، سواء كان مقروناً بمشقة أو لم يكن كذلك، إذ العبرة بالسفر لا بحدوث المشقة.

---

(١) انظر: إحكام الفصول ص٢٢١ ـ ٢٢٢.

لَا يَلْزَمُهُمَا الصَّوْمُ أَيْضاً، فَلَا يَكُونُ مَا يَفْعَلَانِهِ بَعْدَ رَمَضَانَ قَضَاءً.

وَهَذَا فَاسِدٌ لِوُجُوهٍ ثَلَاثَةٍ، ....

قوله: (لا يلزمهما الصوم): هذا هو مقول القول لأولئك القوم من الأصوليين، وضمير التثنية في «لا يلزمهما» يعود إلى «المريض» و«المسافر»، فعند أولئك: أن المريض والمسافر غير ملزمين بالصيام حال المرض والسفر.

وهذه الجزئية من المقولة حق لا مرية فيها، فذاك هو ما دل عليه قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

قوله: (أيضاً): أي كما هو الحال بالنسبة للحائض.

قوله: (فلا يكون ما يفعلانه بعد رمضان قضاءً): «ما» في قوله: «ما يفعلانه» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «فعلهما»، أي: «فلا يكون فعلهما بعد رمضان قضاءً»، والمراد بالفاعِلَيْنِ هنا هو المريض والمسافر، والمراد بالفعل هنا هو الصيام الواقع عوضاً عما فاتهما من أيام شهر رمضان، والمراد بقوله: «بعد رمضان»، أي: بعد خروجه وانقضائه.

والمعنى المراد هنا: أن المريض والمسافر لا يجب الصوم في حقهما حال المرض والسفر، وإذا انتفى الوجوب انتفى القضاء، فيكون صومهما بعد رمضان أداءً، لا قضاءً.

قوله: (وهذا): اسم الإشارة يعود إلى قول القائلين بأن صيام الحائض، وكذلك المريض والمسافر بعد رمضان ليس قضاءً، وإنما هو أداء.

قوله: (فاسد): أي ظاهر الفساد، فلا يكون موضع القبول، ولا محل التسليم.

قوله: (لوجوه ثلاثة): اللام هنا لام التعليل، ولفظ «ثلاثة» صفة

أَحَدُهَا: مَا رُوِيَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: (كُنَّا نَحِيْضُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ ﷺ فَنُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ، وَلَا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ)، ....

للوجوه، وعليه تكون هذه الوجوه الثلاثة التي سيذكرها المؤلف رحمه الله تعالى تعليلاً للحكم بفساد قول هؤلاء.

قوله: (أحدها): الضمير يعود إلى «الوجوه الثلاثة».

قوله: (ما روي): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المروي»، والفعل «روي» مبني للمجهول، والراوي هم أهل الحديث.

قوله: (عن عائشة): جار ومجرور متعلقان بالفعل «روي»، وعائشة هي أم المؤمنين زوج النبي ﷺ، وابنة الصديق أبي بكر رضي الله تعالى عنه، التي برأها الله جل شأنه من فوق سبع سماوات، ولدت بعد المبعث بأربع سنين، وتوفيت بالمدينة سنة ثمان وخمسين[1].

قوله: (رضي الله عنها): جملة دعائية، والضمير في «عنها» يعود إلى «عائشة».

قوله: (أنها قالت): الضمير في «أنها» يعود إلى «عائشة رضي الله تعالى عنها».

قولها: (كنا نحيض): أي معاشر النساء.

قولها: (على عهد رسول الله ﷺ): أي في وقته وحال حياته عليه الصلاة والسلام .

قولها: (فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة): أي نؤمر معاشر النساء الحُيَّض، والحكمة في ذلك: أن الصلاة متكررة في اليوم والليلة، فلو طولبت الحائض بقضائها بعد الحيض حال الطهر لكان ذلك تكليفاً لها

---

(١) انظر: البداية والنهاية ٨/ ٩١، الإصابة ٤/ ٣٥٩، طبقات الفقهاء ص٤٧.

وَالْآمِرُ بِالْقَضَاءِ إِنَّمَا هُوَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى مَا نُقَرِّرُهُ فِيمَا يَأْتِي؛ الثَّانِي: أَنَّهُ لَا خِلَافَ ....

بما يشق عليها القيام به، وهذا بخلاف الصيام فإنه لا يتكرر فيسهل قضاؤه بلا مشقة.

قوله: (**والآمر بالقضاء إنما هو النبي ﷺ**): أي أن الذي أمر النساء بقضاء الصوم دون الصلاة هو النبي ﷺ المبلغ عن الله تعالى شرعه لعباده، وقد سمَّى الصوم في هذه الحالة قضاءً ولم يسمِّه أداءً، فتكون الحجة فيما ثبت بقوله عليه الصلاة والسلام[1].

قوله: (**على ما نقرره فيما يأتي**): معنى «على ما نقرره»، أي: «طِبْقاً لما نقرره»، و«ما» موصولية بمعنى «الذي»، والضمير في «نقرره» عائد جملة الصلة، و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «في الآتي».

وقوله: «فيما يأتي» إشارة إلى الموضع الذي سيقرر فيه ذلك، وهو مبحث «السنة»، حين يقول الصحابي: «أُمرنا بكذا».

قوله: (**الثاني**): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الثاني».

قوله: (**أنه**): الضمير هنا هو ضمير الشأن، والتقدير: «الشأن أن أهل العلم لم يختلفوا في أنهم ينوون القضاء».

قوله: (**لا خلاف**): «لا» نافية للجنس، و«خلاف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، و«الخلاف» هو النزاع.

---

(١) قول عائشة رضي الله تعالى عنها السابق أخرجه الإمام مسلم بلفظ: عن مُعَاذَةَ قالت: سألتُ عائشة فقلت: ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فقالت: أَحَرُورِيَّةٌ أنت؟ قلت: لست بحرورية ولكني أسأل، قالت: (كان يصيبنا ذلك فنُؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة). (صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الحيض، باب «وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة» ٢/٢٨).

بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي أَنَّهُمْ يَنْوُونَ الْقَضَاءَ.

الثَّالِثُ: أَنَّ الْعِبَادَةَ مَتَى أُمِرَ بِهَا فِي وَقْتٍ مَخْصُوصٍ فَلَمْ يَجِبْ فِعْلُهَا فِيهِ لَا يَجِبُ بَعْدَهُ، وَلَا يَمْتَنِعُ وُجُوبُ الْعِبَادَةِ فِي الذِّمَّةِ، ....

قوله: (بين أهل العلم): شبه الجملة هنا متعلق بمحذوف خبر «لا» النافية للجنس في قوله: «لا خلاف»، تقديره «واقع»، أي: «لا خلاف واقع بين أهل العلم»، والمراد بأهل العلم هنا الفقهاء من مجتهدي الأمة.

قوله: (في أنهم): الضمير هنا يعود إلى «الحائض»، و«المريض» و«المسافر».

قوله: (ينوون القضاء): أي يقصدون من صيامهم بعد رمضان لما فاتهم من أيامه بسبب الحيض، أو المرض، أو السفر القضاء، لا الأداء.

ومفاد هذا الجواب: أن الاتفاق قائم بين علماء الأمة على أن الحائض، والمريض، والمسافر، ينوون بصيامهم بعد رمضان للأيام التي فاتتهم منه القضاء لا الأداء، فالقول بأنه لا يسمَّى قضاءً، بل يسمَّى أداءً مناقض لهذا الاتفاق، فيكون فاسداً.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الثالث».

قوله: (أن العبادة متى أمر بها في وقت مخصوص): الضمير في «بها» يعود إلى «العبادة»، والفعل «أُمِرَ» مبني للمجهول، والآمر هو الشارع، والمراد بالوقت المخصوص هو الوقت الذي قَدَّره الشارع وعيَّنه.

قوله: (فلم يجب فعلها فيه لا يجب بعده): الضمير في «فعلها» يعود إلى «العبادة»، والضمير في «فيه» يعود إلى «الوقت المخصوص».

والمعنى: أن العبادة المؤقتة بوقت معين إذا أسقط الشارع وجوبها فيه، فإنه لا يجب فعلها بعد ذلك الوقت.

قوله: (ولا يمتنع وجوب العبادة في الذمة): أي أن يتعلَّق وجوب تلك العبادة في ذمة المكلف الذي قام به العذر الشرعي فمنعه من أدائها في

بِنَاءً عَلَى وُجُودِ السَّبَبِ مَعَ تَعَذُّرِ فِعْلِهَا، كَمَا فِي النَّائِمِ وَالنَّاسِي، وَكَمَا فِي الْمُحْدِثِ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ مَعَ تَعَذُّرِ فِعْلِهَا مِنْهُ فِي الْحَالِ، وَدُيُونُ الْآدَمِيِّينَ تَجِبُ عَلَى الْمُعْسِرِ مَعَ عَجْزِهِ عَنْ أَدَائِهَا.

وقتها المعيَّن شرعاً، فهذا التعلق ليس ممتنعاً عقلاً، بل هو جائز وممكن، إذ لا استحالة فيه.

قوله: (**بناءً على وجود السبب مع تعذر فعلها**): المراد بالسبب الموجود هنا هو كون صاحب العذر مؤهَّلاً للتكليف، والضمير في «فعلها» يعود إلى «العبادة».

والمعنى المراد: أن مَنْ قام به العذر الشرعي مؤهَّل للتكليف، لكونه عاقلاً فاهماً، وما أصابه فهو عارض زائل، وإسقاط وجوب العبادة عنه بسبب هذا العارض لا يمنع من تعلُّق العبادة في ذمته، فيُطالب بقضائها بعد زوال العذر.

قوله: (**كما في النائم والناسي**): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل» و«ما» زائدة، إذ التقدير «كالنائم والناسي»، وذلك أن كلّاً من النائم والناسي معذوران شرعاً بترك أداء الصلاة في وقتها المعيَّن، إلا أن هذا الإعذار لا يمنع من تعلُّق وجوب الصلاة في ذمتيهما بعد الاستيقاظ والتذكُّر، فيقضيان ما فاتهما منها، فكذلك يكون الحال في الصيام للحائض، والمريض، والمسافر.

قوله: (**وكما في المحدث تجب عليه الصلاة مع تعذر فعلها منه في الحال**): معطوف بالواو على قوله: «كما في النائم والناسي»، والضمير في «عليه» يعود إلى «المحدث»، والضمير في «فعلها» يعود إلى «الصلاة»، والضمير في «منه» يعود إلى «المحدث»، والمراد بالحال هنا حال الحدث.

والمعنى: أن المحدث يتعذر في حقه فِعْل الصلاة، لكونه فاقد الطهارة التي لا تصح الصلاة إلا بها، ومع كونه متلبِّساً بهذه الحال فإن الصلاة واجبة عليه ومتعلقة بذمته حتى يفعلها بعد الطهارة.

قوله: (**وديون الآدميين تجب على المعسر مع عجزه عن أدائها**):

....

«الواو» هنا يصلح أن تكون استئنافية، وحينئذٍ يكون لفظ «ديون» مبتدأ، وخبره الجملة الفعلية في قوله: «تجب»، ويصلح أن تكون عاطفة، وحينئذٍ يكون التقدير: «وكديون الآدميين»، والضمير في «عجزه» يعود إلى «المعسر»، والضمير في «أدائها» يعود إلى «الديون».

والمعنى: أن المعسر العاجز عن سداد ما عليه من ديون للآخرين لا يمنع عُسْرُهُ من تعلُّق تلك الديون في ذمته حتى يوسر فيقضيها لأصحابها.

ومفاد هذا الجواب: أنَّ الأصل في العبادة المؤقتة بزمن معيَّن شرعاً ألّا تُؤَدَّى إلا فيه، فإذا سقط وجوب أدائها في وقتها شرعاً عن المكلف سقط وجوبها عنه في غيره، إلا أن انتفاء وجوب العبادة في وقتها الشرعي عمن قام به العذر لا يعني انتفاء سبب الوجوب في حقه، بل إن سبب الوجوب موجود، وهو كون صاحب العذر مؤهلاً للتكليف، فتكون تلك العبادة متعلقة بذمته حتى يقضيها بعد زوال العذر، كما تتعلق ديون الآدميين بذمته حال إعساره وعجزه عن أدائها حتى يقضيها حال القدرة واليسر، وكما أنه مُطَالَبٌ بقضاء تلك الديون التي هي حق للآدميين حال استطاعته، فكذلك هو مطالب بقضاء تلك العبادة التي هي حق لله تبارك وتعالى حال زوال العذر عنه من حيض، أو مرض، أو سفر، أو حَدَث، أو نوم، أو نسيان، أو نحو ذلك.

فصل
(في العزيمة والرخصة)

الْعَزِيْمَةُ فِي اللِّسَانِ: الْقَصْدُ الْمُؤَكَّدُ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾، ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾.

قوله: (العزيمة في اللسان): المراد باللسان هنا: لسان العرب، وهو لغتهم، وإنما عُبِّر باللسان عن اللغة، لأن اللسان هو وسيلة التخاطب بتلك اللغة.

قوله: (القصد المؤكد): القصد هو انبعاث القلب على فِعْل الشيء وإيجاده، و«المؤكد» صفة للقصد، وتأكيد الشيء معناه: توثيقه[1].

وعليه يكون معنى «القصد المؤكد»: القصد الموثَّق.

قوله: (ومنه): الضمير يعود إلى «المعنى المذكور» وهو القصد المؤكد.

قوله: (قوله تعالى): أي في شأن نبيه آدم عليه السلام حين نهاه عن الأكل من الشجرة في الجنة، فأكل منها بسبب إغواء الشيطان: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥]. قال ابن منظور رحمه الله تعالى: (وقوله تعالى في قصة آدم: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ قيل: العزم والعزيمة هنا الصَّبْرُ، أي: لم نجد له صَبْراً، وقيل: لم نجد له صَرِيْمَةً ولا حَزْماً فيما فَعَلَ، والصريمة والعزيمة واحدة، وهي الحاجة التي قد عَزَمْتَ على فعلها)[2].

ومن ذلك أيضاً قول الله تبارك وتعالى لنبيه محمد ﷺ: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

فإنَّ العزم في هذه الآية الكريمة هو الحزم والجِدُّ بإمضاء المعزوم عليه، كما تقرر ذلك في اللغة[3].

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/٤٦٦.
(٢) لسان العرب ١٢/ ٤٠٠.
(٣) انظر: لسان العرب ١٢/ ٣٩٩.

وَالرُّخْصَةُ: السُّهُولَةُ وَالْيُسْرُ، وَمِنْهُ: «رَخُصَ السِّعْرُ» إِذَا تَرَاجَعَ وَسَهُلَ الشِّرَاءُ.

قوله: (والرخصة): معطوف بالواو على قوله: «العزيمة في اللسان القصد المؤكد».

والمعنى: «والرخصة في اللسان»، أي: في لغة العرب.

قوله: (السهولة): هي في اللغة بمعنى «اللِّيْن، والْمُسَامَحَة»[(١)].

قوله: (واليسر): معطوف بالواو على قوله: «السهولة». و«اليسر» في اللغة ضد «العُسْر»[(٢)].

ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾ [الشرح: ٦].

وإذا كان العسر بمعنى: الضيق، والشدة، والصعوبة، كما تقرر ذلك في لغة العرب[(٣)]، فإن «اليسر» بمعنى «السُّهولة، والْغِنَى، والسَّعَة» كما تقرر ذلك في اللغة أيضاً[(٤)].

قوله: (ومنه): الضمير يعود إلى «المعنى المذكور»، وهو: السهولة واليسر.

قوله: (رخص السعر): أي كما ورد في لغة العرب.

قوله: (إذا تراجع وسهل الشراء): هذا هو بيان معنى قولهم: «رخص السعر»، وفاعل الفعل «تراجع» هو «السعر»، أي: إذا تراجع السعر وسهل الشراء[(٥)]. والمقصود بتراجع السعر: عودته من الارتفاع إلى الانخفاض، ولا شك أن انخفاضه هو المناسب لليسر والسهولة.

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/ ٣٤٩.
(٢) انظر: المرجع السابق ٥/ ٢٩٦.
(٣) انظر: لسان العرب ٤/ ٥٦٣.
(٤) انظر: المرجع السابق ٥/ ٢٩٦.
(٥) انظر: المرجع السابق ٧/ ٤٠.

فَأَمَّا فِي عُرْفِ حَمَلَةِ الشَّرْعِ فَالْعَزِيْمَةُ: الْحُكْمُ الثَّابِتُ مِنْ غَيْرِ مُخَالَفَةِ دَلِيْلٍ شَرْعِيٍّ. وَقِيْلَ: مَا لَزِمَ بِإِيْجَابِ اللهِ تَعَالَى.

قوله: (فأما في عرف حملة الشرع): أي: «فأما تعريف العزيمة عند علماء الشريعة»، لأن علماء الشريعة هم حملة شرع الله تبارك وتعالى.

والمراد بالعرف هنا: ما اصطلح عليه علماء الفقه والأصول في تعريف العزيمة بحسب ما يناسب وضعها الشرعي.

قوله: (فالعزيمة الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي): هذا هو تعريف العزيمة الاصطلاحي المختار عند الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، وعند بعض علماء الحنابلة[1].

كما أن هذا التعريف هو الذي عليه أكثر الأصوليين في المذاهب الأخرى[2].

قوله: (الحكم): المراد به هنا الحكم الشرعي.

قوله: (الثابت): صفة للحكم، والمعنى: أنه ثابت بمقتضى الخطاب الوارد من الشارع.

قوله: (من غير مخالفة دليل شرعي): قيد احترازي، احترز به المؤلف رحمه الله تعالى من «الرخصة» فإنَّ فيها مخالفة للدليل الشرعي، كما سيتضح ذلك من خلال تعريفها قريباً.

قوله: (وقيل ما لزم بإيجاب الله تعالى): هذا تعريف اصطلاحي آخر للعزيمة ارتضاه بعض الأصوليين كالغزالي[3]، والآمدي[4].

قوله: (قيل): هذه تسمَّى بصيغة التمريض، للدلالة على كون هذا

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ١/٤٧٦، البلبل ص٣٤، القواعد والفوائد الأصولية ص١١٤.

(٢) انظر: كشف الأسرار ٢/٥٤٤، نهاية السول ١/١٢٨، أصول السرخسي ١/١١٧.

(٣) انظر: المستصفى ١/٩٨.

(٤) انظر: الإحكام ١/١٣١.

وَالرُّخْصَةُ: اسْتِبَاحَةُ الْمَحْظُورِ، مَعَ قِيَامِ الْحَاظِرِ.

التعريف غير مرضي ولا مختار عند المؤلف رحمه الله تعالى.

قوله: (ما لزم): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «اللازم».

والفعل «لزم» مشتق من «اللزوم»، وهو في اللغة بمعنى: «التزام الشيء بلا مفارقة»(١).

قوله: (بإيجاب الله تعالى): أي أن الله تبارك وتعالى إذا أوجب عبادة على المكلفين من عباده كان ذلك الإيجاب مُلْزِماً في حقهم لا مناص لهم عنه، فما كان كذلك سُمي عزيمة، وإلا فلا.

وسبب عدم ارتضاء المؤلف رحمه الله تعالى لهذا التعريف: أنه قَصَرَ العزيمة في الواجب فقط، وهذا القصر إنما نشأ من اعتبارين:

الاعتبار الأول: النظر إلى المعنى اللغوي للعزيمة، وهو القصد المؤكد الموثَّق، فإنَّ هذا المعنى مناسب للواجب من جهة تأكيد الشارع على فعله تأكيداً موثَّقاً.

الاعتبار الثاني: النظر إلى المقابل للعزيمة وهو «الرخصة»، فإنَّ الرخصة تعني اليسر والسهولة، ومن أجل أن تكون «العزيمة» مقابلة لها فلا بد من أن يكون معناها الحتم والإلزام الذي لا خيار للمكلف فيه.

والواقع أن العزيمة ليست مقصورة في الواجب فقط، بل إنها كما تكون فيه تكون في المندوب، والحرام، والمكروه، إذ هي واقعة في جميع هذه الأحكام، بمعنى أن المكلف مُطَالَبٌ بإيجاب الواجب، واستحباب المندوب، وتحريم الحرام، وكراهة المكروه(٢).

قوله: (والرخصة استباحة المحظور مع قيام الحاظر): هذا هو التعريف

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/ ٥٤١.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ٤٥٧ ـ ٤٥٨.

وَقِيلَ: مَا ثَبَتَ عَلَى خِلَافِ دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ لِمُعَارِضٍ رَاجِحٍ.

الاصطلاحي للرخصة عند أكثر علماء الأصول(١).

قوله: (والرخصة): معطوف بالواو على قوله: «فالعزيمة».

قوله: (استباحة المحظور): الاستباحة هنا بمعنى «الاستحلال»، والمحظور هو الحرام.

والمراد باستباحة المحظور هنا: فِعْلُهُ على أنه مباح بسبب الحالة المقتضية لذلك.

قوله: (مع قيام الحاظر): الحاظر بمعنى «المحرِّم»، وهو صفة لموصوف محذوف، تقديره «الدليل»، أي: «مع قيام الدليل الحاظر».

والمراد بقيام الدليل الحاظر: وجوده وثبوته، بحيث لم يتطرق إليه نَسْخٌ.

ومثال ذلك: (أَكْلُ الميتة) فهو حرام لثبوت ذلك بالدليل القاطع، وهو قول الله تبارك وتعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣].

وهذا الحكم عزيمة في حق غير المضطر، فإذا اضطر الإنسان إلى الأكل من الميتة لاستبقاء حياته، جاز له استباحة هذا المحرَّم بالأكل من تلك الميتة قَدْر ما يدفع الهلاك عن نفسه.

فحالة الاضطرار هذه تبيح له الأكل منها مع وجود هذا الدليل المحرم مُحْكَماً غير منسوخ، وليس هذا تعدياً لحدود الشارع، بل لثبوت الرخصة في ذلك بالدليل الشرعي الصادر من الشارع نفسه على إباحة الأكل من الميتة في حال الاضطرار، وهو قول الله جل شأنه: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٧٣﴾﴾ [البقرة: ١٧٣].

قوله: (وقيل: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح): هذا

---

(١) انظر: كشف الأسرار ٢/٢٩٨، القواعد والفوائد الأصولية ص١١٥.

....

تعريف اصطلاحي آخر للرخصة عند بعض الأصوليين، وممن قال به الطوفي رحمه الله تعالى[1].

قوله: (وقيل): هي صيغة تمريض ـ كما سبق ـ تدل على أن هذا التعريف غير مَرْضي عند المؤلف رحمه الله تعالى.

قوله: (ما ثبت): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «الثابت»، أي: «الثابت على خلاف دليل شرعي».

والفعل «ثبت» مشتق من «الثُّبُوت»، والمراد به هنا: الورود الشرعي القاطع بدليل التَّرَخُّص.

قوله: (على خلاف دليل شرعي): المراد بالدليل الشرعي المُخَالَف هنا هو الدليل السابق المقتضي للعزيمة، ولفظ «شرعي» هنا صفة للدليل، وتقييد الدليل بكونه شرعياً هو تقييد احترازي من الدليل العقلي، إذ لا دخل للعقل في شيء من أحكام الشرع لا عزيمة، ولا رخصة، ولا تحريم، ولا إباحة.

وقوله: (على خلاف دليل شرعي)، قيد احترازي مما ورد على وَفْق الدليل الشرعي، فإنه عزيمة لا رخصة.

قوله: (لمعارض): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل معارض»، وهو الدليل المقتضي للرخصة الذي عارض الدليل المقتضي للعزيمة.

قوله: (راجح): صفة ثانية للدليل المقتضي للرخصة، والترجيح هنا واقع بين دليل العزيمة المقتضي للتحريم، ودليل الرخصة المقتضي للإباحة، وذلك بجعل دليل الرخصة راجحاً على دليل العزيمة، لأن دليل العزيمة

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ٤٥٩.

وَلَا يُسَمَّى مَا لَمْ يُخَالِفِ الدَّلِيْلَ رُخْصَةً وَإِنْ كَانَ فِيْهِ سَعَةٌ، كَإِسْقَاطِ صَوْمِ شَوَّالٍ، ....

وارد بتحريم عام، ودليل الرخصة وارد بحل خاص، وإذا تعارض العام والخاص رُجِّح الخاص فَقُدِّم على العام.

والتقييد بالمعارض الراجح هنا تقييد احترازي من المعارض المساوي الذي يلزم معه التوقف لعدم المرجِّح.

وإنما لم يرتض المؤلف رحمه الله تعالى هذا التعريف، وصدَّره بصيغة التمريض حين قال: «وقيل: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح»، لأن هذا التعريف جعل الرخصة قائمة على خلاف الدليل الشرعي، والواقع الشرعي يشهد بأنه لا خلاف أصلاً بين دليل العزيمة ودليل الرخصة، فهما ملتقيان لا متنافيان، منسجمان لا متعارضان، إذ العمل في الشريعة جارٍ على وفقهما معاً، فدليل العزيمة ثابت في حق غير المضطر، ودليل الرخصة ثابت في حق المضطر، وهذا ما يتضمنه التعريف الأول، حيث جمعت صياغته بين الاستباحة والحظر، وهذا يُفْهَمُ منه أن ما وُجد سبب حِلِّه وهو الاضطرار فهو حلال لا حرمة فيه، وما وُجد سبب تحريمه وهو عدم الاضطرار فهو حرام لا حل فيه، وبذلك يلتقي الدليلان بلا خلاف، ولا تعارض.

قوله: **(ولا يسمى ما لم يخالف الدليل رخصة وإن كان فيه سعة)**: «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «غير المخالف»، أي: «ولا يسمى غير المخالف للدليل رخصة»، والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن «الفعل»، و«السَّعَةُ» ضد «الضيق»، وهي هنا كل ما فيه تيسير على الناس.

والمعنى المراد: أن ما ورد في الشريعة مما شأنه التيسير، ولم يكن استثناءً من تحريم مسبق فإنه لا يطلق عليه اسم الرخصة، لأن الرخصة هي استباحة المحظور، ولا محظور مستباح هنا.

قوله: **(كإسقاط صوم شوال)**: الكاف للتشبيه بمعنى «مثل»، وهو مثال

وَإِبَاحَةِ الْمُبَاحَاتِ، لَكِنْ مَا حُطَّ عَنَّا ....

توضيحي لتقريب المراد إلى الذهن، فإنّ الله تبارك وتعالى لم يوجب على عباده صوم شهر شوال إضافةً إلى وجوب شهر رمضان، وإنما جعل الوجوب خاصاً برمضان فقط، فإخراج شوال من كونه محلًّا للصيام الواجب فيه تيسير على العباد، إلا أن ذلك لا يسمَّى ترخيصاً، لأنه لم يَرِدْ على خلاف دليل سابق، بل ورد موافقاً للأدلة المقتضية إرادة التخفيف ورفع الحرج عن هذه الأمة.

قوله: (وإباحة المباحات): معطوف بالواو على قوله: «كإسقاط صوم شوال»، والتقدير: «وكإباحة المباحات»، وذلك أن إباحة المباحات تيسير على الناس وتسهيل لهم، إلا أن هذا ليس من قبيل الرخصة، لعدم مخالفته لدليل شرعي.

ويلحظ أن العبارة التي صاغها المؤلف رحمه الله تعالى هنا، وهي قوله: (ولا يسمَّى ما لم يخالف الدليل رخصة وإن كان فيه سعة) لا تناسب التعريف الذي اختاره للرخصة بقوله: «والرخصة استباحة المحظور مع قيام الحاظر»، فتلك العبارة إنما تناسب التعريف الذي لم يرتضه وصدَّره بصيغة التمريض حيث قال: (وقيل: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح).

وبناءً على ذلك فالمناسب لتعريف الرخصة المختار عنده أن يقول في هذه العبارة: (ولا يسمى ما لا استباحة فيه لمحظور رخصة وإن كان فيه سعة).

قوله: (لكن): حرف استدراك مما ذكره سابقاً، وهو أن إسقاط وجوب صوم شوال، وإباحة المباحات لا يسمَّى رخصة.

قوله: (ما حط عنا): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المحطوط»، أي: «لكن المحطوط عنا من الإصر»، والفعل «حُطَّ» مبني للمجهول، والذي حَطَّ عنا ذلك هو

مِنَ الْإِصْرِ الَّذِيْ كَانَ عَلَى غَيْرِنَا يَجُوزُ أَنْ يُسَمَّى رُخْصَةً مَجَازاً، لَمَّا وَجَبَ عَلَى غَيْرِنَا، فَإِذَا قَابَلْنَا أَنْفُسَنَا بِهِ حَسُنَ إِطْلَاقُ ذَلِكَ.

الشارع، و«الْحَطُّ» في اللغة بمعنى «الْوَضْع»[١].

والضمير في «عنَّا» يُقْصَدُ به عموم أمة محمد ﷺ.

قوله: (من الإصر الذي كان على غيرنا): «الْإِصْرُ» في اللغة يُطلق على معانٍ، منها: الْعَهْدُ، والْمَوْثِقُ، والأمر الثقيل، والذَّنْب[٢].

والمراد بالإصر هنا: هو الأمر الثقيل الشاق.

والاسم الموصول «الذي» صفة للإصر، والمراد بالغير في قوله: «غيرنا»: الأمم السابقة التي كُلِّفَتْ من أمرها عنتاً ومشقة بالغة.

قوله: (يجوز أن يسمى رخصة مجازاً): أي ما أسقطه الله تعالى عن أمة نبيه محمد ﷺ مما كان إصراً على الأمم السابقة يجوز أن يطلق عليه اسم الرخصة، ولكن هذا الإطلاق مجازي لا حقيقي.

ووجه كونه مجازاً: أن تلك الآصار والأغلال لم تكن في الأصل على أمة محمد ﷺ، ثم جاء التخفيف لها برفع تلك الآصار والأغلال عنها، حتى تكون رخصة حقيقية، وإنما تلك الآصار والأغلال هي في الأصل واقعة على السابقين من الأمم، ولكن الله عزَّ وجلَّ مَنَّ على أمة نبيه محمد ﷺ فلم يكلفها من التشريع ما يوقعها في الحرج والعنت، فكان ذلك تخفيفاً عنها في شيء لم يقع في شريعتها أصلاً، فهو رخصة مجازية لا حقيقية من جهة الإطلاق لا من جهة الواقع، إذ التخفيف والتيسير حقيقة واقعية.

قوله: (لما وجب على غيرنا فإذا قابلنا أنفسنا به حسن إطلاق ذلك): الضمير في «به» يعود إلى «ما أوجبه الله تعالى على الآخرين من الإصر»،

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٢٧٢.

(٢) انظر: المرجع السابق ٤/ ٢٢ ـ ٢٣.

فَأَمَّا إِبَاحَةُ التَّيَمُّمِ إِنْ كَانَ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْمَاءِ لِمَرَضٍ، أَوْ زِيَادَةِ ثَمَنٍ سُمِّيَ رُخْصَةً، وَإِنْ كَانَ مَعَ عَدَمِهِ فَهُوَ مَعْجُوزٌ عَنْهُ فَلَا يُمْكِنُ تَكْلِيفُ اسْتِعْمَالِهِ الْمَاءَ مَعَ اسْتِحَالَتِهِ، فكَيْفَ يُقَالُ: السَّبَبُ قَائِمٌ؟

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تسمية ما حُطَّ عنّا رخصة».

والمراد بالمقابلة في قوله: «فإذا قابلنا أنفسنا»: المقارنة، والمعنى: إذا قارنا أنفسنا في واقع هذه الشريعة السمحة بما كان عليه غيرنا من الأمم السابقة من ضيق وحرج ومشقة، حَسُنَ أن نطلق اسم الرخصة على ما نحن فيه من يسر وسهولة.

قوله: **(فأما إباحة التيمم إن كان مع القدرة على استعمال الماء لمرض أو زيادة ثمن سمي رخصة)**: معناه: أنه يباح استعمال التيمم مع وجود الماء في حالة المرض، وفي حالة زيادة ثمن الماء إذا كان لا يمكن الحصول عليه إلا بالمال، فتكون تلك الإباحة رخصة، لأن الأصل وجوب استعمال الماء في حال وجوده.

قوله: **(وإن كان مع عدمه فهو معجوز عنه فلا يمكن تكليف استعماله الماء مع استحالته)**: الضمائر في «عدمه»، و«هو»، وفي «عنه»، وفي «استحالته»، تعود كلها إلى «الماء»، والضمير في «استعماله» يعود إلى «المكلف».

والمعنى المراد هنا: أن الماء إذا كان معدوماً، ولم يتمكن المكلف من طلبه فإنه يسقط التكليف باستعماله، لكونه معجوزاً عنه، والانتقال في هذه الحال إلى التيمم لا يسمى رخصة، لأن الرخصة فرع الانتقال عن التكليف، ولا تكليف هنا لفقد القدرة على استعمال الماء، نظراً لاستحالته.

قوله: **(فكيف يقال: السبب قائم؟)**: «كيف» للاستفهام، وهي تدل على الإنكار هنا، أي أن الاستفهام استفهام إنكاري.

والمراد بالسبب القائم هنا: سبب التكليف، وهو «القدرة»، فهذه القدرة التي هي شرط للتكليف مفقودة، فيسقط بسقوطها التكليف باستعمال

فَإِنْ قِيلَ: فَكَيْفَ يُسَمَّى أَكْلُ الْمَيْتَةِ رُخْصَةً مَعَ وُجُوبِهِ فِي حَالِ الضَّرُورَةِ؟ ....

الماء، ويتعين المصير إلى التيمم، فيكون التيمم في هذه الحال عزيمة لا رخصة.

قوله: **(فإن قيل)**: القائل هنا بعض الأصوليين، ومنهم إمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالى، فقد نقل عنه الزركشي رحمه الله تعالى أنه قال في «النهاية» في باب «صلاة المسافر»: (يجوز أن يقال: أَكْلُ الميتة ليس برخصة، فإنه واجب)[١].

ومنهم أيضاً إلكيا الهراسي رحمه الله تعالى، حيث نقل عنه الزركشي أنه قال في «أحكام القرآن»: (الصحيح عندنا أن أكل الميتة للمضطر عزيمة لا رخصة)[٢]. ومنهم أيضاً ابن عقيل الحنبلي رحمه الله تعالى، فقد نقل عنه ابن اللحام رحمه الله تعالى أنه قال: (التيمم وأكل الميتة عند الضرورة لا يسميان رخصة، لأن كلًّا منهما عزيمة يتعين فِعْلُه في موضعه، لا يجوز الإخلال به)[٣].

فهؤلاء جميعاً يرَوْن بأن أكل الميتة للمضطر عزيمة، وليس رخصة.

قوله: **(فكيف يسمى أكل الميتة رخصة مع وجوبه في حال الضرورة؟)**: هذا هو مقول القول لأولئك القوم، والضمير في «وجوبه» يعود إلى «أكل الميتة».

والمراد بحال الضرورة هنا: أن يبلغ الجوع بالإنسان مبلغ الهلاك، ويبحث عن طعام مباح فلا يجد، فيلجأ مُرْغماً إلى الأكل من الميتة.

ومفاد هذا القول الاعتراضي: أنّ مَنْ بلغ به الجوع درجة إزهاق النفس، ولم يجد من الحلال ما يسد رمقه، ووجد ميتة وجب عليه الأكل منها، إبقاءً على نفسه.

---

(١) انظر: البحر المحيط ١/٣٢٨. (٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: القواعد والفوائد الأصولية ص١١٦.

قُلْنَا: يُسَمَّى رُخْصَةً مِنْ حَيْثُ إِنَّ فِيْهِ سَعَةً، إِذْ لَمْ يُكَلِّفْهُ اللهُ تَعَالَى إِهْلَاكَ نَفْسِهِ، وَلِكَوْنِ سَبَبِ التَّحْرِيْمِ مَوْجُوداً وَهُوَ خُبْثُ الْمَحَلِّ وَنَجَاسَتُهُ.

وإذا كان الأكل من الميتة واجباً حال الاضطرار، فكيف يكون رخصة مع كونه واجباً، والرخصة إنما هي التخفيف من تكليف الواجب؟.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن ذلك الاعتراض.

قوله: (يسمَّى رخصة): أي الأكل من الميتة.

قوله: (من حيث إن فيه سعة): الضمير في «فيه» يعود إلى «الأكل من الميتة»، والمراد بالسعة هنا: الخروج من ضائقة الجوع إلى الأكل الدافع له.

قوله: (إذ لم يكلفه الله تعالى إهلاك نفسه): الضمير في «يكلفه» يعود إلى «المضطر للأكل من الميتة»، وكذلك الضمير في «نفسه» يعود إلى «المضطر». والجملة تعليلية لقوله: «من حيث إن فيه سعة».

قوله: (ولكون سبب التحريم موجوداً وهو خبث المحل ونجاسته): تعليل ثانٍ لقوله: «من حيث إن فيه سعة»، والضمير «هو» يعود إلى «سبب التحريم»، والضمير في «نجاسته» يعود إلى «المحل».

ومفاد هذا الجواب: أن الأكل من الميتة يسمَّى رخصة من وجهين:

الوجه الأول: أن الأكل من الميتة فيه سعة على المضطر، إذ لو لم يوجب الله تبارك وتعالى عليه الأكل منها لكان مقتضى ذلك تكليفه بإهلاك نفسه، والتكليف بإهلاك النفس أشد من التكليف بالأكل، وبذلك يكون الشارع قد انتقل به من الأشد إلى الأخف، **وهذا معنى مناسب للرخصة.**

الوجه الثاني: أن سبب التحريم موجود في الميتة، وهو خبث المحل ونجاسته، فإيجاب الأكل عليه منها مع قيام سبب التحريم فيها هو عين الرخصة، لأن حقيقة الرخصة الانتقال من المحظور إلى ضده.

وَيَجُوزُ أَنْ يُسَمَّى عَزِيْمَةً مِنْ حَيْثُ وُجُوبُ الْعِقَابِ بِتَرْكِهِ، فَهُوَ مِنْ قَبِيْلِ الْجِهَتَيْنِ.

فَأَمَّا الْحُكْمُ الثَّابِتُ عَلَى خِلَافِ الْعُمُومِ فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِي بَقِيَّةِ الصُّوَرِ ....

قوله: (ويجوز أن يسمى عزيمة): أي «الأكل من الميتة».

قوله: (من حيث وجوب العقاب بتركه): الضمير في «تركه» يعود إلى «الأكل من الميتة».

والمعنى المراد هنا: أنّ مَنْ تركَ الأكل من الميتة في حال الاضطرار فمات مات عاصياً لتركه ما أوجبه الله تبارك وتعالى عليه، وهو الأكل من الميتة، والعاصي مستحق للعقاب، ولو لم يكن الأكل من الميتة حال الاضطرار واجباً لما ترتب العقاب على تركه.

ووجه وجوب الأكل هنا: أن الله تعالى نهى العبد أن يلقي بيده إلى التهلكة في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، ونهى المسلم عن قتل نفسه في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، وتَرْكُ الأكل من الميتة حال الاضطرار إهلاك للنفس وَقَتْلٌ لها، وذلك فِعْل محرَّم، وتَرْك المحرم واجب، ولا سبيل إلى تركه إلا بالأكل من الميتة، فيكون بذلك واجباً، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

قوله: (فهو من قبيل الجهتين): الضمير «هو» يعود إلى «الأكل من الميتة»، والمراد بالجهتين هنا: الرخصة والعزيمة، فيكون رخصة من جهة التيسير على المضطر بالإذن له في أكل الميتة، ويكون عزيمة من جهة معاقبته على ترك الأكل إنْ أدى ذلك إلى إهلاك نفسه.

قوله: (فأما الحكم الثابت على خلاف العموم): الثابت صفة للحكم، والحكم لا يوصف بالثبوت إلا إذا نهض به الدليل الشرعي.

والمراد بالعموم هنا عموم التحريم.

قوله: (فإن كان الحكم في بقية الصور): أي: بقية صور العموم.

لِمَعْنًى مَوْجُودٍ فِي الصُّورَةِ الْمَخْصُوصَةِ كَبَيْعِ الْعَرَايَا الْمَخْصُوصِ مِنَ الْمُزَابَنَةِ الْمَنْهِيِّ عَنْهَا فَهُوَ حِينَئِذٍ رُخْصَةٌ، ....

قوله: (لمعنى موجود في الصورة المخصوصة): أي أن يكون المعنى الذي من أجله ورد التحريم في بقية صور العموم موجوداً في الصورة المخصوصة، ومع ذلك أفردها الشارع بحكم الإباحة وجعلها مستثناة من عموم التحريم.

قوله: (كبيع العرايا): الكاف للتشبيه بمعنى «مثل»، وهذا مثال توضيحي لبيان المعنى المراد.

و«العرايا» جمع «عَرية»، وهي في اصطلاح الفقهاء: بيع الرطب على رؤوس النخل خرصاً بالتمر على وجه الأرض(١).

قوله: (المخصوص من المزابنة المنهي عنها): «المخصوص» هنا صفة للبيع في قوله: «كبيع العرايا»، والضمير في «عنها» يعود إلى «المزابنة».

و«المزابنة» في اصطلاح الفقهاء هي: شراء التمر بالتمر في رؤوس النخل(٢). أو هي: بيع كل معلوم بمجهول من جنسه من المأكول والمشروب(٣).

قوله: (فهو حينئذٍ رخصة): الضمير «هو» يعود إلى «الحكم الثابت على خلاف العموم»، فإنه يكون رخصة، وذلك أن بيع «العرايا» مستثنى من عموم محرم وهو بيع «المزابنة».

والمعنى المراد هنا: أن بيع العرايا صورة مخصوصة من عموم النهي عن بيع المزابنة، والمعنى الذي من أجله نُهي عن المزابنة هو انعدام التماثل فيها بالنسبة لبيع التمر بالتمر، وهذا المعنى متحقق في الصورة المخصوصة من العموم وهي بيع «العرايا» لأن بيع العرايا هو بيع الرطب

---

(١) انظر: الكافي لابن قدامة ٢/ ٦٤. (٢) انظر: العدة شرح العمدة ص٢٢٤.

(٣) انظر: الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ٢/ ٦٥٢.

وَإِنْ كَانَ لِمَعْنًى غَيْرِ مَوْجُودٍ فِي الصُّورَةِ الْمَخْصُوصَةِ، كَإِبَاحَةِ الرُّجُوعِ فِي الْهِبَةِ لِلْوَالِدِ الْمَخْصُوصِ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (**الْعَائِدُ فِي هِبَتِهِ كَالْعَائِدِ فِي قَيْئِهِ**) ....

بالتمر مع انعدام التماثل، ومع أن المعنى واحد فيهما إلا أن الشارع أباح بيع العرايا، فتكون تلك الإباحة رخصة.

قوله: (**وإن كان**): أي الحكم في بقية صور العموم.

قوله: (**لمعنى غير موجود في الصورة المخصوصة**): أي أن المعنى في صورة الخصوص مختلف عن المعنى في بقية صور العموم.

قوله: (**كإباحة الرجوع في الهبة للوالد**): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل» وهو مثال توضيحي لصورة الخصوص التي تخالف في معناها بقية صور العموم.

و«الهبة» هي العطية التي يمنحها الوالد لوَلده.

قوله: (**المخصوص من قوله عليه السلام: (العائد في هبته كالعائد في قيئه)**): «المخصوص» هنا صفة للرجوع في قوله: «كإباحة الرجوع في الهبة للوالد المخصوص».

وقول النبي ﷺ: (**العائد في هبته كالعائد في قيئه**)[1]، حكم بالعموم في حق كل مَنْ وَهَبَ شيئاً ثم رجع فيه، إلا الوالد فيما يهبه لولده فإنه مستثنى من هذا العموم، فيباح له الرجوع.

ومما يدل على استثناء الوالد من عموم النهي عن الرجوع فيما وهبه لولده حديث الصحابي الجليل النعمان بن بشير رضي الله تعالى عنه أنه قال: إن أباه أتى به رسول الله ﷺ فقال: إني نَحَلْتُ ابني هذا غلاماً كان

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب «الهبة»، باب: «هبة الرجل لامرأته». (صحيح البخاري ٣/ ١٣٥). ومسلم في كتاب «الهبات»، باب «تحريم الرجوع في الصدقة والهبة». (صحيح مسلم بشرح النووي ١١/ ٦٤).

فَلَيْسَ بِرُخْصَةٍ، لِأَنَّ الْمَعْنَى الَّذِي حُرِّمَ لِأَجْلِهِ الرُّجُوعُ فِي الْهِبَةِ غَيْرُ مَوْجُودٍ فِي الْوَالِدِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

لي، فقال رسول الله ﷺ: **(أَكُلَّ ولدك نحلته مثل هذا؟)**، فقال: لا، فقال رسول الله ﷺ: **(فارجعه)**[1].

فقد أمره النبي ﷺ بالرجوع فيما وهبه لولده ونحله إياه، ولو كان رجوع الوالد فيما وهبه لولده محرماً لما أمره عليه الصلاة والسلام بذلك، فدل على خصوصية الوالد في هذه المسألة.

قوله: (**فليس برخصة**): أي أن استثناء الوالد من عموم النهي عن الرجوع في الهبة ليس رخصة في حقه.

قوله: (**لأن المعنى الذي حرم لأجله الرجوع في الهبة غير موجود في الوالد**): الجملة تعليلية لكون استثناء الوالد من عموم النهي عن الرجوع في الهبة ليس برخصة في حقه.

والضمير في «لأجله» يعود إلى «المعنى».

والمراد هنا: أن الرجوع في الهبة محرم شرعاً على كل واهب، والوالد داخل في هذا العموم، إلا أن الشارع أخرجه منه وخصَّه بحكم الجواز، فيباح له الرجوع فيما وهبه لولده، إلا أن هذه الإباحة لا تسمَّى رخصة، وذلك لأن المعنى الذي حُرِّم لأجله الرجوع في الهبة هو ما في ذلك الرجوع من هَدْرٍ لملكية الآخرين، فإنّ هذه الهبة أصبحت ملكاً للموهوبة له، فلا يجوز التعدي على ملكيته لها باسترجاعها منه.

وهذا المعنى غير موجود في الوالد، لأن ما وهبه لولده هو في حقيقته ملك له، لقول النبي ﷺ: **(أنت ومالك لأبيك)**[2].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب «الهبة»، باب «الهبة للولد». (صحيح البخاري ٣/ ١٣٤). ومسلم في كتاب «الهبات»، باب «كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة». (صحيح مسلم بشرح النووي ١١/ ٦٥).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده بإسناد صحيح من حديث عمرو بن شعيب عن=

باب

(في أدلة الأحكام)

الْأَصُولُ ....

قوله: (باب في أدلة الأحكام): «الأدلة» جمع «دليل» والدليل في اللغة هو: ما يُسْتَدَلُّ به، وهو الدال والمرشد إلى الشيء(١).

وأما الدليل في الاصطلاح فبعض الأصوليين يخصون اسم الدليل بما أوصل إلى العلم، ليميزوا بينه وبين «الأمارة» لكونها تفيد الظن، ومن هؤلاء «الرازي» فقد عرَّف الدليل بقوله: **(وأما الدليل فهو الذي يمكن أن يُتَوَصَّلَ بصحيح النظر فيه إلى العلم)**(٢).

وبعضهم يطلقه على ما يشمل العلم والظن دون تمييز، ومن هؤلاء «ابن السبكي» فقد عرَّفه بقوله: (والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري)(٣).

والذي عليه جمهور الأصوليين هو التعريف الثاني، لكونه مشتملاً على ما كان قطعي الدلالة، وعلى ما كان ظني الدلالة(٤).

قوله: (الأصول): «الأصول» جمع «أَصْل»، والأصل في اللغة ما يُبْتَنَى عليه غيره(٥).

وأما الأصل في الاصطلاح فيطلق على المعاني الآتية:

= أبيه عن جده. (انظر: مسند الإمام أحمد وتعليق الشيخ أحمد محمد شاكر على أحاديثه ١١/ ١٢٤، حديث رقم ٦٩٠٢).

(١) انظر: مختار الصحاح ص٣٠٩، تاج العروس ٧/ ٣٢٥.

(٢) المحصول ١/١/١٠٦.

(٣) جمع الجوامع ١/ ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٤) انظر: الإحكام ١/٩، جمع الجوامع ١/ ١٢٤، المسودة ص٥٧٣، شرح الكوكب المنير ١/ ٥٢، المختصر في أصول الفقه ص٣٣، إرشاد الفحول ص٥.

(٥) انظر: القاموس المحيط ٣/٣٢٨، لسان العرب ١١/ ١٦.

أَرْبَعَةٌ: كِتَابُ اللهِ تَعَالَى، ....

---

١ - الأصل بمعنى «الدليل»، وذلك كقولهم: أصل وجوب الصلاة والزكاة قول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

أي: دليل وجوبهما.

٢ - الأصل بمعنى «الراجح»، كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة لا المجاز.

أي: أن الحقيقة أصل بالنسبة للمجاز، فهي راجحة عليه في فَهْم السامع، بحيث لا يُصار إلى المجاز إلا بقرينة تمنع من إرادة المعنى الحقيقي.

٣ - الأصل بمعنى «القاعدة المستمرة»، كقولهم: الأصل في الفاعل الرفع، والأصل في المفعول النصب.

أي: أن القاعدة المستمرة فيهما رَفْعُ الأول ونَصْبُ الثاني.

٤ - الأصل بمعنى «المقيس عليه»، كقولهم: الخمر أصل للنبيذ.

أي: أن «الخمر» مقيس عليه بالنسبة للنبيذ.

هذه هي معاني الأصل من الناحية الاصطلاحية، وإذا أضيف الأصل إلى «الفقه» فالمراد دليله، وعلى هذا يكون المعنى الأول، وهو قولهم: «الأصل بمعنى الدليل» هو المراد هنا[1]، وهذا ما سار عليه المؤلف رحمه الله تعالى حين قال: (الأصول أربعة) بعد قوله: (باب في أدلة الأحكام).

قوله: (أربعة): خبر للمبتدأ وهو كلمة «الأصول» في قوله: «الأصول»، وهذا العدد بالنظر إلى الأدلة المتفق عليها في الجملة.

قوله: (كتاب الله تعالى): وهو القرآن العظيم، وقد بدأ به المؤلف

---

(١) انظر: كشف الأسرار ١/٦٣، شرح التلويح على التوضيح ١/٩، فواتح الرحموت ١/٨، شرح تنقيح الفصول ص١٥، الإحكام ١/٧، شرح اللمع ١/١٦١، شرح مختصر الروضة ١/١٢٦، إرشاد الفحول ص٣.

وَسُنَّةُ رَسُولِهِ ﷺ، وَالْإِجْمَاعُ، وَدَلِيلُ الْعَقْلِ الْمُبْقِي عَلَى النَّفْيِ الْأَصْلِيِّ.

رحمه الله تعالى لأنه العمدة والأساس في باب الأحكام الشرعية.

قوله: (وسنة رسوله ﷺ): معطوف بالواو على «الكتاب» في قوله: «كتاب الله تعالى»، والضمير في رسوله يعود إلى «الله جل جلاله».

والسنة تأتي بعد القرآن، لكونها المصدر الثاني من مصادر التشريع.

قوله: (والإجماع): معطوف بالواو على الكتاب والسنة، وهو الدليل الثالث من أدلة إثبات الأحكام الشرعية.

قوله: (ودليل العقل المبقي على النفي الأصلي): معطوف بالواو على الكتاب، والسنة، والإجماع، وهو الدليل الرابع من أدلة الأحكام الشرعية.

والمراد بالنفي الأصلي هنا: نَفْيُ إشغال الذمة بالتكاليف الشرعية، حتى يَرِدَ الْمُشْغِلُ بدليل شرعي ناهض.

والمراد بالإبقاء على النفي الأصلي: استصحاب براءة الذمة حتى بعد ورود الشرع، وذلك أن الأصل الاقتصار على ما ورد به الشارع، وما زاد على ذلك فهو على أصل بقاء النفي في عدم التكليف به.

ومن هنا فلا مجال للابتداع في الدين بزيادة ما لم يقم الدليل الشرعي على إثبات التعبُّد بها.

وسيتناول المؤلف رحمه الله تعالى كل دليل من هذه الأدلة الأربعة بالتفصيل فيما يتعلق بها من مباحث ومسائل.

ويلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى أغفل ذكر «القياس» في الأدلة المتفق عليها، واستعاض عنه بدليل العقل، وسبب ذلك يكمن في جانبين:

الجانب الأول: اتباعه لمنهج الغزالي رحمه الله تعالى في ترتيب الأدلة المتفق عليها، فقد قال في «المستصفى» ما نصه: (القطب الثاني في

وَاخْتُلِفَ في قَوْلِ الصَّحَابِيِّ، وَشَرْعِ مَنْ قَبْلَنَا، ....

أدلة الأحكام، وهي أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل المقرر على النفي الأصلي)[1].

الجانب الثاني: أن الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى لم يجعل القياس أصلاً من أصول الاستدلال، بل جعله فرعاً لتلك الأصول، وهذا ما صرح به في مقدمته حين استعرض الأبواب التي اشتمل عليها كتابه، حيث قال: (السادس: في القياس الذي هو فرع للأصول)[2].

وإنما كان القياس عنده فرعاً للأصول لأنه مفتقر في إثبات حجيته إلى دلالة الكتاب والسنّة والإجماع.

قوله: (واختلف): بالبناء للمجهول، وأهل الاختلاف في ذلك هم علماء الأصول. والمؤلف رحمه الله تعالى بعد أن ذكر الأدلة المتفق عليها، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل المبقي على النفي الأصلي، أعقب ذلك بذكر بعض الأدلة المختلف فيها من جهة كونها حجة أوْ لا، في إثبات الأحكام الشرعية.

قوله: (في قول الصحابي): جار ومجرور متعلقان بالفعل المبني للمجهول في قوله: «واختلف».

والمراد بالاختلاف في قول الصحابي هنا هو: هل يكون قوله حجة، أو ليس بحجة؟ وإذا كان حجة فهل تلك الحجية مطلقة، أو هي مقيدة بشرط انتشار القول بين الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، ولا يوجد له مخالف؟

قوله: (وشرع من قبلنا): معطوف بالواو على قوله: «قول الصحابي».

و«شَرْعُ مَنْ قبلنا» هو ما جاءت به الشرائع السماوية السابقة مما

---

(١) المستصفى ١/١٠٠ (٢) انظر: ص٢٠.

وَسَنَذْكُرُ ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى.

وَأَصْلُ الْأَحْكَامِ كُلِّهَا مِنَ اللهِ سُبْحَانَهُ، ....

أوحاه الله تبارك وتعالى إلى رسله عليهم الصلاة والسلام، وهو بالنسبة إلى شريعتنا على ثلاثة أقسام، أحدها: ما ورد شرعنا بإقراره، وثانيها: ما ورد شرعنا بإلغائه، وثالثها: ما ذكره شرعنا وسكت عن إقراره وإلغائه، والأول والثاني لا خلاف فيهما من جهة الاعتبار والإلغاء، وأما الثالث فهو المقصود بالاختلاف هنا من جهة ثبوت الحجية وعدمها.

قوله: (وسنذكر ذلك إن شاء الله تعالى): اسم الإشارة: «ذلك» يعود إلى بيان الخلاف في هذين الدليلين، وهما قول الصحابي، وشرع من قبلنا، كما سيبين الخلاف في غيرهما من الأدلة المختلف فيها كالاستحسان، والمصلحة المرسلة، وهو إيعاد من المؤلف رحمه الله تعالى بأنه سيتناول هذين الدليلين وغيرهما من الأدلة المختلف فيها بالتفصيل في موضعها المناسب.

وإنما علَّق المؤلف رحمه الله تعالى الذكر هنا بالمشيئة عملاً بقول الله جل شأنه: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤].

قوله: (وأصل الأحكام كلها من الله سبحانه): أي أن الأحكام الشرعية كلها صادرة من الله سبحانه وتعالى، لأنه هو المشرِّع الحقيقي لعباده أمور دينهم، ولا يملك أحد سلطة التشريع سواه، كما قال سبحانه: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧، يوسف: ٤٠].

وكما في قوله سبحانه: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠].

وكما في قوله سبحانه: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١].

إِذْ قَوْلُ الرَّسُولِ ﷺ إِخْبَارٌ عَنِ اللهِ بِكَذَا، وَالْإِجْمَاعُ يَدُلُّ عَلَى السُّنَّةِ.

وَإِذَا نَظَرْنَا إِلَى ظُهُورِ الْحُكْمِ عِنْدَنَا فَلَا يَظْهَرُ إِلَّا بِقَوْلِ الرَّسُولِ ﷺ، فَإِنَّنَا لَا نَسْمَعُ الْكَلَامَ مِنَ اللهِ تَعَالَى، ....

قوله: (**إذ قول الرسول ﷺ إخبار عن الله بكذا**): تعليل لكون أصل الأحكام كلها من الله تعالى.

والنبي ﷺ حين يخبرنا بأي حكم من أحكام الشرع، فإنه بذلك مبلِّغ عن الله تبارك وتعالى ما أراده من عباده، كما قال جل شأنه وعز سلطانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧].

وكما قال سبحانه: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤].

قوله: (**والإجماع يدل على السنة**): وَجْهُ دلالة الإجماع على السنة: أن الإجماع لا ينعقد إلا على مستند، ومستند الإجماع هو النص الثابت في القرآن الكريم، أو الثابت في السنة المطهرة، فإذا انعقد الإجماع على نص من السنة دل على أنها حجة شرعية متبعة، وأن ما ثبت فيها من أحكام إنما هو بوحي من الله تبارك وتعالى إلى رسوله عليه الصلاة والسلام، كما قال سبحانه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم: ٣، ٤].

وبذلك يدل الإجماع على أن السنة هي أحكام الله تعالى التي أوحاها إلى رسوله ﷺ ليبلغها إلى عموم أمته.

قوله: (**وإذا نظرنا إلى ظهور الحكم عندنا فلا يظهر إلا بقول الرسول ﷺ**): أي إذا أنعمنا النظر بتحقيق وتدقيق وجدنا أنّ ما كلف الله تبارك وتعالى به عباده من أحكام الدين وشرائع الملة لا سبيل لنا إلى العلم به إلا من خلال قول النبي ﷺ الذي خاطب أصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم به مباشرةً، وبَلَغَنا عن طريق سنته المحفوظة التي نقلها إلينا الرواة العدول الثقَات.

قوله: (**فإننا لا نسمع الكلام من الله تعالى**): جملة تعليلية لعدم ظهور

وَلَا مِنْ جِبْرِيْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَإِنَّمَا ظَهَرَ لَنَا مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وَالْإِجْمَاعُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمُ اسْتَنَدُوا إِلَى قَوْلِهِ.

لَكِنْ إِذَا لَمْ نُحَرِّرِ النَّظَرَ ....

الحكم لنا إلا بقول الرسول ﷺ، وذلك لعدم تمكننا من سماع الخطاب مباشرةً من الله تبارك وتعالى، فكان النبي عليه الصلاة والسلام هو الوساطة لإسماعنا كلام الله جل وعلا.

قوله: (ولا من جبريل عليه السلام): أي: «ولا نسمع الكلام من جبريل عليه السلام»، وهو معطوف بالواو على قوله: «فإننا لا نسمع الكلام من الله تعالى»، وذلك أن جبريل عليه السلام إنما ينزل بالوحي إلى النبي ﷺ، ولا يخاطب به الأمة مباشرةً، وإنما الذي يخاطب به الأمة هو النبي ﷺ.

قوله: (وإنما ظهر لنا من رسول الله ﷺ): أي أن الحكم الشرعي الذي كلَّف الله عزَّ وجلَّ به عباده لم يظهر لنا إلا من جهة الرسول عليه الصلاة والسلام باعتباره المبلغ عن الله تبارك وتعالى لعباده أحكام شرعه.

قوله: (والإجماع يدل على أنهم استندوا إلى قوله): الضمير في «أنهم» يعود إلى «الصحابة رضي الله تعالى عنهم»، والضمير في «قوله» يعود إلى «النبي ﷺ».

والمعنى المراد هنا: أن الإجماع قد دل على أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إنما تلقوا أحكام الله جل شأنه وشرائع دينه من النبي ﷺ، استناداً إلى قوله المباشر الذي خاطبهم وشافههم به، وهذا يدل بلا أدنى شك على أن السنة حجة، وأن ما تضمنته من أحكام شرعية هو في حقيقته راجع إلى الله تبارك وتعالى.

قوله: (لكن إذا لم نحرر النظر): جملة استدراكية من قوله: «وإذا نظرنا إلى ظهور الحكم».

والمراد بالنظر هنا هو التفكير العقلي الجاد في واقع تلقي الأحكام من الله تبارك وتعالى، فهو إذاً نظر البصيرة.

وَجَمَعْنَا الْمَدَارِكَ صَارَتِ الْأُصُولُ الَّتِي يَجِبُ فِيْهَا النَّظَرُ مُنْقَسِمَةً إِلَى مَا ذَكَرْنَا.

والمراد بتحرير هذا النظر هو التحقيق والتدقيق الموصلان إلى عين الحقيقة، فكأنّ هذا النظر وهو بهذا الوصف أصبح حُرّاً طليقاً من قيود النظرة السطحية التي لا توصل إلا إلى نتيجة قاصرة.

قوله: (وجمعنا المدارك): معطوف بالواو على قوله: «إذا لم نحرر النظر»، و«المدارك» جمع «مَدْرَك» وهو مكان الإدراك في الإنسان، والمراد به العقل.

وعليه يكون المراد بجمع المدارك: استجماع القوة العقلية.

قوله: (صارت الأصول التي يجب فيها النظر منقسمة إلى ما ذكرنا): المراد بالأصول هنا «الأدلة الشرعية»، والاسم الموصول «التي» صفة للأصول، والضمير في «فيها» يعود إلى «الأصول».

والمراد بالنظر هنا في قوله: «الأصول التي يجب فيها النظر» هو البحث فيها لاستنباط الأحكام الشرعية من واقعها.

والمراد بالانقسام هنا في قوله: «منقسمة»: التشعيب، أي: «متشعبة».

و«ما» في قوله: «إلى ما ذكرنا» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المذكور في كلامنا».

وضمير التفخيم في «ذكرنا» يعود إلى المؤلف رحمه الله تعالى.

والمراد بما ذكره هنا هو قوله: «الأصول أربعة: كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، والإجماع، ودليل العقل المبقي على النفي الأصلي».

والمعنى المراد هنا: أنه إذا قَصُر بنا النظر عن التحقيق والتدقيق للوصول إلى حقيقة تلقي الأحكام الشرعية، وهي أن جميع تلك الأحكام راجعة إلى الله تبارك وتعالى، فإننا إذا استجمعنا قوانا العقلية أدركنا أن الأصول أربعة كما ذكرناها سابقاً.

....

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «لكن إذا لم نحرر النظر وجمعنا المدارك صارت الأصول التي يجب فيها النظر منقسمة إلى ما ذكرنا»، يدل على أن تلك القسمة حاصرة، أي أن الأدلة الشرعية التي هي أصول الأحكام محصورة في الأربعة المذكورة فقط، وما عداها تبع لها.

(فصل)

وَكِتَابُ اللهِ سُبْحَانَهُ هُوَ كَلَامُهُ، وَهُوَ الْقُرْآنُ الَّذِي نَزَلَ بِهِ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ.

قوله: (وكتاب الله سبحانه هو كلامه): أي الذي تكلم به حقيقةً، فهو صفة من صفاته، وليس مخلوقاً من مخلوقاته.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (ومن الإيمان بالله وكتبه الإيمان بأن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، وأن الله تعالى تكلم به حقيقةً)(١).

وقد خالف في ذلك المعتزلة فزعموا زوراً وبهتاناً بأن القرآن الكريم مخلوق حادث، ويترجم ذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي بقوله: (وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث)(٢).

قوله: (وهو القرآن): الضمير «هو» يعود إلى «كتاب الله سبحانه»، فهذا الكتاب هو القرآن نفسه، وليس شيئاً آخر مغايراً له.

قوله: (الذي نزل به جبريل عليه السلام): الاسم الموصول «الذي» صفة للقرآن، والضمير في «به» يعود إلى «القرآن».

و«جبريل» عليه السلام هو أمين الوحي الذي كلفه ربه تبارك وتعالى بإبلاغ وحيه إلى أنبيائه ورسله عليهم الصلاة والسلام، وقد وصفه الله جل وعلا بقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾﴾ [التكوير: ١٩ ـ ٢١].

قوله: (على النبي ﷺ): جار ومجرور متعلقان بالفعل «نزل»، ومعنى «نزل به على النبي ﷺ»، أي على قلبه عليه الصلاة والسلام، ليكون هذا

---

(١) مجموع الفتاوى ٣/ ١٤٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٥٢٨.

وَقَالَ قَوْمٌ: الْكِتَابُ غَيْرُ الْقُرْآنِ. وَهُوَ بَاطِلٌ.

القرآن العربي المبين مستنده الأساس في إنذار الناس حتى يؤمنوا ويذعنوا، كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢ _ ١٩٥].

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من كون الكتاب هو القرآن هو مذهب جمهور الأصوليين(١).

قوله: (وقال قوم: الكتاب غير القرآن): هذا هو المذهب الثاني في مسألة: «هل الكتاب هو القرآن؟»، وهو معطوف بالواو على قوله: «وكتاب الله سبحانه هو كلامه، وهو القرآن».

وهؤلاء القوم لم أعثر لهم على ما يكشف الغطاء عن أسمائهم في كتب أصول الفقه.

وحقيقة مذهبهم قائمة على التفريق بين الكتاب والقرآن، فهما عندهم ليس اسمين لمسمى واحد، بل هما اسمان لمسمَّيين مختلفين.

قوله: (وهو باطل): الضمير «هو» يعود إلى «القول بالتفريق بين الكتاب والقرآن».

وقوله: «باطل» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «قول»، أي: «وهو قول باطل».

ووجه بطلان هذا القول: كونه مخالفاً لما أخبر الله تبارك وتعالى به، حيث سمى ما أنزله على نبيه محمد ﷺ كتاباً تارة، وقرآناً تارة أخرى، كما سيبين المؤلف رحمه الله تعالى ذلك فيما يلي، وإذا كان الله تبارك وتعالى لم يفرق بين الكتاب والقرآن فإن التفريق بينهما ضرب من ضروب التقوُّل على الله عزَّ وجلَّ وفي دينه بغير علم، وهو ما نهى عنه سبحانه بقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا

---

(١) انظر: المستصفى ١/١٠١، الإحكام ١/١٥٩، البحر المحيط ١/٤٤١، جمع الجوامع ١/٢٢٣، منتهى الوصول والأمل ص٤٥، أصول البزدوي كشف الأسرار ١/٦٧، الإبهاج ١/١٨٩، شرح الكوكب المنير ٢/٧.

قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾، وَقَالُوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾، فَأَخْبَرَ اللهُ تَعَالَى أَنَّهُمْ اسْتَمَعُوا الْقُرْآنَ وَسَمَّوْهُ قُرْآناً وَكِتَاباً.

لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٣٦].

وكان من جملة ما حرَّمه الله تبارك وتعالى على عباده قوله: ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

قوله: (قال الله تعالى... إلخ): شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان أدلة أصحاب المذهب الأول القائلين بأن الكتاب هو القرآن، فهما اسمان لمسمى واحد، وهم الجمهور.

والمذكور هنا هو دليلهم الأول، وهو قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ ۖ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ﴿٢٩﴾ قَالُوا۟ يَٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٠﴾﴾ [الأحقاف: ٢٩، ٣٠].

وهذا الدليل مضموماً إلى قوله سبحانه: ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓا۟ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿١﴾﴾ [الجن: ١].

يدل على أن الجن لم يفرقوا بين القرآن والكتاب، بل فهموا أنهما شيء واحد.

قوله: (فأخبر الله تعالى أنهم استمعوا القرآن وسموه قرآناً وكتاباً): الضمير في «أنهم» يعود إلى «الجن»، والضمير «الهاء» في «سموه» يعود إلى «ما استمع إليه الجن».

والمذكور هنا هو توجيه المؤلف رحمه الله تعالى لهاتين الآيتين الكريمتين، ومفاد هذا التوجيه: أن الجن قد استمعوا إلى القرآن الكريم

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا﴾، وَقَالَ: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ۝٧٨﴾، وَقَالَ: ﴿بَلۡ هُوَ قُرۡءَانٞ مَّجِيدٞ ۝٢١ فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ ۝٢٢﴾،

استماع إنصات وإعجاب والنبي ﷺ يتلوه، فآمنوا به وصدقوا، ثم عادوا إلى قومهم منذرين لهم عاقبة الكفر والإعراض عن الإيمان بالله تعالى وكتابه، وسموا ما سمعوه من تلاوةٍ قرآناً وكتاباً، وصدَّقهم الله تبارك اسمه في هذه التسمية، ولو كان القرآن غير الكتاب لما أخبرنا سبحانه بذلك على وجه التصديق لهم.

قوله: (وقال تعالى... إلخ): معطوف بالواو على قول الله تعالى في الآيتين الكريمتين السابقتين.

وقوله سبحانه: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ۝٣﴾ [الزخرف: ١ ـ ٣].

هو الدليل الثاني للجمهور القائلين بأن الكتاب هو القرآن، حيث سمى الله تعالى كلامه كتاباً وقرآناً من غير تفريق بينهما.

وقوله سبحانه: ﴿وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ ۝٤﴾ [الزخرف: ٤].

دليل ثالث للجمهور على أن القرآن هو الكتاب.

وقوله سبحانه: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ۝٧٨﴾ [الواقعة: ٧٧، ٧٨].

دليل رابع للجمهور على أن القرآن لا يختلف عن الكتاب، بل هو عينه.

وقوله سبحانه: ﴿بَلۡ هُوَ قُرۡءَانٞ مَّجِيدٞ ۝٢١ فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ ۝٢٢﴾ [البروج: ٢١، ٢٢].

دليل خامس للجمهور على أن القرآن هو الكتاب من غير فارق بينهما.

سَمَّاهُ قُرْآناً وَكِتاباً.

وَهَذَا مِمَّا لَا خِلَافَ فِيْهِ ....

قوله: (سماه قرآناً وكتاباً): هذا هو وجه الاستدلال من الآيات الكريمات المذكورات، وهو أن الله تعالى سمَّى كلامه المنزل قرآناً وكتاباً ولم يغاير بينهما في الحقيقة.

والضمير «الهاء» في «سماه» يعود إلى «الوارد في الآيات الكريمات المذكورات»، والمسمِّي هو الله تبارك وتعالى.

قوله: (وهذا): اسم الإشارة هنا يعود إلى تسمية الله جل جلاله لكلامه المنزل قرآناً وكتاباً.

قوله: (مما): مكون ـ كما سبق ـ من «مِنْ» الجارة، و«ما» التي هي هنا اسم موصول بمعنى «الذي»، و«مِنْ» تفيد التبعيض، لأن هذه المسألة هي بعض المسائل الكثيرة التي وقع فيها الخلاف.

قوله: (لا خلاف): «لا» نافية للجنس، و«خلاف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب.

و«الخلاف» يطلق في اللغة على عدد من المعاني، منها: «المُضَادَّةُ»، و«النِّزَاعُ»، و«الْعِصْيَانُ»، و«ضِدُّ الاتفاق»[(١)].

وهذه المعاني اللغوية كلها صادقة على الخلاف الواقع في المسائل العلمية، فالخلاف يفضي إلى التضاد في الأقوال، كما يفضي إلى حدوث المنازعة في الآراء بين المتخالفين، كما يفضي إلى العصيان بعدم استجابة المخالف لرأي من يخالفه، وهو في آخر مطافه يفضي إلى انتفاء الاتفاق في كل مسألة مختلف فيها، لأن «الاتفاق» يعني تَوَحُّدَ الرأي لا تَعَدُّدَهُ.

قوله: (فيه): متعلق بمحذوف خبر للا النافية للجنس، تقديره: «واقع»، أي: «لا خلافَ واقعٌ فيه»، والضمير في «فيه»، يعود إلى «ما»

---

(١) انظر: لسان العرب ٩/ ٩٠ ـ ٩١.

بَيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ.

وَحَدُّهُ: مَا نُقِلَ إِلَيْنَا بَيْنَ دَفَّتَيِّ الْمُصْحَفِ ....

الموصولية المعبَّر بها عن اتحاد المسمَّى في اسمي القرآن والكتاب.

قوله: (بين المسلمين): أي «بين جمهورهم»، فإن جمهور العلماء متفقون فيما بينهم على نَفْي الفرق بين الكتاب والقرآن.

ولا يُفْهَم من قوله: «لا خلاف فيه بين المسلمين» الإجماع على ذلك، لأن الخلاف موجود، وقد حكاه المؤلف نفسه حين قال: «وقال قوم: الكتاب غير القرآن».

قوله: (وحده): الضمير يعود إلى «القرآن الكريم».

والمراد بالحد هنا «التعريف».

قوله: (ما نقل): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المنقول».

والفعل «نُقِلَ» مبني للمجهول، والناقل هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين تلقوه مباشرة عن نبيهم محمد ﷺ.

و«النقل» هنا بمعنى «التبليغ».

قوله: (إلينا): أي إلى جميع أمة محمد ﷺ في مشارق الأرض ومغاربها.

قوله: (بين دفتي المصحف): المراد بدفَّتي المصحف «جَانِبَاهُ»[١]، والمقصود من ذلك هو أول القرآن الكريم وآخره، أي: من فاتحته إلى خاتمته.

و«المصحف» يُنْطَقُ بضم الميم وكسرها، فيقال: «مُصْحَفٌ»، و«مِصْحَفٌ»[٢].

وسمِّي المصحف بذلك لأنه مأخوذ من قولهم: «أُصْحِفَ»، أي:

(١) انظر: لسان العرب ٩/ ١٠٤.

(٢) انظر: المرجع السابق ٩/ ١٨٦.

نَقْلاً مُتَوَاتِراً.

وَقَيَّدْنَاهُ بِالْمَصَاحِفِ ....

جُمِعَتْ فيه الصُّحُف[(١)].

وهذا المعنى صادق على المصحف لأنه يجمع السور القرآنية الكريمة فيضم بعضها إلى بعض.

وقوله: «بين دفتي المصحف»، قيد احترازي يخرج ما لم يكن بين الدفتين كالأحاديث القدسية.

قوله: (نقلاً): مفعول مطلق للفعل «نُقِل».

قوله: (متواتراً): صفة لقوله: «نقلاً»، و«المتواتر» في اللغة بمعنى «المتتابع»[(٢)].

وأما المتواتر في اصطلاح الأصوليين فهو: ما رواه جَمْعٌ لا يحصى عددهم، ولا يُتَوَهَّمُ تواطؤهم على الكذب، لكثرتهم، وعدالتهم، وتباين أماكنهم[(٣)].

ولفظ «المتواتر» في التعريف هنا قيد احترازي لإخراج القراءات الثابتة بطريق الآحاد.

قوله: (وقيدناه بالمصاحف): الضمير «الهاء» في «قيدناه» يعود إلى «القرآن الكريم»، وقوله: «بالمصاحف» جار ومجرور متعلقان بالفعل «قَيَّد» في قوله: «وقيدناه».

و«المصاحف» جمع «مُصْحَف»، والمصحف في اللغة هو «الجامع

---

(١) انظر: المرجع السابق ٩/١٨٦.

(٢) انظر: القاموس المحيط ٢/١٥٢.

(٣) انظر: كشف الأسرار ٢/٦٥٦، أصول السرخسي ١/٨٢، المغني في أصول الفقه للخبازي ص١٩١، منتهى الوصول والأمل ص٦٨، المحصول ٢/٢/٣٢٣، التحصيل من المحصول ٢/٩٥، الإحكام ٢/١٤٢، شرح المنهاج للأصفهاني ٢/٥٢٣، شرح الكوكب المنير ٢/٣٢٤.

لِأَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُم بَالَغُوا فِي نَقْلِهِ وَتَجْرِيْدِهِ عَمَّا سِوَاهُ حَتَّى كَرِهُوا التَّعَاشِيْرَ ....

للصُّحُف المكتوبة بين الدَّفَّتين»[١].

قوله: (**لأن الصحابة رضي الله عنهم بالغوا في نقله وتجريده عما سواه**): جملة تعليلية لبيان سبب التقييد بالمصاحف.

و«الصحابة» جمع «صحابي» مشتق من «الصُّحْبَة»، وهم القوم الذين اختارهم الله تبارك وتعالى لمرافقة نبيه عليه الصلاة والسلام في عهده، وحمل راية الإسلام من بعده، حتى أُبلوا في ذلك بلاءً حسناً سجَّله لهم التأريخ بمداد من نور في صفحات من ذهب.

وقوله: «بالغوا» مشتق من «المبالغة»، وهي في اللغة بمعنى: أنْ يَبْلُغَ الإنسانُ في الأمر جُهْدَهُ من غير تقصير[٢]، والضميران في «نقله»، وفي «تجريده» يعودان إلى «القرآن الكريم»، والمراد بالتجريد هنا هو «تَعْرِيَةُ القرآن من الضَّبْطِ والزيادات»[٣].

وقوله: «عما» مكونة من «عن» الجارة، و«ما» الموصولية التي هي بمعنى «الذي».

والضمير في «سواه» يعود إلى «القرآن الكريم».

قوله: (**حتى كرهوا**): مشتق من «الكراهة»، وهي في اللغة: «نقيض المحبة»[٤].

وعليه فالكراهة هنا تعني عدم الرغبة في الشيء بُغْضاً له ونفوراً منه.

والكاره هنا هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (**التعاشير**): جمع «تَعْشِيرْ»، والتعشير في اللغة هو «الزِّيادَةُ

(١) انظر: لسان العرب ٩/ ١٨٦.
(٢) انظر: لسان العرب ٨/ ٤٢٠ ـ ٤٢١. (٣) انظر: المرجع السابق ٣/ ١١٧.
(٤) انظر: المرجع السابق ١٣/ ٥٣٥.

وَالنَّقْط كَيْلَا يَخْتَلِطَ بِغَيْرِهِ، ....

والتَّمَامُ»[١]، والمراد به هنا هو شَكْلُ الحروف والكلمات بوضع الحركات المعروفة من فتحة، وضمة، وكسرة، وسكون.

قوله: (والنَّقْط): معطوف بالواو على «التعاشير»، و«النَّقْطُ» في اللغة هو «الإِعْجَامُ»، يقال: «نَقَطَ الحرفَ يَنْقُطُهُ نَقْطاً»، إذا أَعْجَمَهُ[٢].

قوله: (كيلا يختلط بغيره): جملة تعليلية لكراهة الصحابة رضي الله تعالى عنهم تعاشير الكلمات وتنقيط الحروف.

والفعل «يختلط» مشتق من «الْخَلْط» وهو في اللغة بمعنى «الْمَزْج»[٣].

والضمير في «بغيره» يعود إلى «القرآن الكريم».

والمعنى المراد هنا: أن كراهة الصحابة رضي الله تعالى عنهم تعاشير كلمات القرآن الكريم وتنقيط حروفه إنما سببها خشيتهم من أن يلتبس ويمتزج بغيره، وذلك مبالغة منهم في حفظه وصيانته عن كل زيادة.

ومن هذا يُعْلَمُ أن إعجام المصاحف وهو تنقيطها لم يحدث في عهد الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لتحرجهم الشديد من ذلك خشية أن يزيدوا في القرآن الكريم ما ليس منه، وإنما حدث ذلك «على المشهور في عهد عبد الملك بن مروان، إذ رأى أن رقعة الإسلام قد اتسعت، واختلط العرب بالعجم، وكادت العجمة تمسُّ سلامة اللغة، وبدأ اللبس والإشكال في قراءة المصاحفُ يُلِحُّ بالناس حتى ليشق على السواد منهم أن يهتدوا إلى التمييز بين حروف المصحف وكلماته وهي غير معجمة، هنالك رأى بثاقب نظره أن يتقدم للإنقاذ، فأمر الْحَجَّاجَ أن يُعْنَى بهذا الأمر الجلل، ونَدَبَ الحجاجُ رجلين يعالجان هذا المشكل، هما «نصر بن عاصم الليثي»، و«يحيى بن يعمر العدواني»، وكلاهما كُفْءٌ قدير على ما نُدِبَ له، إذ جمعا بين العلم والعمل، والصلاح والورع، والخبرة بأصول اللغة

(١) انظر: المرجع السابق ٤/٥٦٩.
(٢) انظر: المرجع السابق ٧/٤١٧.
(٣) انظر: المرجع السابق ٧/٤١٧.

فَنَعْلَمُ أَنَّ الْمَكْتُوبَ فِي الْمُصْحَفِ هُوَ الْقُرْآنُ، وَمَا خَرَجَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنْهُ،

ووجوه قراءة القرآن، وقد نجحا في هذه المحاولة، وأعجما المصحف الشريف لأول مرة، ونَقَطَا جميع حروفه المتشابهة، وشاع ذلك في الناس، فكان له أثره العظيم في إزالة الإشكال واللبس عن المصحف الشريف، وقيل: إن أول من نقط المصحف أبو الأسود الدؤلي، وإن ابن سيرين كان له مصحف منقوط، نقطه يحيى بن يعمر، ويمكن التوفيق بين ذلك بأن أبا الأسود أول من نقط المصحف بصفة فردية ثم تبعه ابن سيرين، وأن عبد الملك أول من نقط المصحف بصفة رسمية عامة ذاعت وشاعت بين الناس.

وكذلك لم يكن شَكْلُ الحروف والكلمات معروفاً عند العرب ومنهم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وذلك لأن سلامة لغتهم وصفاء سليقتهم، وذلاقة ألسنتهم كانت تغنيهم عن الشكل، ولكن حين دخلت الإسلام أممٌ جديدة، ومنهم العجم الذين لا يعرفون العربية بدأت العجمة تَحِيفُ على لغة القرآن، مما اضطر العلماء بعد ذلك إلى العناية بضبط كلمات القرآن الكريم وحروفه بالشكل»[١].

قوله: (فنعلم أن المكتوب في المصحف هو القرآن): أي إذا علمنا مبالغة الصحابة رضي الله تعالى عنهم في تجريد المصحف عن كل ما ليس بقرآن، علمنا حينئذٍ بيقين لا يقارنه أدنى شك بأن المكتوب في المصحف هو القرآن خالصاً من كل شائبة.

قوله: (وما خرج منه فليس منه): معطوف بالواو على قوله: «المكتوب في المصحف هو القرآن».

و«ما» في قوله: «وما خرج» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «والخارج منه»، والضمير في «منه» يعود إلى «المصحف»، والضمير في «منه» الثانية يعود إلى «القرآن

---

(١) راجع: مناهل العرفان في علوم القرآن ١/٤٠٦ ـ ٤٠٨.

إِذْ يَسْتَحِيْلُ فِي الْعُرْفِ وَالْعَادَةِ مَعَ تَوَفُّرِ الدَّوَاعِي عَلَى حِفْظِ الْقُرْآنِ،

الكريم»، والتقدير: «وما خرج من المصحف فليس من القرآن».

والمعنى المراد هنا: أن تقييد القرآن الكريم بالمصحف هو تقييدُ قَصْرٍ وحَصْرٍ، بحيث يكون القرآن قاصراً على المكتوب في المصحف ومحصوراً فيه، فلا يتعداه إلى غيره مما لم يثبت له التواتر في نقله كالقراءة الآحادية، وما لم يثبت له التعبد بتلاوته كالأحاديث القدسية، فيكون ذلك ضابطاً دقيقاً في تمييز القرآن الكريم من غيره، فما كان بين الدَّفتين فهو القرآن، وما خرج عن الدفتين فليس بقرآن.

قوله: (إذ يستحيل): جملة تعليلية لكون القرآن الكريم هو المكتوب بين الدفتين فقط دون ما سواه.

والفعل «يستحيل» مشتق من «الاستحالة»، وهي ضد الإمكان، وإذا كان الإمكان يعني الوجود، فإن الاستحالة تعني الامتناع.

قوله: (في العرف والعادة): جار ومجرور متعلقان بالفعل «يستحيل»، و«العرف» و«العادة» إذا افترقا ـ بمعنى انفرد كل واحد منهما بالذكر وحده ـ اجتمعا، فيكون معنى أحدهما هو معنى الآخر، وإذا اجتمعا معاً تفرقا كما هو الحال هنا، فيكون لكل واحد منهما معنى مستقل، فالعرف هو السلوك العام المتكرر من الجماعة الكثيرة من الناس، والعادة هي السلوك الخاص المتكرر من شخص واحد، أو من أشخاص هم من القلة بمكان.

إلا أن الْقِرَان هنا بين العُرف والعادة لا يُرَادُ به المعنى الخاص والعام المذكورين، وإنما هو من قبيل عَطْف الشيء على مرادفه من باب التوثيق والتوكيد.

قوله: (مع توفر الدواعي على حفظ القرآن): «الْوَفْرَةُ» في اللغة بمعنى «الكثرة»، يقال: «وَفَّرَ الشيءَ» إذا كَثَّرَهُ[1].

---

(١) انظر: لسان العرب ٥/ ٢٨٧.

أَنْ يُهْمَلَ بَعْضُهُ فَلَا يُنْقَلُ، أَوْ يُخْلَطَ بِهِ مَا لَيْسَ مِنْهُ.

و«الدواعي» جمع «دَاعٍ»، والداعي في اللغة هو «الْمُنَادِي والْمُسْتَدْعِي»(١).

والمراد بالدواعي هنا «العزائم والهمم»، وإنما سُمِّيت العزائم والهمم دواعياً لأنها تدعو صاحبها وتناديه إلى الجد والاجتهاد ونَبْذ الخمول والتكاسل.

والمعنى: أن العزائم والهمم متوافرة بلا تَكاسل ولا خمول على حفظ القرآن الكريم، نتيجة الاهتمام البالغ، بالنَّأْي به عن كل ما يفضي إلى زيادة فيه أو نقصان منه.

قوله: (أن يهمل بعضه فلا ينقل): الضمير في «بعضه» يعود إلى «القرآن الكريم»، و«أَنْ» وما دخلت عليه في تأويل مصدر يقع فاعلاً للفعل «يستحيل»، والتقدير: «يستحيل إهمالُ بعضه».

ومعنى إهمال بعضه من غير نَقْلٍ: تركه بلا كتابة بين دَفَّتي المصحف، فذاك مستحيل غاية الاستحالة، و«الإهمال» في اللغة هو «التَّرْكُ سُدًى»(٢).

قوله: (أو يخلط به ما ليس منه): معطوف بأو على قوله: «أن يهمل بعضه فلا ينقل»، وقد سبق أن «الْخَلْط» بمعنى «المَزْج»، والضميران في: «به»، وفي «منه» يعودان إلى «القرآن الكريم».

والمعنى المراد هنا: ويستحيل عادةً وعرفاً أن يُدْخَلَ في القرآن الكريم ما ليس منه، بحيث يختلط فيه ويلتبس به، من غير أن يتنبَّه أحد من الأمة إلى ذلك مع توافر الدواعي في المبالغة بتجريده عن كل زيادة، ولا سيما أن الله تبارك وتعالى قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩].

وحيث قد تكفل الله جل شأنه بحفظه فهو سالم من الزيادة، كما أنه سالم من النقصان.

---

(١) انظر: المرجع السابق ١٤/٢٥٨ (٢) انظر: المرجع السابق ١١/٧١٠.

(فصل)

فَأَمَّا مَا نُقِلَ نَقْلاً غَيْرَ مُتَوَاتِرٍ، كَقِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ» ....

قوله: (فأما ما نقل نقلاً غير متواتر): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المنقول».

و«نقلاً» مفعول مطلق، والفعل «نُقِلَ» مبني للمجهول، والناقل هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، والمنقول ما لم يتواتر من القراءات، والمنقول إليهم هم المسلمون.

«وغير» هنا صفة للنقل في قوله: «نقلاً».

و«المتواتر» ضد «الآحاد»، وقد سبق تعريفه(١).

والمقصود بغير المتواتر من القراءات: القراءات الآحادية والشاذة، وهي ما أثبتها الصحابي في مصحفه تفسيراً لغامض، أو بياناً لمجمل، ولم يقطع بكونها قرآناً، كما صرح بذلك الحافظ ابن عبد البر رحمه الله تعالى(٢).

قوله: (كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، أي: «مثل قراءة ابن مسعود»، وهو الصحابي الجليل أبو عبد الرحمٰن عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلي، أسلم قديماً، وهاجر الهجرتين، شهد بدراً والمشاهد بعدها، وكان صاحب نعلي رسول الله ﷺ، وهو من نبلاء فقهاء الصحابة والمقرئين. توفي رضي الله تعالى عنه بالمدينة سنة اثنتين وعشرين(٣).

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا مثال توضيحي للقراءة غير المتواترة، إذ القراءة المتواترة هي قول الله عزَّ وجلَّ في كفارة اليمين: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

---

(١) انظر ص(٣٧٥). (٢) انظر: الاستذكار ٢/٢٩٦.

(٣) انظر: الإصابة ٤/١٢٩، طبقات الفقهاء ص٤٣، تذكرة الحفاظ ١/١٣.

فَقْدْ قَالَ قَوْمٌ: لَيْسَ بِحُجَّةٍ.

فزاد عليها الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه لفظة: «متتابعات» وأثبتها في مصحفه[(١)].

وهذه الزيادة ليست موجودة بين دفتي المصحف، فتكون قراءة غير متواترة.

قوله: (فقد قال قوم: ليس بحجة): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان الخلاف في الاحتجاج بغير المتواتر من القراءات.

والمذكور هنا هو المذهب الأول في ذلك[(٢)].

والمراد بالقوم هنا أكثر الأصوليين، ومنهم الجويني[(٣)]، والغزالي[(٤)]، والآمدي[(٥)]، وابن حزم[(٦)].

ومفاد هذا القول: أن القراءة غير المتواترة ليست بحجة.

والمراد من نَفْي حجيتها: عدم الاعتماد عليها دليلاً من أدلة الشرع في إثبات الأحكام الشرعية.

وهم هنا إنما أنكروا حجيتها مطلقاً، لا من جهة كونها قرآناً، ولا من جهة كونها سنة، فهي عندهم ليست قرآناً، ولا تُنَزَّلُ منزلة خبر الواحد، ولذلك فلا يجوز التعويل عليها في شيء من إثبات الأحكام الشرعية، وقد نسب الجويني هذا القول إلى الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في الظاهر من مذهبه، فقال: (ظاهر مذهب الشافعي أن القراءة الشاذة التي لم تُنْقَلْ تواتراً لا يسوغ الاحتجاج بها، ولا تُنَزَّل منزلة الخبر الذي ينقله آحاد من الثقات)[(٧)].

---

(١) انظر: بدائع الصنائع ٥/ ١١١، المغني لابن قدامة ٨/ ٧٥٢.

(٢) انظر: تقريب الوصول ص١١٤، البرهان ١/ ٦٦٦، المنخول ص٢٨١، الإحكام ١/ ١٦٠، شرح النووي على صحيح مسلم ٥/ ١٣٠.

(٣) انظر: البرهان ١/ ٦٦٦.

(٤) انظر: المنخول ص٢٨١.

(٥) انظر: الإحكام ١/ ١٦٠.

(٦) انظر: **المحلى ٤/ ٢٥٥.**

(٧) انظر: البرهان **١/ ٦٦٦.**

لِأَنَّهُ خَطَأٌ قَطْعاً، لِأَنَّهُ وَاجِبٌ عَلَى الرَّسُولِ تَبْلِيْغُ الْقُرْآنِ طَائِفَةً مِنَ الْأُمَّةِ تَقُومُ الْحُجَّةُ بِقَوْلِهِمْ، وَلَيْسَ لَهُ مُنَاجَاةُ الْوَاحِدِ بِهِ، وَإِنْ لَمْ يَنْقُلْهُ مِنَ الْقُرْآنِ ....

قوله: (لأنه): الضمير فيه يعود إلى «المنقول من القرآن بغير التواتر».

قوله: (خطأ قطعاً): أي يُقْطَعُ بكونه خطأً.

قوله: (لأنه واجب على الرسول): الجملة تعليلية لكون المنقول بغير التواتر خطأً قطعاً، والضمير في «لأنه» ضمير الشأن، والتقدير: «لأن الشأن وجوب تبليغ القرآن على الرسول ﷺ لطائفة من الأمة».

قوله: (تبليغ القرآن): التبليغ من «الإبلاغ» وهو «الْإِيْصَالُ»(١).

و«تبليغ» مضاف إلى «القرآن»، وهو من باب إضافة المصدر إلى مفعوله.

قوله: (طائفة من الأمة): «الطائفة» هي الجماعة من الناس(٢).

والمراد بالأمة هنا: أمة محمد ﷺ.

قوله: (تقوم الحجة بقولهم): أي أن يَبْلُغُوا عدداً تحيل العادة فيه التواطؤ على الكذب، حتى تحصل الثقة بقولهم، ومن ثَمَّ يحصل الاحتجاج به.

والضمير في «بقولهم» يعود إلى «الطائفة».

قوله: (وليس له مناجاة الواحد به): الضمير في «له» يعود إلى «النبي» ﷺ، والضمير في «به» يعود إلى «المنقول من القرآن بغير التواتر».

قوله: (وإن لم ينقله من القرآن): معطوف بالواو على قوله: «لأنه خطأٌ قطعاً» إذ التقدير: «فإنْ كان نَقَلَهُ على أنه قرآن فهو خطأٌ قطعاً، وإن لم ينقله من القرآن احتمل...».

والضمير في «لم ينقله» يعود إلى «المنقول من القرآن بغير التواتر»، والناقل هنا هو مُثْبِتُ تلك القراءة.

---

(١) انظر: لسان العرب ٨/٤١٩. (٢) انظر: المرجع السابق ٩/٢٢٦.

احْتَمَلَ أَنْ يَكُونَ مَذْهَباً لَهُ، وَاحْتَمَلَ أَنْ يَكُونَ خَبَراً، وَمَعَ التَّرَدُّدِ لا يُعْمَلُ بِهِ.

وقوله: «من القرآن» أي: «على أنه من القرآن»، فيكون المعنى: «وإن لم ينقله على أنه من القرآن».

قوله: (احتمل أن يكون مذهباً له): أي احتمل أن يكون إثبات تلك القراءة في مصحفه الخاص به مذهباً له.

والمراد بالمذهب هنا: الاجتهاد، أي أنه أثبت تلك الزيادة من باب تفسير الغامض، أو بيان المجمل.

والضمير في «له» يعود إلى «مُثْبِت» تلك القراءة.

قوله: (واحتمل أن يكون خبراً): معطوف بالواو على قوله: «احتمل أن يكون مذهباً له».

والمراد بالخبر هنا: السنة المسموعة من النبي ﷺ.

والمعنى: أنه إن لم ينقله قرآناً احتمل أن يكون قد نَقَلَهُ على أنه خبر عن النبي ﷺ.

قوله: (ومع التردد لا يُعمل به): المقصود بالتردد هنا هو التأرجح بين الاحتمالين المذكورين، وهما كون المنقول بغير التواتر مذهباً للصحابي خاصاً به، أو خبراً منقولاً عن النبي ﷺ.

ومعنى «لا يعمل به»، أي: لا يحتج به في مجال العمل بالأحكام.

والضمير في «به» يعود إلى «المنقول بغير التواتر».

وإنما كان «التردد» مانعاً من العمل، لأنه يفيد الشك، والأحكام الشرعية لا تُبْنَى على الشك، بل تبنى على اليقين، أو غلبة الظن.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل القائلين بأن المنقول من القرآن الكريم بغير التواتر ليس بحجة، ومفاد هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن المنقول بغير التواتر من القراءات لا يكون قرآناً، إذ طريق ثبوته الآحاد، والقرآن الكريم لا يثبت إلا متواتراً.

وَالصَّحِيْحُ: أَنَّهُ حُجَّةٌ.

الوجه الثاني: أن الناقل لغير المتواتر من القراءات لا يخلو من أحد حالين: إما أن ينقله قرآناً، وإما ألَّا ينقله قرآناً، فإنْ كان نقله على أنه قرآن فذاك مقطوع بخطئه، إذ القرآن لا يثبت بغير التواتر، ويلزم منه اتهام النبي ﷺ بالتقصير في تبليغ القرآن حيث خَصَّ بذلك الواحد دون طائفة الناس.

وإنْ كان لم ينقله على أنه قرآن احتمل أن يكون ذلك مذهباً له، وبين كونه خبراً عن النبي ﷺ، والاحتمال مُسْقِطٌ للاستدلال، فلا تكون تلك القراءة حجة.

قوله: (والصحيح): معطوف بالواو على قوله: «فقد قال قوم: ليس بحجة».

و«الصحيح» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والقول الصحيح»، أو «والمذهب الصحيح».

قوله: (أنه): الضمير فيه يعود إلى «المنقول من القرآن الكريم بغير التواتر».

قوله: (حجة): أي مُسْتَنَدٌ شرعي مُعْتَمَدٌ في الرجوع إليه والتعويل عليه.

والمراد بالحجية هنا الحجية المطلقة، سواء كان ذلك قرآناً، أو خبراً عن رسول الله ﷺ.

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة، ومفاده: أن المنقول من القرآن الكريم بغير التواتر حجة شرعية متبعة.

وإلى هذا القول ذهب السرخسي(١)، والطوفي(٢)، وابن اللحام(٣)،

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٨١. (٢) انظر: البلبل ص٤٦.
(٣) انظر: القواعد والفوائد الأصولية ص١٥٥.

لِأَنَّهُ يُخْبِرُ أَنَّهُ سَمِعَهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ قُرْآناً فَهُوَ خَبَرٌ، فَإِنَّهُ رُبَمَا سَمِعَ الشَّيْءَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ تَفْسِيراً فَظَنَّهُ قُرْآناً، ....

والكمال ابن الهمام(١)، وأبو الحسين البصري(٢)، وغيرهم من الأصوليين، وهو ما اختاره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا وانتصر له.

قوله: (**لأنه يخبر أنه سمعه من النبي ﷺ**): الضميران في «لأنه» وفي «أنه» يعودان إلى «الناقل لغير المتواتر من القرآن الكريم».

والضمير «الهاء» في «سمعه» يعود إلى «المنقول بغير التواتر من القرآن الكريم».

والمعنى: أنَّ نَقْلَ غير المتواتر من القرآن الكريم إخبار من الناقل بأنه قد سمعه من النبي ﷺ.

قوله: (**فإن لم يكن قرآنا فهو خبر**): الضمير «هو» يعود إلى «المسموع من النبي ﷺ».

والمعنى: إن لم يكن المسموع من النبي ﷺ قرآناً فهو خبر منقول عنه عليه الصلاة والسلام.

قوله: (**فإنه ربما سمع الشيء من النبي ﷺ تفسيراً فظنه قرآناً**): الجملة تعليلية لقوله: «فإن لم يكن قرآناً فهو خبر».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «الناقل لغير المتواتر من القرآن الكريم».

وكلمة «رُبَّ» من حروف المعاني التي يُجَرُّ بها، ووَضَعَها العرب للدلالة على التقليل، وقد يدخل عليها «ما» ليكون ما بعدها فِعْل كما ذكر المؤلف رحمه الله تعالى هنا في قوله: «ربما سمع»، ويجوز فيه التخفيف «رُبَمَا» كما في قول الله جل شأنه: ﴿رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ كَانُواْ مُسْلِمِينَ ۝٢﴾ [الحجر: ٢].

---

(١) انظر: التحرير بشرحه تيسير التحرير ٣/ ٩.

(٢) انظر: المعتمد ١/ ١٠٤.

وَرُبَمَا أَبْدَلَ لَفْظَةً بِمِثْلِهَا ظَنّاً مِنْهُ أَنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ كَمَا رُوِيَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ يُجَوِّزُ مِثْلَ ذَلِكَ، ....

ويجوز فيه التشديد «رُبَّمَا»[1].

والمراد بالشيء في قوله: «سمع الشيء»: كلام النبي ﷺ.

و«التفسير» في قوله: «تفسيراً» مشتق من «الْفَسْر»، وهو في اللغة بمعنى «الْبَيَان» و«الْكَشْف عن المراد»[2].

والضمير في «فظنه» يعود إلى «الشيء المسموع من النبي ﷺ». والمعنى المراد هنا: أن الصحابي قد يسمع تفسيراً من النبي ﷺ لإحدى آيات القرآن الكريم فيظنه قرآناً، وهذا لا يخرجه من دائرة الحجية، لأنه إذا انتفى كونه قرآناً منزلاً من عند الله تبارك وتعالى ثبت كونه خبراً مسموعاً من رسول الله ﷺ.

قوله: (وربما أبدل لفظة بمثلها ظناً منه أن ذلك جائز): معطوف بالواو على قوله: «فإنه ربما سمع الشيء من النبي ﷺ تفسيراً فظنه قرآناً».

والضمير في «مثلها» يعود إلى «اللفظة»، والمراد بالمثلية هنا: التَّرادف.

والضمير في «منه» يعود إلى «ناقل غير المتواتر من القرآن الكريم بناءً على فهمه للمسموع من كلام النبي ﷺ».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تبديل اللفظة بمثلها».

والمعنى المراد هنا: أن القراءة التي نقلها قد تكون مخالفة للمتواترة بتبديل لفظة فيها قام به من تلقاء نفسه، ظناً منه بأن مثل ذلك جائز وسائغ شرعاً، وهذا التبديل لا يخرجها عن كونها حجة، لثبوت أصل السماع من النبي ﷺ.

قوله: (كما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان يجوِّز مثل ذلك): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، و«ما» موصولة بمعنى «الذي»، أو

---

(١) انظر: لسان العرب ١/٤٠٨. (٢) انظر: لسان العرب ٥/٥٥.

وَهَذَا يَجُوزُ فِي الْحَدِيْثِ دُونَ الْقُرْآنِ، فَفِي الْجُمْلَةِ لَا يَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهِ مَسْمُوعاً مِنَ النَّبِيِّ ﷺ وَمَرْوِيّاً عَنْهُ، ....

مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره «كالمروي عن ابن مسعود رضي الله عنه».

والضميران في «عنه»، وفي «أنه» يعودان إلى «ابن مسعود» رضي الله تعالى عنه.

ومعنى «يجوِّز» أي: «يَسْتَسِيْغُ»، يقال: «جَوَّزَ له ما صَنَعَهُ وأَجَاز له» إذا سَوَّغَ له ذلك[1].

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى تبديل اللفظة بمثلها.

وهذا المروي عن الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه قد نَقَلَهُ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى فقال: (وأما مَنْ قال عن ابن مسعود: إنه كان يجوِّز القراءة بالمعنى فقد كذب عليه، وإنما قال: قد نَظَرْتُ إلى القراء فرأيت قراءتهم متقاربة، وإنما هو كقول أحدكم: أَقْبِلْ، وهَلُمَّ، وتَعَالَ، فاقرؤوا كما علمتم)[2].

قوله: (**وهذا يجوز في الحديث دون القرآن**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تبديل اللفظة بغيرها»، فهذا لا يجوز في القرآن الكريم، بل الواجب أن يُنْقَلَ القرآن الكريم كما أُنزل بلفظه من غير تبديل، وإنما هو جائز في الحديث ـ على خلاف بين علماء الأصول في ذلك ـ كما سيأتي بيانه بمشيئة الله تعالى في مباحث السنة.

قوله: (**ففي الجملة**): أي جملة ما سبق ذكره، فإن المذكور محصور في القرآنية والسُّنية.

قوله: (**لا يخرج عن كونه مسموعاً من النبي ﷺ ومروياً عنه**): الضمير في «كونه» يعود إلى «المنقول بغير التواتر من القرآن الكريم».

---

(١) انظر: المرجع السابق ٥/ ٣٢٧. (٢) مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٩٧.

فَيَكُونُ حُجَّةً كَيْفَ مَا كَانَ.

وَقَوْلُهُمْ: «يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَذْهَباً». قُلْنَا: ....

والضمير في «عنه» يعود إلى «النبي ﷺ».

قوله: (فيكون حجة كيفما كان): أي يكون المنقول من غير التواتر حجة شرعية يُعَوَّلُ عليها في بناء الأحكام، لتحقُّق سماعه من النبي ﷺ.

وقوله: «كيفما كان» أي: كيفما كان الحال والشأن، سواء أكان ذلك المسموع من النبي عليه الصلاة والسلام قرآناً من الله تبارك وتعالى، أم خبراً من رسول الله ﷺ، إذ القرآن والخبر حجتان شرعيتان.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من قوله: «لأنه يخبر أنه سمعه من النبي ﷺ» إلى قوله: «فيكون حجةً كيفما كان» هو دليل أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن المنقول بغير التواتر من القرآن الكريم حجة شرعية، ومفاد هذا الدليل: أنَّ المنقول بغير التواتر من تلك القراءات متردد بين القرآنية والخبرية، فإنْ ثبت كونه قرآناً فالقرآن حجة بلا نزاع، وإن انتفى كونه قرآناً فهو خبر مسموع من النبي ﷺ، وناقله عدل ثقة، فيكون حجة أيضاً.

وإذا ثبت كونه حجة شرعية في كلا الحالين وجب المصير إليه والتعويل عليه.

قوله: (وقولهم): الضمير يعود إلى أصحاب المذهب الأول القائلين بأن المنقول بغير التواتر من القرآن الكريم ليس بحجة.

قوله: (يجوز أن يكون مذهباً): هذا هو مقول القول لأولئك، وهو دليلهم الذي احتجوا به على نَفْي تلك الحجية، ومفاد هذا الدليل: أنّ نَقْلَ الصحابي لغير المتواتر من القرآن الكريم يحتمل أن يكون مذهباً له، ومذهبه لا يكون حجة على غيره.

قوله: (قلنا): شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما استدل به منكرو حجية المنقول من القرآن الكريم آحاداً.

لَا يَجُوزُ ظَنُّ مِثْلِ هَذَا بِالصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، فَإِنَّ هَذَا افْتِرَاءٌ عَلَى اللهِ وَكَذِبٌ عَظِيْمٌ، إِذْ هُوَ جَعَلَ رَأْيَهُ وَمَذْهَبَهُ الَّذِي لَيْسَ هُوَ عَنِ اللهِ تَعَالَى وَلَا عَنْ رَسُولِهِ قُرْآناً، ....

وقوله: «قلنا» أي: نحن معشر القائلين بحجية تلك القراءات، وهي المنقولة بغير التواتر.

قوله: (لا يجوز ظن مثل هذا بالصحابة رضي الله عنهم): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تسمية مذاهبهم قرآناً»، فإنَّ ظَنَّ ذلك بهم طَعْنٌ في عدالتهم، وقَدْحٌ في نزاهتهم، وتشكيك في تحرِّيهم الحق والتَّثَبُّت فيه، وهو أمر لا يجوز شرعاً ولا يسوغ عقلاً.

قوله: (فإن هذا افتراء على الله وكذب عظيم): جملة تعليلية لعدم جواز الظن بالصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بأنهم يجعلون مذاهبهم قرآناً، فإنّ لازم ذلك وَصْفُهم بالكذب والافتراء على الله تبارك وتعالى حيث نسبوا إليه سبحانه قرآناً لم يُنْزِلْهُ.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تسمية مذاهبهم قرآناً».

و«الافتراء» في اللغة هو «الكذب، والاختلاق»(١).

وعليه يكون عَطْف «الكذب» على «الافتراء» في قوله: «فإن هذا افتراء على الله وكذب عظيم»، من باب عطف الشيء على مرادفه بقصد التوكيد.

قوله: (إذ هو جعل رأيه ومذهبه الذي ليس هو عن الله تعالى ولا عن رسوله قرآناً): هذه جملة تفسيرية للافتراء والكذب.

والضمائر «هو»، وفي «رأيه»، وفي «مذهبه» تعود إلى «الصحابي».

والضمير «هو» في قوله: «ليس هو» يعود إلى «المذهب والرأي».

والضمير في «رسوله» يعود إلى «الله» جل جلاله.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٥/ ١٥٤.

وَالصَّحَابَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ لَا يَجُوزُ نِسْبَةُ الْكَذِبِ إِلَيْهِمْ فِي حَدِيْثِ النَّبِيِّ ﷺ وَلَا فِي غَيْرِهِ، فَكَيْفَ يَكْذِبُونَ فِي جَعْلِ مَذَاهِبِهِمْ قُرْآناً؟ هَذَا بَاطِلٌ يَقِيْناً.

قوله: (**والصحابة رضي الله عنهم لا يجوز نسبة الكذب إليهم في حديث النبي ﷺ**): الضميران في «عنهم»، وفي «إليهم» يعودان إلى « الصحابة» رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (**ولا في غيره**): معطوف بالواو على قوله: «في حديث النبي ﷺ».

والضمير في «غيره» يعود إلى «حديث النبي» ﷺ.

وإنما لم يجز نسبة الكذب إلى الصحابة رضي الله تعالى عنهم لا في حديث النبي ﷺ ولا في غيره لما ثبت قطعاً من تعديل الله تبارك وتعالى لهم وثنائه عليهم في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ.

قوله: (**فكيف يكذبون في جعل مذاهبهم قرآناً؟**): الاستفهام بكيف هنا يدل على الإنكار، لأن القول بأن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم يجعلون مذاهبهم قرآناً قول منكر لا يستند إلى واقع صحيح.

والضمير في «مذاهبهم» يعود إلى «الصحابة» رضوان الله تعالى عليهم.

قوله: (**هذا باطل يقيناً**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بأن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم يجعلون مذاهبهم قرآناً».

وقوله: «باطل» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «قول باطل»، أو «زعم باطل».

وقوله: «يقيناً»: أي: جَزْماً وقطعاً، بلا أدنى شك.

ومَصْدَرُ اليقين هنا في الحكم على ذلك القول بالبطلان إنما هو العلم من الدين بالضرورة بما عليه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجمعين

....

من الورع والتقى، والبعد غاية البعد عن الكذب والافتراء، وعن كل ما يخدش المروءة وينافي الحياء.

وخلاصة هذا الجواب: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم عدول ثقات بإخبار الله تعالى عنهم بذلك، والعدل الثقة يتحرز من الكذب على أدنى الناس، فكيف على الله جل شأنه أو على رسوله ﷺ؟.

والقول بأنهم يجعلون مذاهبهم قرآناً نِسْبةٌ لهم إلى الكذب، مما ينافي تلك العدالة والثقة، فيكون قولاً باطلاً بيقين لا شك فيه، لأنه تكذيب لله تبارك وتعالى في تعديله لهم وتزكيته لحالهم.

(فصل)

وَالْقُرْآنُ يَشْتَمِلُ عَلَى الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ، وَهُوَ اللَّفْظُ ....

قوله: (والقرآن يشتمل على الحقيقة والمجاز): أي أن ألفاظ القرآن الكريم تشتمل على المجاز، كما تشتمل على الحقيقة، لأنه نزل بلسان عربي مبين، واللسان العربي المبين مشتمل على ألفاظ الحقيقة وألفاظ المجاز، حيث إن العرب تكلموا بهذا كما تكلموا بذاك، والكل معدود من لغتهم، وفصيح كلامهم، بل ومن محسِّنات ألفاظهم.

قوله: (وهو): الضمير هنا يعود إلى «المجاز».

قوله: (اللفظ): اللفظ في اللغة واحد الألفاظ، وهو في الأصل مصدر يطلق على معانٍ، منها:

١ - الرَّمْيُ بالشيء من الفم، يقال: «لَفَظَ الشيءَ من فمه لَفْظاً» بمعنى: رَمَاهُ.

٢ - الإِظْهَارُ، يقال: «لَفَظَتِ الأرضُ خَبِيْئَهَا»، بمعنى: أَظْهَرَتْ ما كان مختبئاً فيها من نبات وغيره.

٣ - الْكَلَامُ، يقال: «لَفَظَ بالشيء يَلْفِظُ لَفْظاً» بمعنى: تَكَلَّمَ، ومنه قول الله تبارك وتعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ۝١٨﴾ [ق: ١٨].

هذه هي أهم المعاني التي يطلق عليها «اللفظ» في اللغة(١).

وهذه المعاني الثلاثة كلها حقيقة في كل لفظ مسموع منطوق، فإنّ اللفظ قبل أن يتفوّه به صاحبه كان حبيس الفم، فلما نَطَق به لَفَظَهُ من فمه إلى أذن السامع.

وحين ظل ذلك اللفظ حبيس الفم كان مختبئاً فيه، فلما نطق به اللسان كان ذلك إظهاراً له وإفصاحاً عنه وإخباراً به.

وحين تلفظ القائل بذلك اللفظ كان متكلماً به، بحيث أصبح مسموعاً منه ومتلقّى عنه.

---

(١) انظر: القاموس المحيط ٢/ ٣٩٩، لسان العرب ٧/ ٤٦١.

....

وأما «اللفظ» في اصطلاح الأصوليين فقد عرفه «الطوفي» رحمه الله تعالى في «بلبله» بقوله: (واللفظ صوت معتمد على مخرج من مخارج الحروف)(١).

وعرَّفه «المرداوي» رحمه الله تعالى بقوله: (واللفظ صوت معتمد على بعض مخارج الحروف)(٢).

وبالنظر في هذين التعريفين نجد بينهما تشابهاً كبيراً، ورغم هذا التشابه الكبير يبقى التعريف الثاني أدق من التعريف الأول، وذلك أن التعريف الأول جعل اعتماد الصوت على مخرج واحد فقط، وظاهر هذا يقتضي أن كل صوت اعتمد على مخرج واحد من المخارج يسمَّى لفظاً.

ومفهوم ذلك أن ما اعتمد على أكثر من مخرج فإنه لا يسمَّى لفظاً، وهذا غير صحيح، إذ نحو قولك: «زيد قام في الدار» معتمد على أكثر من مخرج، ومع ذلك فإنه يسمَّى لفظاً، أي: ملفوظاً به.

وقد تنبَّه الطوفي رحمه الله تعالى لذلك فاستدركه في كتابه «شرح المختصر»، حيث قال: (وقولنا: اللفظ صوت معتمد على مخرج من مخارج الحروف، ظاهره يقتضي أنّ كل صوت اعتمد على مخرج واحد من المخارج يكون لفظاً، وهو إنما يتناول حروف الهجاء المفردة نحو: «ب، ت، ث، ونحوه»، ويخرج منه ما تركَّب منها من اسم، أو فعل، أو حرف، نحو: «زيد قام في الدار» لأن الاعتماد فيها على أكثر من مخرج واحد، وإنما المراد بالمخرج العدد المشترك بين المخرج الواحد وجميع المخارج، وهو بعض المخارج، فإنْ صُرِّح به هكذا: اللفظ صوت معتمد على بعض مخارج الحروف فهو أَجْوَدُ وأَبْيَنُ)(٣).

---

(١) البلبل ص٤١.

(٢) شرح الكوكب المنير ١/ ١٠٤.

(٣) شرح مختصر الروضة ١/ ٥٤٠.

الْمُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرَ مَوْضُوعِهِ الْأَصْلِيِّ عَلَى وَجْهٍ يَصِحُّ، ....

وبذلك يُعْلَمُ أنّ ما ذكره المرداوي هو بعينه تعريف الطوفي بعد أنْ أجرى عليه الاستدراك المذكور.

قوله: (المستعمل): «المستعمل» هنا صفة للفظ، وهذه الصفة قيد احترازي من اللفظ الْمُهْمَل الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء، كما يقال: «دَيْز» في مقلوب «زيْد».

قوله: (في غير): جار ومجرور متعلقان بقوله: «المستعمل».

قوله: (موضوعه الأصلي): الضمير في «موضوعه» يعود إلى «اللفظ»، و«الأصلي» صفة للموضوع.

والمراد بالوضع الأصلي هنا: ما وُضع له اللفظ ابتداءً في لغة العرب، وذلك كلفظة «حمار» فإنها وُضعت في لغة العرب ابتداءً للحيوان المعروف، فتكون تلك اللفظة أصيلة فيه، واستعمالها وَصْفاً للإنسان البليد للدلالة على بلادته خروج بذلك اللفظ عن موضوعه الذي وُضع له ابتداءً بحكم الأصل، فيكون هذا الاستعمال غير أصيل فيه.

وانتفاء الاستعمال الأصلي هنا قيد احترازي من «الحقيقة»، فإنها اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي الذي وُضع له ابتداءً في لغة العرب، كالإخبار عن «زيد» بأنه «إنسان»، أو بأنه «رَجُل».

قوله: (على وجه يصح): «على وجه» جار ومجرور متعلقان بلفظ: «استعمالاً» المحذوف الذي دل عليه المذكور، إذ تقدير الكلام: «وهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي استعمالاً على وجه يصح»، وجملة «يصح» في محل جر صفة للوجه، أي: «على وجه صحيح».

والمراد بالوجه الصحيح هنا: وجود قاسم مشترك أعظم يتصوَّر العقلُ فيه تَحَقُّقَ المناسبة بين المسند والمسند إليه، كالإخبار عن «زيد» بأنه «أسد»، إذا كان زيد ممن اشتهر بالقوة والشجاعة، أما إذا لم يكن كذلك فلا يصح هذا الاستعمال، لانتفاء المناسبة بعدم وجود الرابط بين المشبَّه والمشبه به.

كَقَوْلِهِ: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾، ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾، ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾، ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾، ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾، ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ﴾، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ أَيْ أَوْلِيَاءَ اللهِ،

قوله: (كقوله): الضمير يعود إلى «الله» تبارك وتعالى، والكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، أي: «مثل قول الله تعالى».

والآيات الكريمات التي ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى هنا أمثلة توضيحية لورود المجاز في القرآن العزيز.

فالآية الأولى، وهي قوله سبحانه: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾ [الإسراء: ٢٤].

دلت على أنَّ للذل جناحاً، فيكون ذلك من قبيل المجاز لا الحقيقة.

والآية الثانية، وهي قوله جل شأنه: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].

ورد فيها السؤال موجَّهاً إلى «القرية» وهي جماد لا تعقل، وحيث إن المراد أهلها كان سؤالها مجازاً.

والآية الثالثة، وهي قوله عز سلطانه: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧].

وردت فيها «الإرادة» منسوبة إلى الجدار، وهي حقيقة في الإنسان، فكانت نسبتها إلى الجدار ـ وهو جماد ـ مجازاً.

والآية الرابعة، وهي قوله جل وعلا: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٣، المائدة: ٦].

سُمِّي فيها الخارج من الإنسان وهو «العذرة» غائطاً، و«الغائط» حقيقة فيما انخفض واطمأنّ من الأرض، فيكون إطلاقه على الخارج القذر من الإنسان مجازاً.

والآية الخامسة، وهي قوله جل وعز: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠].

وَذَلِكَ كُلُّهُ مَجَازٌ، لِأَنَّهُ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ.

سُمِّي فيها رَدُّ السيئة سيئة، مع أنه انتصار للنفس ورَفْعٌ للظلم عنها، فإطلاق لفظ السيئة على ذلك إطلاق مجازي.

والآية السادسة، وهي قول الباري جل جلاله: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٩٤].

سُمِّيَ فيها رَدُّ الاعتداء اعتداءً، وهو حق مشروع للإنسان، فيكون إطلاق الاعتداء على هذا الحق المشروع من قبيل المجاز لا الحقيقة.

والآية السابعة، وهي قوله تبارك اسمه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٥٧].

نُسِبَ فيها «الإيذاء» إلى الله تبارك وتعالى، ولما كان المراد بذلك أولياء الله سبحانه ـ كما بيَّنه المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «أي: أولياء الله» ـ كانت نسبة الإيذاء إلى الله جل وعلا مجازاً.

قوله: (وذلك كله مجاز): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «المذكور في تلك الآيات الكريمات التي سردها المؤلف رحمه الله تعالى» من «خَفْض الجناح»، و«سؤال القرية»، و«نسبة الإرادة للجدار»، و«تسمية العذرة غائطاً»، و«تسمية رد الاعتداء سيئة واعتداءً»، و«نسبة الإيذاء إلى الله تعالى»، فهذا كله مجاز، لا حقيقة.

قوله: (لأنه استعمال اللفظ في غير موضوعه): الجملة تعليلية لكون الألفاظ الواردة في تلك الآيات الكريمات مجازاً لا حقيقة.

والضمير في «لأنه» يعود إلى ألفاظ تلك الآيات الكريمات.

والضمير في «موضوعه» يعود إلى «اللفظ».

والمعنى المراد هنا: أن الألفاظ التي وردت بها تلك الآيات الكريمات استُعملت في غير موضوعها الأصلي على وجه صحيح، فكان حَدُّ المجاز منطبقاً فيها وصادقاً عليها، فتكون من قبيل المجاز، لا من قبيل الحقيقة.

وَمَنْ مَنَعَ ذَلِكَ فَقَدْ كَابَرَ، وَمَنْ سَلَّمَهُ وَقَالَ: لَا أُسَمِّيْهِ مَجَازاً، فَهُوَ نِزَاعٌ فِي عِبَارَةٍ ....

قوله: (ومن منع ذلك): «الْمَنْعُ» في اللغة «خِلَافُ الْإِعْطاء»، وهو الحيلولة دون الحصول على المراد[1].

والمراد بالمنع هنا: عَدَمُ التسليم بأن في القرآن الكريم مجازاً.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اشتمال القرآن على مجاز».

وهذا هو القول الثاني في مسألة: «وقوع المجاز في القرآن الكريم»، ومفاد هذا القول: المنع من جواز ذلك الوقوع، فلا يكون القرآن الكريم مشتملاً على المجاز، بل كل ما فيه فهو حقيقة فقط، وممن ذهب إلى هذا القول ابن خويز منداد من المالكية، وأبو الحسن الخرزي من الحنابلة، وداود بن علي من الظاهرية[2].

قوله: (فقد كابر): الفعل «كابر» مشتق من «الاستكبار» وهو في اللغة بمعنى «المعاندة والامتناع عن قبول الحق»[3].

والمراد به هنا: مخالفة الواقع من غير مستند.

قوله: (ومن سلمه): معطوف بالواو على قوله: «ومن منع ذلك»، والضمير في «سلمه» يعود إلى «وقوع المجاز في القرآن الكريم».

قوله: (وقال لا أسميه مجازاً): أي «قال المسلِّم»، والضمير في «أسميه» يعود إلى «وقوع اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي»، أي أنه قال: أسلم بأنّ اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي واقع في القرآن الكريم، لكني لا أسميه مجازاً.

قوله: (فهو نزاع في عبارة): الضمير «هو» يعود إلى «القول بعدم تسميته مجازاً مع تسليم وقوعه في القرآن الكريم»، و«النزاع» في اللغة هو

---

(١) انظر: لسان العرب ٨/ ٣٤٣.
(٢) انظر: نزهة الخاطر ١/ ١٨٣، مذكرة الشنقيطي ص٦٩.
(٣) انظر: لسان العرب ٥/ ١٢٦.

لَا فَائِدَةَ فِي الْمُشَاحَّةِ فِيْهِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

«التخاصم»(١)، والمقصود به هنا: الاختلاف.

والمراد بكونه نزاعاً في عبارة: أنه خلاف لفظي، فهو خلاف في لفظ وليس في معنى.

قوله: (لا فائدة في المشاحة فيه): «لا» هنا نافية للجنس، و«فائدة» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها محذوف هو متعلَّق الجار والمجرور في قوله: «في المشاحة»، تقديره: «حاصلة»، أي: «لا فائدةَ حاصلةٌ في المشاحة فيه».

والضمير في «فيه» يعود إلى «النزاع في العبارة».

و«المشاحة» هنا هي «المنازعة»، يقال: «تَشَاحَّ الرجلان على الأمر» إذا تَنَازعاه(٢).

والمعنى المراد هنا: أن الاختلاف في تسمية اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي مع التسليم بوقوعه في القرآن الكريم هو اختلاف لا تنهض به فائدة عملية، لأنه اختلاف مَرَدُّهُ إلى اللفظ وليس إلى المعنى، فيكون من قبيل الاختلاف الاصطلاحي، ولا مشاحة في الاصطلاح بعد الاتفاق على المعنى.

والحق في هذه المسألة أنه لا مجاز في القرآن الكريم، وكل ما استشهد به المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو من قبيل الحقيقة لا من قبيل المجاز. فالآية الأولى، وهي قوله سبحانه: ﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾ لا تدل على أن للذل جناحاً، إذ المراد بها إضافة الموصوف إلى صفته، فيكون التقدير بناءً على ذلك: «واخفض لهما جناحك الذليل من الرحمة»، وإنما وُصِفَ الجناح بالذل مع كونه وَصْفاً للإنسان لأنّ البطش يظهر برفع

---

(١) انظر: المرجع السابق ٨/ ٣٥٢.

(٢) انظر: لسان العرب ٢/ ٤٩٥.

....

الجناح، والتواضع يظهر بخفضه، فيكون خَفْضُ الجناح كناية عن لين الجانب، وذلك حقيقة لا مجاز فيه.

والآية الثانية، وهي قوله سبحانه: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ هي من قبيل حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وذلك أسلوب معروف من أساليب اللغة العربية، والمضاف المحذوف هنا مدلول عليه بدلالة الاقتضاء، وهذه الدلالة دلالة «التزام»، وهي عند جمهور الأصوليين ليست من المجاز في شيء.

ويمكن أن يقال: إن الآية الكريمة لا حذف فيها، لأنّ السؤال موجَّه إلى القرية ذاتها على الحقيقة، وذلك أن إخوة يوسف عليه السلام أرادوا من أبيهم أن يستوثق بشهادة الجماد على ثبوت صدقهم، فكأنهم قالوا له: اسأل القرية التي لا تعقل، وسينطقها الله تعالى معجزةً لك لأنك نبي، وسيكون إنطاق الله تعالى لها برهاناً قاطعاً على صدقنا فيما قلناه وذكرناه.

والآية الثالثة، وهي قوله سبحانه: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ لا مجاز في إضافتها الإرادة إلى الجدار، لأن للجمادات إرادة حقيقية يعلمها الله تبارك وتعالى، وكيف يمتنع أن تكون لها إرادة حقيقية وقد دلت النصوص على إثبات بعض الصفات لها كالتسبيح المدلول عليه بقوله سبحانه: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤].

وكالتسليم على النبي ﷺ، فقد روى الصحابي الجليل جابر بن سَمُرَةَ رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (إني لأعرف حَجَراً بمكة كان يُسَلِّمُ عليَّ قبل أن أُبعث، إني لأعرفه الآن)[١].

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الفضائل، باب «فضل نسب النبي ﷺ وتسليم الحجر عليه». (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١٥/٣٦).

....

وكالخشية المدلول عليها بقول الله تعالى في الحجارة: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٧٤].

وكالمحبة، فقد قال النبي ﷺ في «جبل أُحد»: (وهذا أحد وهو جبل يحبنا ونحبه)(١).

فإذا ثبت أن الجمادات تسبح، وتسلِّم، وتخشى، وتحب، فكيف لا تكون لها إرادة حقيقية تناسب حالها؟.

والآية الرابعة، وهي قوله سبحانه: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ لا مجاز فيها، إذ تسمية «العذرة» غائطاً من قبيل إطلاق اسم المحل على الحالِّ فيه، وذلك أسلوب معروف من أساليب اللغة العربية، وهو حقيقة في محله.

والآية الخامسة، وهي قوله سبحانه: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾، وكذلك الآية السادسة، وهي قوله سبحانه: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ﴾ لا مجاز فيهما، فإنّ هذا الإطلاق من قبيل «المشاكلة»، والمشاكلة عند أكثر علماء البلاغة معدودة من فن «البديع»، و«المجاز» معدود عندهم من فن «البيان»، فلا يكون هذا الإطلاق مجازياً باعتراف أكثر علماء البلاغة.

والآية السابعة، وهي قوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ لا مجاز فيها، إذ ليس تفسيرها كما ذكر المؤلف رحمه الله تعالى حين قال: «أي أولياء الله»، بل إن معنى إيذائهم لله تبارك وتعالى كُفْرُهُمْ به سبحانه وجَعْلُهُمْ له الأولاد والشركاء، وذلك صنيع يأباه الله تبارك وتعالى ولا يرضاه(٢).

والقول بوجود المجاز في القرآن الكريم يفضي إلى القول بأن فيه ما هو على خلاف الحقيقة، وذاك مصادم لواقع القرآن الكريم، إذ كل ما فيه حقائق ناصعة، فهو حق وبالحق نزل.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الفضائل، باب «معجزات النبي ﷺ». (صحيح مسلم بشرح النووي ١٥/٤٣).

(٢) راجع: مذكرة العلامة الشنقيطي ص٦٩ ـ ٧٢.

(فصل)

قَالَ الْقَاضِي: لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ لَفْظٌ بِغَيْرِ الْعَرَبِيَّةِ، لِأَنَّ اللهَ تَعَالَى قَالَ: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾، وَلَوْ كَانَ فِيْهِ لُغَةُ الْعَجَمِ لَمْ يَكُنْ عَرَبِيّاً مَحْضاً، ....

قوله: (قال القاضي): هو القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله تعالى.

قوله: (ليس في القرآن لفظ بغير العربية): هذا هو قول القاضي أبي يعلى، ويشهد لذلك ما ذكره في كتابه «العدة» حيث قال: (ليس في القرآن شيء بغير العربية، ذكر ذلك أبو بكر في أول كتاب التفسير، وهو قول عامة الفقهاء والمتكلمين)(١).

ومفاد هذا القول: أن جميع ما في القرآن الكريم من الألفاظ عربي محض، ولا وجود لشيء من الألفاظ الأعجمية بين دَفَّتيه.

والذي ذهب إليه القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى هنا هو مذهب أكثر الأصوليين(٢).

قوله: (لأن الله تعالى قال...): شروع في بيان أدلة القاضي أبي يعلى ومن وافقه على عدم وجود شيء من الألفاظ الأعجمية في القرآن الكريم.

والآية الكريمة المذكورة، وهي قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤].

هي الدليل الأول لهم على ما ذهبوا إليه في هذه المسألة.

قوله: (ولو كان فيه لغة العجم لم يكن عربياً محضاً): هذا هو وجه الاستدلال من الآية الكريمة المذكورة سابقاً.

والضمير في «فيه» يعود إلى «القرآن الكريم».

---

(١) العدة ٣/ ٧٠٧.

(٢) انظر: التمهيد ٢/ ٢٧٨، المسودة ص١٧٤، إحكام الفصول ص٢٨٦، البحر المحيط ١/ ٤٤٩، المستصفى ١/ ١٠٦، الإحكام ١/ ٥٠.

وَآيَاتٌ كَثِيْرَةٌ فِي هَذَا الْمَعْنَى.

وَلأَنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ تَحَدَّاهُمْ بِالْإِتْيَانِ بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ، ....

و«العجم» جمع «أعجمي» وهو كل من لم يتكلم باللغة العربية.

ومعنى: «مَحْضاً»، أي: خالصاً، يقال: «لَبَنٌ مَحْضٌ» إذا كان خالصاً لم يخالطه ماء(١).

والمراد من سَوْق الآية: أنّ الله تعالى أخبر بأنه لو جعل القرآن الكريم مشتملاً على ألفاظ عربية، وألفاظ أعجمية لاحتج كفار مكة بذلك على أن القرآن لم تُفَصَّلْ آياته لوجود الخلط فيه بين ما هو عربي وغير عربي، لأنهم حريصون على أن يجدوا فيه مثلباً يكون سبيلاً لهم إلى طعنه وهمزه، وحيث لم يُرْوَ عنهم ما يدل على شيء من ذلك مع حرصهم عليه وتشوُّفهم له دَلَّ على أن كل ما في القرآن الكريم عربي محض.

قوله: (وآيات كثيرة في هذا المعنى): التقدير: «ووردت آيات كثيرة في هذا المعنى».

والمعنى المشار إليه هنا هو «خُلُوُّ القرآن الكريم من ألفاظ أعجمية».

ومن تلك الآيات الكثيرة الدالة على تَمَحُّض العربية في آيات القرآن المجيد قول الله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٥].

وقوله سبحانه: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ [يوسف: ٢].

وقوله سبحانه: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾﴾ [الزخرف: ٣].

وقوله سبحانه: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣].

وقوله سبحانه: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ [الزمر: ٢٨].

قوله: (ولأن الله سبحانه تحداهم بالإتيان بسورة من مثله): هذا هو

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٢٢٧.

وَلَا يَتَحَدَّاهُمْ بِمَا لَيْسَ مِنْ لِسَانِهِمْ وَلَا يُحْسِنُونَهُ.

الدليل الثاني للقائلين بأن القرآن الكريم لا توجد فيه ألفاظ بغير العربية، وهو معطوف بالواو على قوله: «لأن الله تعالى قال...».

والضمير «هم» في «تحداهم» يعود إلى «العرب المشركين».

والفعل «تحدى» مشتق من «التَّحدِّي»، وهو في اللغة بمعنى «التَّعَمُّد، والْمُبَارَاة مع مُنَازَعَةِ الْغَلَبَة»[1].

والضمير في «مثله» يعود إلى «القرآن الكريم».

والتحدي بالإتيان بسورة من مثل القرآن قد دل عليه قول الله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [البقرة: ٢٣].

وقوله سبحانه: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [يونس: ٣٨].

قوله: (ولا يتحداهم بما ليس من لسانهم): الضميران «هم» في «يتحداهم» وفي «لسانهم» يعودان إلى «مشركي العرب»، والمتحدي هو الله تبارك وتعالى.

و«ما» في قوله: «بما» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد باللسان في قوله: «لسانهم»: اللغة، أي: بما ليس من لغتهم.

قوله: (ولا يحسنونه): معطوف بالواو على قوله: «بما ليس من لسانهم».

والضمير «الهاء» في «يحسنونه» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن اللفظ غير العربي، والذين لا يحسنون ذلك هم العرب.

ومعنى «لا يحسنونه»، أي: لا يفهمون معناه، ولا يجيدون التخاطب به فَضْلاً عن أن يأتوا بلفظ مثله في أعجميته.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٤/١٦٨.

وَرُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَعِكْرِمَةٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّهُمَا قَالَا: فِيْهِ أَلْفَاظٌ بِغَيْرِ الْعَرَبِيَّةِ.

ومفاد هذا الدليل: أن تحدي الله تعالى للعرب بالإتيان بسورة واحدة مماثلة لسورة القرآن الكريم يدل على أن جميع ما في القرآن الكريم عربي محض، لا وجود للعجمة فيه، إذ لو لم يكن كذلك لما صح التحدي، لأنه حينئذٍ يكون من قبيل التكليف بما لا يُستطاع.

قوله: (وروي عن ابن عباس): هو حبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله ابن عباس بن عبد المطلب، ابن عم رسول الله ﷺ، ولد قبل الهجرة بأربع سنين، وتوفي في الطائف سنة ثمان وستين من الهجرة(١).

قوله: (وعكرمة): أي «وروي عن عكرمة»، وهو معطوف بالواو على قوله: «وروي عن ابن عباس».

وعكرمة هو أبو عبد الله عكرمة البربري ثم المدني، مولى ابن عباس، وَصَفَهُ الذهبي بأنه حَبْرٌ عالم. توفي سنة سبع ومائة بالمدينة المنورة(٢).

قوله: (رضي الله عنهما): جملة دعائية، وضمير التثنية في «عنهما» يعود إلى «ابن عباس» و«عكرمة».

قوله: (أنهما قالا فيه ألفاظ بغير العربية): ضمير التثنية في «أنهما»، وألف الاثنين في «قالا» يعودان إلى «ابن عباس» و«عكرمة» رضي الله تعالى عنهم.

والضمير في «فيه» يعود إلى «القرآن الكريم».

وتنكير كلمة «ألفاظ» هنا يدل على القلة لا الكثرة، والمعنى: «فيه ألفاظ قليلة بغير العربية»، وذلك لأن الأغلب الأعم هو الألفاظ العربية ـ إذا سُلِّم بوجود غير العربي فيه ـ.

---

(١) انظر: مشاهير علماء الأمصار ص٩، طبقات الفقهاء ص٤٨، الجرح والتعديل ١١٦/٥.

(٢) انظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٩٥ ـ ٩٦.

قَالُوا: ﴿نَاشِئَةَ ٱلَّيۡلِ﴾ بِالْحَبَشِيَّةِ، وَ«مِشْكَاةٌ» هِنْدِيَّةٌ، وَ«إِسْتَبْرَقٌ»

والمروي عن ابن عباس وعكرمة هنا هو المذهب الثاني للخلاف في وقوع اللفظ الأعجمي في القرآن الكريم، وهو أن القرآن مشتمل على ألفاظ بغير العربية.

قوله: (قالوا): أي أصحاب المذهب الثاني القائلون بأن في القرآن الكريم ألفاظاً بغير العربية، وهم ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، ومولاه عكرمة رضي الله تعالى عنه، ومن وافقهما على رأيهما من علماء التفسير كمجاهد رحمه الله تعالى وغيره[1].

قوله: (﴿نَاشِئَةَ ٱلَّيۡلِ﴾): الواردة في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيۡلِ هِيَ أَشَدُّ وَطۡـٔٗا وَأَقۡوَمُ قِيلًا ۝٦﴾ [المزمل: ٦].

والمراد بناشئة الليل: قيل: هي أول ساعة منه، وقيل: القيام بعد النوم أول الليل، وقيل: ساعات الليل كلها، وقيل: قيام الليل، وقيل: ما ينشأ في الليل من الطاعات[2].

قوله: (بالحبشية): الجار والمجرور هنا متعلقان بمحذوف، تقديره: «لفظةٌ واردةٌ بالحبشية».

قوله: (ومشكاة): الواردة في قول الله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ﴾ [النور: ٣٥].

و«المشكاة» هي الكَوَّة في الحائط غير النافذة، وقيل: هي القنديل، وقيل: هي عمود القنديل الذي فيه الفتيلة[3].

قوله: (هندية): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «لفظة هندية».

قوله: (وإستبرق): الوارد في قول الله تعالى: ﴿وَيَلۡبَسُونَ ثِيَابًا خُضۡرٗا مِّن سُندُسٖ وَإِسۡتَبۡرَقٖ﴾ [الكهف: ٣١].

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٣/ ٢٥٠.
(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم ٤/ ٣٨٠، لسان العرب ١/ ١٧٢.
(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٢/ ١٧٠ ـ ١٧١.

فَارِسِيَّةٌ.

وَقَالَ مَنْ نَصَرَ هَذَا: اشْتِمَالُ الْقُرْآنِ عَلَى كَلِمَتَيْنِ وَنَحْوِهِمَا أَعْجَمِيَّةٍ لَا يُخْرِجُهُ عَنْ كَوْنِهِ عَرَبِيًّا، وَعَنْ إِطْلَاقِ هَذَا الاسْمِ عَلَيْهِ، ...

و«الإستبرق» هو الديباج الغليظ، وقيل: هو الحرير[(١)].

قوله: (فارسية): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «لفظة فارسية».

والمذكور هنا هو دليل أصحاب المذهب الثاني القائلين بوقوع بعض الألفاظ الأعجمية في القرآن الكريم.

ومفاد هذا الدليل: أنّ القرآن الكريم حَوَى بين دَفَّتَيْه ألفاظاً ليست عربية، مثل: «ناشئة الليل» الحبشية، و«المشكاة» الهندية، و«الإستبرق» الفارسية، وهذا دليل على وقوع اللفظ الأعجمي في القرآن الكريم.

قوله: (وقال من نصر هذا): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بوجود ألفاظ غير عربية في القرآن الكريم».

والمراد بالنصرة هنا «التأييد»، والمعنى: «وقال من أَيَّدَ ابن عباس وعكرمة رضي الله تعالى عنهم في رأيهما بوقوع الألفاظ غير العربية في القرآن الكريم».

قوله: (اشتمال القرآن على كلمتين ونحوهما أعجمية لا يخرجه عن كونه عربياً): «الاشتمال» في اللغة هو «الْإِحَاطَةُ»، يقال: «اشْتَمَلَ عليه الأمرُ» إذا أَحَاطَ به[(٢)].

وضمير التثنية في «نحوهما» يعود إلى «الكلمتين».

والضميران في «يخرجه»، وفي «كونه» يعودان إلى «القرآن الكريم».

قوله: (وعن إطلاق هذا الاسم عليه): أي «ولا يخرجه عن إطلاق هذا الاسم عليه»، وهو معطوف بالواو على قوله: «لا يخرجه عن كونه عربياً».

والمراد بالاسم المشار إليه في قوله: «هذا الاسم» هو تسمية القرآن

---

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري ٩/ ٢٤٣، لسان العرب ١٠/ ١٩.

(٢) انظر: لسان العرب ١١/ ٣٦٨.

وَلَا يُمَهِّدُ لِلْعَرَبِ حُجَّةً، فَإِنَّ الشِّعْرَ الْفَارِسِيَّ يُسَمَّى فَارِسِيّاً وَإِنْ كَانَ فِيْهِ آحَادُ كَلِمَاتٍ عَرَبِيَّةٍ.

وَيُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ: ....

الكريم بأنه عربي. والضمير في «عليه» يعود إلى «القرآن الكريم».

قوله: (ولا يمهد للعرب حجة): معطوف بالواو على قوله: «ولا يخرجه عن كونه عربياً، وعن إطلاق هذا الاسم عليه».

والفعل «يمهد» مشتق من «التمهيد»، وهو في اللغة بمعنى «التَّهْيِئَة، والتَّوْطِئَة، والتَّسْهِيل»(١).

ومعنى: «لا يمهد للعرب حجة»، أي: لا يجعل الفرصة مُهَيَّأَةً لهم في أن يحتجوا على القرآن بأنه غير عربي.

قوله: (**فإن الشعر الفارسي يسمى فارسياً وإن كان فيه آحاد كلمات عربية**): جملة تعليلية لبيان أن ما وُجد في القرآن الكريم من ألفاظ قليلة بغير العربية لا يخرجه عن كونه قرآناً، ولا عن كونه عربياً، ولا يكون حجة للعرب في سَلْب اسم العربية عنه.

والضمير في «فيه» يعود إلى «الشعر الفارسي».

وقوله: «آحاد» جمع «واحدة»، أي: «وإن كان فيه واحدة أو أكثر من الكلمات العربية».

ومفاد قول هؤلاء المنتصرين لرأي ابن عباس وعكرمة رضي الله تعالى عنهم: أن كون القرآن الكريم مشتملاً على بعض الألفاظ بغير العربية لا يقدح في وصفه بأنه عربي، ولا يعطي العرب المسوِّغ للطعن فيه، فإنّ الشعر الفارسي يُسَمَّى فارسياً رغم وجود بعض الكلمات العربية فيه، وذلك لأن الحكم للأكثر الغالب، لا للأقل النادر.

قوله: (**ويمكن الجمع بين القولين**): الفعل: «يمكن» ضد «يستحيل»،

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ٤١٠.

بِأَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ أَصْلُهَا بِغَيْرِ الْعَرَبِيَّةِ، ثُمَّ عَرَّبَتْهَا الْعَرَبُ واسْتَعْمَلَتْهَا، فَصَارَتْ مِنْ لِسَانِهَا بِتَعْرِيْبِهَا وَاسْتِعْمَالِهَا لَهَا ....

فالجمع بين القولين ليس مستحيلاً ممتنعاً، بل هو ممكن حاصل.

ومعنى «الجمع» في اللغة: «تَأْلِيفُ الْمُفْتَرِقِ»(١).

والمقصود بالقولين هنا: القول النافي وجود كلمات بغير العربية في القرآن الكريم، والقول المثبت لذلك.

قوله: (بأن تكون هذه الكلمات أصلها بغير العربية ثم عربتها العرب): المراد بالكلمات المشار إليها هنا ما سبق ذِكره من الألفاظ الأعجمية وهي «ناشئة الليل»، و«المشكاة»، و«الإستبرق».

والضمير في «أصلها» يعود إلى «الكلمات الأعجمية المذكورة».

ومعنى: «عَرَّبتها» أي: تَكَلمتْ بها على منهاجها(٢).

والضمير في «عربتها» يعود إلى «الكلمات الأعجمية».

قوله: (واستعملتها): معطوف بالواو على قوله: «ثم عربتها العرب».

والمراد بالاستعمال هنا: النطق والتحدث بها كأنها مفردة من مفردات اللغة العربية.

والضمير في «واستعملتها» يعود إلى «الكلمات الأعجمية» والمُسْتَعْمِلُ هم العرب.

قوله: (فصارت من لسانها بتعريبها واستعمالها لها): أي: «صارت تلك الكلمات الأعجمية من اللسان العربي».

والضمير في «لسانها» يعود إلى «العرب».

والمراد باللسان هنا: اللغة العربية.

والضمير في «بتعريبها» يعود إلى «الكلمات الأعجمية».

---

(١) انظر: القاموس المحيط ٣/ ١٤، معجم متن اللغة ١/ ٥٧٠.

(٢) انظر: لسان العرب ١/ ٥٨٩.

وَإِنْ كَانَ أَصْلُهَا أَعْجَمِيّاً.

والضمير في «واستعمالها» يعود إلى «العرب».

والضمير في «لها» يعود إلى «الكلمات الأعجمية».

قوله: (وإن كان أصلها أعجمياً): الضمير في «أصلها» يعود إلى «الكلمات الأعجمية».

والمراد بالأصل هنا: مَنْبَعُ تلك الكلمات ومَنْشَؤُها.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو وجه الجمع بين القول الأول الذي ذهب أصحابه إلى إنكار أن يكون بين دفتي القرآن الكريم ألفاظ بغير العربية، والقول الثاني الذي ذهب أصحابه إلى إثبات بعض الألفاظ بغير العربية بين دفتي القرآن الكريم.

ومفاد هذا الجمع: أن ما يقال بأنه غير عربي من الألفاظ الواقعة في القرآن الكريم، هي ألفاظ عربية بالتعريب، وإن لم تكن عربية بالتأصيل، والمعرَّب منزل منزلة العربي في الاستعمال.

وبذلك يصدق على القرآن الكريم وَصْفُهُ بأنه عربي كله، إذ التعريب يزيل العجمة من اللفظ.

(فصل)

وَفِي كِتَابِ اللهِ سُبْحَانَهُ مُحْكَمٌ وَمُتَشَابِهٌ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾.

قوله: (وفي كتاب الله سبحانه): جار ومجرور متعلقان بمحذوف، تقديره: «واقع»، وهو خبر مقدم.

وكتاب الله سبحانه هو القرآن الكريم، كما سبق بيانه[١].

قوله: (محكم): مبتدأ الخبر السابق، و«المحكم» في اللغة هو الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب[٢].

وأما في الاصطلاح فسيذكر المؤلف رحمه الله تعالى الخلاف في بيان المراد منه.

قوله: (ومتشابه): معطوف بالواو على قوله: «محكم».

و«المتشابه» في اللغة يطلق على «المماثلة والالتباس». قال صاحب القاموس المحيط: (شَابَهَهُ وأَشْبَهَهُ: مَاثَلَهُ، وتَشَابَهَا واشْتَبَهَا: أَشْبَهَ كلٌّ منهما الآخر حتى الْتَبَسَا، وشَبَّهَهُ إياه وبه تَشْبِيهاً: مَثَّلَهُ. وأمور مُشْتَبِهَةٌ ومُشَبَّهَةٌ كَمُعَظَّمَةٍ، مُشْكِلَةٌ. والشُّبْهَةُ بالضم: الالتباس والمِثْلُ. وشُبِّه عليه الأمر تَشْبِيهاً: لُبِّسَ عليه، وفي القرآن المحكم والمتشابه)[٣].

وأما المتشابه في الاصطلاح فسيذكر المؤلف رحمه الله تعالى الخلاف في بيان المقصود منه.

قوله: (كما قال تعالى: «هو الذي أنزل عليك الكتاب...»): الكاف حرف تشبيه بمعنى: «مثل»، أي: «مثل قوله تعالى».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من الاستدلال بهذه الآية الكريمة هو من قبيل إقامة البرهان على كون القرآن الكريم مشتملاً على

---

(١) انظر: ص(٣٦٩). (٢) انظر: لسان العرب ١٢/ ١٤١.

(٣) انظر: القاموس المحيط ٤/ ٢٨٦.

قَالَ الْقَاضِي: الْمُحْكَمُ الْمُفَسَّرُ، ....

ما هو محكم، وما هو متشابه، إذ الآية الكريمة صريحة الدلالة في ذلك.

والله سبحانه وتعالى وصف كتابه في موضع بأنه كله محكم، فقال جل شأنه: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١].

ووصفه في موضع ثانٍ بأنه كله متشابه، فقال عز سلطانه: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [الزمر: ٢٣].

ووصفه في موضع ثالث بأن بعضه محكم وبعضه متشابه، فقال جل وعـــــلا: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

ولا يوجد تعارض البتة بين هذه الأوصاف الثلاثة، لأن معنى إحكامه كله أنه منظم رصين، متقن متين، لا يتطرق إليه خلل لفظي ولا معنوي.

ومعنى تشابهه كله أنه يشبه بعضه بعضاً في إحكامه، وحسنه، وبلوغه حَدَّ الإعجاز في ألفاظه ومعانيه، حتى إن أحداً لا يستطيع أن يفاضل بين كلماته وآياته في هذا الحسن والإحكام والإعجاز، كأنه حلقة مفرغة لا يُدْرَى أين طرفاها؟[(١)].

وأما أن بعضه محكم وبعضه متشابه فقد اختلف الأصوليون في بيان المراد بذلك، وهو ما سيتطرق إليه المؤلف رحمه الله تعالى هنا.

قوله: (**قال القاضي**): هو القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله تعالى.

قوله: (**المحكم المفسر**): أي: أن المحكم هو الْمُفَسَّر.

و«المفسَّر» في اللغة هو «الْمُبَيَّنُ»، يقال: فَسَّرَ الشيءَ، يَفْسِرُهُ، ويَفْسُرُهُ فَسْراً»، إذا أَبَانَهُ[(٢)].

وفي اصطلاح الأصوليين هو: ما ينبئ عن المراد بنفسه من غير افتقار

(١) انظر: مناهل العرفان ٢/ ٢٧١.
(٢) انظر: لسان العرب ٥/ ٥٥.

وَالْمُتَشَابِهُ الْمُجْمَلُ، لِأَنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ سَمَّى الْمُحْكَمَاتِ أُمَّ الْكِتَابِ، وَأَمُّ الشَّيْءِ الْأَصْلُ الَّذِي لَمْ يَتَقَدَّمْهُ غَيْرُهُ، ....

إلى قرينة[1].

قوله: (والمتشابه المجمل): أي: «والمتشابه هو المجمل»، والجملة معطوفة بالواو على قوله: «المحكم المفسر».

و«المجمل» في اللغة بمعنى «المجموع»، يقال: «جَمَلَ الشيءَ» إذا جَمَعَهُ[2].

والمجمل في الاصطلاح الأصولي هو: ما لا ينبئ عن المراد بنفسه، ويحتاج إلى قرينة تفسره[2].

وما نسبه المؤلف رحمه الله تعالى هنا للقاضي أبي يعلى قد نص عليه القاضي في كتابه «العدة» حيث قال: (وأما المحكم فقد يُعَبَّرُ به عما لم ينسخ. . .، وقد يعبر به عن المفسر. . .، وأما المتشابه فهو المشتبه المحتمل الذي يحتاج في معرفة معناه إلى تأمل وتفكر وتدبر وقرائن تبينه وتزيل إشكاله)[3].

قوله: (لأن الله سبحانه سمى المحكمات أم الكتاب): جملة تعليلية لتعريف المحكم بالمفسر.

و«المحكمات» هنا صفة لموصوف محذوف تقديره «الآيات المحكمات».

قوله: (وأُمُّ الشيء الأصل الذي لم يتقدمه غيره): هذا بيان للمعنى اللغوي لكلمة «أم». قال ابن منظور رحمه الله تعالى: (وأُمُّ الشيء: أَصْلُهُ)[4].

والاسم الموصول «الذي» في قوله: «الأصل الذي» صفة للأصل.

---

(١) انظر: العدة ١/ ١٥١.
(٢) انظر: لسان العرب ١١/ ١٢٧.
(٣) العدة ١/ ١٥١ ـ ١٥٢.
(٤) انظر: لسان العرب ١٢/ ٢٨.

فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْمُحْكَمُ غَيْرَ مُحْتَاجٍ إِلَى غَيْرِهِ، بَلْ هُوَ أَصْلٌ بِنَفْسِهِ، وَلَيْسَ إِلَّا مَا ذَكَرْنَاهُ.

والضميران في «يتقدمه»، وفي «غيره» يعودان إلى «الأصل».

ومعنى «يتقدمه» أي: يسبقه.

قوله: (فيجب أن يكون المحكم غير محتاج إلى غيره): الضمير في «غيره» يعود إلى «المحكم».

و«الاحتياج» بمعنى «الافْتِقَار» إلى الشيء(١).

والمعنى: أنه ليس مفتقراً إلى غيره في توضيح معناه، والكشف عن حقيقته.

وإذا لم يكن المحكم محتاجاً إلى غيره فهو إذاً مستغن بذاته، قائم بنفسه، واضح في دلالته بلا غموض، ولا إبهام.

قوله: (بل هو أصل بنفسه): «بل» هنا يفيد الإضراب، والْمُضْرَبُ عنه هنا هو كون المحكم محتاجاً إلى غيره.

والضميران المنفصل «هو»، والمتصل في «بنفسه» يعودان إلى «المحكم».

ومعنى كونه أصلاً بنفسه أنه متبوع غير تابع، فيكون مكتفياً بذاته عما عداه.

قوله: (وليس إلا ما ذكرناه): أي «وليس المحكم أصلاً بنفسه إلا ما ذكرناه».

و«ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي»، والضمير «الهاء» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بالمذكور هنا هو كون المحكم غير محتاج إلى غيره، إذ هو بَيِّنُ الدلالة واضح المعنى.

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/ ٢٤٣.

وَقَالَ ابْنُ عَقِيْلٍ: الْمُتَشَابِهُ هُوَ الَّذِي يَغْمُضُ عِلْمُهُ عَلَى غَيْرِ الْعُلَمَاءِ الْمُحَقِّقِيْنَ؛ ....

والمعنى المقصود من كلام القاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى: أن الله جل وعز جعل المحكم هو أصل كتابه، والأصل هو الذي يُرْجَعُ إليه عند الالتباس والاشتباه لإزالة الغموض والإشكال.

والمعنى المناسب لذلك إنما هو «المفسَّر»، لكونه بيِّناً في نفسه لا يحتاج في دلالته على معناه إلى غيره.

وهذا الذي ذهب إليه القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى من كون المحكم بمعنى المفسر، والمتشابه بمعنى المجمل هو ما ذهب إليه بعض الأصوليين كإمام الحرمين الجويني، وأبي الخطاب، وبعض المعتزلة(١).

قوله: (وقال ابن عقيل): معطوف بالواو على قوله: «قال القاضي».

وابن عقيل هو أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد البغدادي، انتهت إليه الرئاسة في الفروع والأصول في المذهب الحنبلي، ولد سنة إحدى وثلاثين وأربعمائة، وتوفي سنة ثلاث عشرة وخمسمائة(٢).

قوله: (المتشابه هو الذي يغمض علمه على غير العلماء المحققين): «الذي» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «اللفظ»، أي: «المتشابه هو اللفظ الذي».

والفعل «يغمض» مشتق من «الْغُمُوض»، وهو في اللغة بمعنى «الْخَفَاء»، والغامض من الكلام خلاف الواضح(٣).

والضمير في «علمه» يعود إلى «اللفظ المتشابه».

ولفظ «المحققين» صفة للعلماء، وهو نسبة إلى «التحقيق»، والتحقيق

---

(١) انظر: البرهان ١/ ٤٢٤، التمهيد ٢/ ٢٧٦، شرح الأصول الخمسة ص٦٠٠.
(٢) انظر: المنهج الأحمد ٢/ ٢١٥، مناقب الإمام أحمد ص٦٣٤، الفتح المبين ٢/ ١٢.
(٣) انظر: لسان العرب ٧/ ٢٠٠.

كَالْآيَاتِ الَّتِي ظَاهِرُهَا التَّعَارُضُ ....

في العلم معناه: سَبْرُ أغوار مسائله، والغوص في أعماقها، مع النظر الثاقب، والفهم الدقيق.

وإذا كان غير المحققين من أهل العلم هم الذين يخفى عليهم علم المتشابه، فمفهوم ذلك أن العلماء المحققين يدركون معناه ويفهمون مغزاه، وذلك لأنه يرى أن الأظهر في المتشابه استئثار الله تبارك وتعالى بعلمه، ولكنه لا يمتنع عِلْمُه على العلماء المجتهدين، وفي هذا المعنى يقول: (وغير ممتنع أن يكون ـ أي المتشابه ـ من الغامض الذي لا يعلمه إلا خواص العلماء المجتهدين، والأظهر في الآية أن المتشابه الذي قال سبحانه فيه: «وما يعلم تأويله إلا الله» أن له تأويلاً عنده، وأن الراسخين في العلم لما لم يعلموا له تأويلاً قالوا: «آمنا به» وتسلَّوْا بقولهم: «كلٌّ من عند ربنا» ليزول الريب عنهم، لما ثبت من حكمة الله عندهم)[(١)].

قوله: (كالآيات التي ظاهرها التعارض): الكاف حرف تشبيه، بمعنى «مثل» والضمير في «ظاهرها» يعود إلى «الآيات».

و«التعارض» يطلق ويُراد به في اللغة عدة معانٍ، منها:

١ ـ المَنْعُ، يقال: «عَرَضَ في الطريق عارض»، إذا مَنَعَ من سلوكه مانع.

٢ ـ المُقَابَلَةُ، يقال: «عَارَضَ الكتاب مُعَارَضَةً»، إذا قَابَلَهُ بكتاب آخر.

٣ ـ الْمُسَاوَاةُ، يقال: «عَارَضَ فلانٌ فلاناً بمثل صنيعه»، أي: أَتَى بصنيع مساوٍ له.

٤ ـ الظُّهورُ، يقال: «عَرَضَ الشيءَ له عَرْضاً»، إذا أَظْهَرَهُ له وأبرزه إليه.

٥ ـ التَّصَدِّي، يقال: «تَعَرَّضَ فلان لفلان»، إذا تصدَّى له[(٢)].

والتعارض في اصطلاح الأصوليين هو: تقابل الدليلين المتساويين

---

(١) الواضح في أصول الفقه ١/ ١٧٢

(٢) انظر: القاموس المحيط ٢/ ٣٣٤ ـ ٣٣٦، تاج العروس ٥/ ٤٢ ـ ٤٣.

كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ۝٣٥﴾، وَقَالَ فِي أُخْرَى: ﴿قَالُوا يَٰوَيْلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا﴾، وَنَحْوِ ذَلِكَ.

على سبيل الممانعة، بحيث يمنع كل منهما مقتضى الآخر[1].

وإنما جعل التعارض بين الآيات تعارضاً ظاهرياً، لأنه لا يوجد تعارض حقيقي في نصوص الشريعة، وذلك لأنها صادرة من العليم الخبير الذي أحاط بكل شيء علماً، وإنما التعارض بينها يوجد في ذهن العالم بسبب قصور علمه عن التفطن إلى دلالة كل نص منها مما لا يمكن معه تحقق التعارض، وفي ذلك يقول الشاطبي رحمه الله تعالى: (الشريعة الواحدة الصادرة عن المعصوم لا تقبل التناقض)[2].

قوله: (كقوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ۝٣٥﴾ **وقال في أخرى:** ﴿قَالُوا يَٰوَيْلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا﴾): هذا مثال توضيحي لوقوع التعارض الظاهري بين آيات القرآن الكريم، حيث إن الآية الأولى، وهي قول الله تبارك وتعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ۝٣٥﴾ [المرسلات: ٣٥]، دلت على نَفي النطق عن الكافرين يوم القيامة، والآية الثانية وهي قوله سبحانه: ﴿قَالُوا يَٰوَيْلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا﴾ [يس: ٥٢].

أثبتت لهم القول وهو نطق لفظي، فحصل بذلك التقابل بين مقتضى الآية الأولى ومقتضى الآية الثانية.

والحق أنه لا تعارض بين هاتين الآيتين الكريمتين، فمقتضى الآية الأولى ليس نَفْي النطق عنهم مطلقاً، وإنما المراد أنهم لا ينطقون نطقاً تقوم به الحجة على إنجائهم من الخزي وسلامتهم من العذاب، وإذا كان هذا هو المراد من هذه الآية الكريمة فإنه ينتفي التعارض بينها وبين الآية الثانية.

قوله: (ونحو ذلك): أي «ومثل ذلك»، واسم الإشارة هنا يعود إلى «الآيتين الكريمتين المذكورتين».

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٣٩٥، تيسير التحرير ٣/ ١٣٦، شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٠٥.

(٢) الموافقات ٤/ ١١٨.

وَقَالَ آخَرُونَ: الْمُتَشَابِهُ الْحُرُوفُ الْمُقَطَّعَةُ فِي أَوَائِلِ السُّوَرِ، وَالْمُحْكَمُ مَا عَدَاهُ.

قوله: (وقال آخرون: المتشابه الحروف المقطعة في أوائل السور): معطوف بالواو على قوله: «قال القاضي»، وقوله: «وقال ابن عقيل».

و«آخرون» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «وقال قوم آخرون»، وهذه نسبة مبهمة لم تُضَفْ إلى واحد بعينه من علماء الأصول، وإنما أضافها الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى إلى عالم التفسير مقاتل بن حيان، حيث قال: (وقد اختلفوا في المحكم والمتشابه، فروي عن السلف عبارات كثيرة..، وقيل: هي الحروف المقطعة في أوائل السور، قاله مقاتل بن حيان)[1].

والحروف المقطعة هي الحروف التي بُدِئ بها بعض سور القرآن الكريم، مثل: «الم» في البقرة، و«المص» في الأعراف، و«كهيعص» في مريم، و«ص» في سورة «ص»، و«ق» في سورة «ق»، و«ن» في سورة القلم، ونحو ذلك، فهذه الحروف المقطعة لا يُدْرَكُ منها معنى معين تدل عليه عند هؤلاء، فتكون من قبيل المتشابه.

قوله: (والمحكم ما عداه): معطوف بالواو على قوله: «المتشابه».

والضمير في «ما عداه» يعود إلى «الحروف المقطعة»، أي: ما عدا الحروف المقطعة فهو المحكم.

والمعنى: أن جميع القرآن الكريم محكم إلا الحروف المقطعة، فهي متشابه لا محكم.

وقولهم: «الحروف المقطعة في أوائل السور»، المراد «أوائل بعض السور»، إذ ليس كل سور القرآن الكريم مبدوءاً بحروف مقطعة، وإنما المبدوء بذلك بعض السور.

---

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/ ٢٩٨.

وَقَالَ آخَرُونَ: الْمُحْكَمُ الْوَعْدُ، وَالْوَعِيْدُ، وَالْحَرَامُ، وَالْحَلَالُ. وَالْمُتَشَابِهُ الْقَصَصُ وَالْأَمْثَالُ.

قوله: (وقال آخرون: المحكم الوعد والوعيد والحرام والحلال، والمتشابه القصص والأمثال): معطوف بالواو على الأقوال السابقة.

و«آخرون» هنا ـ كما سبق ـ صفة لموصوف محذوف، تقديره: «قوم آخرون»، وهذه أيضاً نسبة مبهمة لم تضف إلى أحد بعينه من علماء الأصول، وقد أضافها الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى إلى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وإلى يحيى بن يعمر رحمه الله تعالى(١).

والمراد بالوعد: الإخبار بحصول الخير في الدنيا والآخرة، كما في قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: ٥٥]. وقوله سبحانه: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ۝٩﴾ [المائدة: ٩].

والمراد بالوعيد: الإخبار بحصول الشر في الدنيا والآخرة، كما في قول الله جل شأنه: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

والمراد بالحرام ما صَرَّحَتْ فيه الآيات بلفظ التحريم، كما في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣].

وكما في قوله سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣].

وكما في قوله عز شأنه: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ [المائدة: ٩٦].

أو ما جاء فيها التحريم بصيغة النهي «لا تفعل» مجردةً عن القرينة

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير ١/ ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

....

الصارفة، كما في قوله سبحانه: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [النساء: ٣٦].

وكما في قوله جل وعلا: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣].

وكما في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢].

والمراد بالحلال ما صرَّحت فيه الآيات بلفظ الحل، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

وكما في قوله سبحانه: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧].

وكما في قوله سبحانه: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَـٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾ [المائدة: ٩٦].

والمراد بالقصص: كل ما حكاه الله تبارك وتعالى لنا في كتابه الكريم مما حصل لأنبيائه عليهم الصلاة والسلام، أو حصل للأمم السابقة، ومن ذلك قصة نبي الله يوسف عليه السلام مع إخوته، وقصة نبي الله سليمان عليه السلام مع الهدهد وملكة سبأ، وقصة نبي الله أيوب عليه السلام في صراعه مع المرض الذي ضرب فيه المثل في الصبر والاحتساب من غير تسخط أو تجزع، وقصة نبي الله موسى عليه السلام مع فرعون، وقصة أصحاب البقرة، وقصة أصحاب الكهف، وقصة ابني آدم عليه السلام قابيل وهابيل، وقصة إهلاك قوم نوح عليه السلام بالطوفان، وقصة إهلاك قوم هود عليه السلام وهم عاد بالريح الصرصر العاتية، ونحو ذلك.

والمراد بالأمثال: ما ضربه الله تبارك وتعالى في كتابه للتفكر والتدبر، كما قال سبحانه: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: ٢١].

ومن تلك الأمثال قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ ۖ أَعْمَـٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ ۖ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا۟ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾ [إبراهيم: ١٨].

وَالصَّحِيْحُ أَنَّ الْمُتَشَابِهَ: مَا وَرَدَ فِي صِفَاتِ اللهِ سُبْحَانَهُ، مِمَّا يَجِبُ الْإِيْمَانُ بِهِ، ....

وقوله سبحانه: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ ۖ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾﴾ [العنكبوت: ٤١].

وقوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ﴾ [النور: ٣٥].

ووجه كون القصص والأمثال من المتشابه عند هؤلاء: أن تلك القصص والأمثال يشبه بعضها البعض الآخر، وذلك هو حقيقة «المتشابه» عندهم، لأنهم يفسرون المتشابه بما يشبه بعضه بعضاً(١).

قوله: (والصحيح أن المتشابه ما ورد في صفات الله سبحانه): «ما» في قوله: «ما ورد» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «الوارد»، أي: «والصحيح أن المتشابه الوارد في صفات الله سبحانه». والمراد بصفات الله سبحانه ما وصف به نفسه المقدسة في كتابه الكريم، وما وصفه به رسوله الأمين عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم في سنته المطهرة.

قوله: (مما يجب الإيمان به): «ما» في «مما» موصولية بمعنى «الذي»، و«الإيمان» في اللغة هو «التَّصْدِيق»، وهذا المعنى متفق عليه عند أهل اللغة وغيرهم. قال ابن منظور رحمه الله تعالى: (واتفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم أن الإيمان معناه التصديق)(٢).

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن «الوصف الوارد».

والمعنى المراد هنا: أن صفات الله تبارك وتعالى التي أثبتها لنفسه

---

(١) انظر: مذكرة الشنقيطي ص٧٦. (٢) لسان العرب ١٣/ ٢٣.

وَيَحْرُمُ التَّعَرُّضُ لِتَأْوِيلِهِ.

في كتابه الكريم وعلى لسان رسوله ﷺ يجب التصديق بها من غير أدنى شك في نسبتها إليه سبحانه.

قوله: (ويحرم التعرض لتأويله): معطوف بالواو على قوله: «مما يجب الإيمان به». و«التعرض» في اللغة بمعنى «التَّصَدِّي»، يقال: «تَعَرَّضَ فلان لفلان» إذا تَصَدَّى له(١).

والضمير في «لتأويله» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن «الوصف الوارد لله تبارك وتعالى».

والمراد من قول المؤلف رحمه الله تعالى: «مما يجب الإيمان به، ويحرم التعرض لتأويله»: أن صفات الله جل شأنه وعظم سلطانه يجب إثباتها له سبحانه بحسب ما دل عليه ظاهرها، وأما كيفيتها فيحرم الخوض في تأويلها، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، والصفة فرع الذات، وحيث لا عِلْمَ لنا بكيفية ذات الله تبارك وتعالى، فلا علم لنا بكيفية صفاته تبعاً لذلك.

فالواجب على المسلم في تلك الصفات الكريمة الإيمان بها كلها من غير تحريف ولا تكييف، ومن غير تمثيل ولا تعطيل.

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «والصحيح أن المتشابه ما ورد في صفات الله سبحانه مما يجب الإيمان به، ويحرم التعرض لتأويله»، يدل على إعراضه عن جميع الأقوال السابقة، وعدم قبوله لها، ولعل سبب ذلك ما يلي:

أولاً: أن تفسير «المتشابه» بالمجمل، كما ذكر ذلك القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى فيه نظر، لأن المتشابه ما لا يُحاط بعلمه، والمجمل تحصل الإحاطة بمعنييه أو معانيه، كل واحد منها على انفراده، فذاك مما

---

(١) انظر: القاموس المحيط ٢/٣٣٦، تاج العروس ٥/٤٣.

. . . .

لا إبهام فيه، وإنما الإبهام في قضية أي هذه المعاني هو المراد من النص، وذلك آيل إلى البيان بالأدلة أو القرائن.

وهذا بخلاف المتشابه الذي أخفى الله تعالى علمه عن عباده واستأثر به لنفسه.

ثانياً: أن تفسير «المتشابه» بالغامض، كما ذكر ذلك ابن عقيل رحمه الله تعالى تفسير بأمر نسبي إضافي، إذ الغموض والجلاء يختلفان بحسب اختلاف المدارك وتفاوت الأفهام، فما كان غامضاً عند زيد من العلماء يكون واضحاً عند عمرو منهم والعكس، فالغموض ليس راجعاً إلى ذات الآيات، وإنما لأمر خارج عنها وهو قصور الإدراك.

ثالثاً: أن الحروف المقطعة في أوائل بعض السور قد فهم منها بعض العلماء معنى معقولاً، وهو «التحدي» من الله تبارك وتعالى لجميع العرب بأن يأتوا بمثل هذا القرآن في نظمه وإتقانه وإعجازه، فكأن الله جل شأنه قال لهم: إن هذا القرآن مؤلَّف من هذه الحروف التي تصوغون بها أساليب كلامكم، فإن استطعتم أن تأتوا بمثله فافعلوا.

وإذا كان هذا هو المراد الظاهر منها فلا خفاء فيها، وبذلك يزول الاشتباه، فلا تكون من قبيل المتشابه.

رابعاً: أن المراد بسوق القصص والأمثال قد بيَّنه الله سبحانه بقوله: ﴿فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٦].

وبقوله سبحانه: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: ٢١].

وبقوله سبحانه: ﴿وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [إبراهيم: ٢٥].

وإذا كانت الحكمة الربانية من سوق القصص والأمثال التفكر والتذكر، فإن التفكر والتذكر لا يكونان إلا فيما يُفْهَمُ ويُعْقَلُ، إذ كيف

كَقَولِهِ تَعَالَى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾، ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ وَنَحْوِهِ.

يحسن التفكر والتذكر في شيء لا يُدْرَكُ له معنى؟!

وبذلك تكون تلك القصص والأمثال ظاهرة المعنى، ومع ظهور المعنى فلا وجود للتشابه.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥ ...﴾ إلخ): هذه بعض الأمثلة على الآيات الواردة بذكر صفات الباري جل جلاله، حيث دلت الآية الأولى وهي قوله سبحانه: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] على إثبات صفة «الاستواء» لله تبارك وتعالى.

ودلت الآية الثانية، وهي قوله سبحانه: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] على إثبات صفة «اليدين» لله جل شأنه.

ودلَّت الآية الثالثة، وهي قوله عز سلطانه: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] على إثبات «اليدين» أيضاً لله تبارك وتعالى.

ودلَّت الآية الرابعة، وهي قوله سبحانه: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمٰن: ٢٧] على إثبات صفة «الوجه» لله جل جلاله.

ودلَّت الآية الخامسة، وهي قوله سبحانه: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] على إثبات صفة «الأعين» لله تباركت أسماؤه وصفاته.

وكل هذه الصفات يجب إثباتها لله عزَّ وجلَّ كما وردت من غير التعرض لها بنفي أو تأويل.

قوله: (ونحوه): الضمير يعود إلى «الوارد في تلك الآيات الكريمات»، أي: «ونحو الوارد في تلك الآيات من الصفات التي أثبتها الله تبارك وتعالى لنفسه في كتابه الكريم».

ومما ورد مماثلاً لتلك الآيات الكريمات مشتملاً على إثبات

فَهَذَا اتَّفَقَ السَّلَفُ رَحِمَهُمُ اللهُ عَلَى الْإِقْرَارِ بِهِ، ....

صفات الله جل وعلا قوله سبحانه: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الشعراء: ٢٢٠].

حيث دلت هذه الآية الكريمة على إثبات صفتي «السمع، والعلم» لله تبارك وتعالى.

وقوله سبحانه: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤].

حيث دلت هذه الآية الكريمة على إثبات صفة «الكلام» لله جل شأنه.

وقوله سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

حيث دلت هذه الآية الكريمة على إثبات صفة «الإرادة» لله تبارك وتعالى.

وقوله سبحانه: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [القلم: ٤٢].

حيث دلت هذه الآية الكريمة على إثبات صفة «الساق» لله جل جلاله.

قوله: (فهذا): اسم الإشارة يعود إلى «الوارد من الآيات في صفات الله تبارك وتعالى».

قوله: (اتفق السلف رحمهم الله): إذا أُطلق لفظ «السلف» انصرف إلى الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، والتابعين لهم بإحسان، وكل مَنْ سار على نهجهم واقتفى أثرهم من أئمة الهدى وأعلام التقى.

والمراد بالاتفاق هنا هو اتحاد كلمتهم على ذلك.

قوله: (على الإقرار به): جار ومجرور متعلقان بالفعل «اتفق».

و«الإقرار» في اللغة هو «الإذعان للحق والاعتراف به»[1].

والضمير في «به» يعود إلى «الوارد من الآيات في صفات الله تبارك

---

(١) انظر: لسان العرب ٥/٨٨.

وإِمْرَارِهِ عَلَى وَجْهِهِ، وَتَرْكِ تَأْوِيْلِهِ.

وتعالى». والمعنى: أنهم يقرون بتلك الصفات ويؤمنون بها، من غير إنكار أو تكذيب.

قوله: (وإمراره على وجهه): معطوف بالواو على قوله: «فهذا اتفق السلف على الإقرار به».

و«الإمرار» أصله في اللغة جَعْلُ الشيء يمر بمعنى يذهب، قال صاحب اللسان: «أَمْرَرْتُ الشيءَ أُمِرُّهُ إِمْرَاراً: إذا جَعَلْتُهُ يَمُرُّ، أي: يَذْهَبُ»(١).

والمراد بالإمرار هنا «تفويض الكيفية إلى الله تعالى» من غير خوض بتمثيل أو تحريف.

والضمير في «إمراره» يعود إلى «الوارد من الآيات في صفات الباري جل جلاله».

وقوله: «على وجهه» جار ومجرور متعلقان بالمصدر «إمرار» والضمير في «وجهه» يعود إلى «الوارد من الآيات في الصفات».

والمراد بالإمرار على الوجه: عدم الخوض في تكييف تلك الصفات.

قوله: (وترك تأويله): معطوف بالواو على قوله: «على الإقرار به، وإمراره على وجهه».

و«التأويل» في اللغة معناه: التفسير(٢).

والضمير في «تأويله» يعود إلى «الوارد من الآيات في الصفات».

والمراد بتأويل آيات الصفات هنا: صَرْفها عن ظاهرها المتبادر منها، وذلك كتفسير «اليد» بالقدرة، أو النعمة، وكتفسير «الاستواء» بالاستيلاء، ونحو ذلك من التفسيرات التي لم يقم عليها دليل شرعي.

وهذا الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من اتفاق السلف رضي الله تعالى عنهم على الإقرار بالصفات، وإمرارها على وجهها هو

---

(١) انظر: لسان العرب ٥/ ١٦٥.

(٢) انظر: لسان العرب ١١/ ٣٣.

فَإِنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ ذَمَّ الْمُبْتَغِيْنَ لِتَأْوِيْلِهِ، وَقَرَنَهُمْ فِي الذَّمِّ بِالَّذِيْنَ يَبْتَغُونَ الْفِتْنَةَ، ....

الذي ترجمه الإمام ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن رحمه الله تعالى حين سُئل: كيف الاستواء؟ بقوله: (الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق)(١).

وقال الإمام مالك رحمه الله تعالى: (الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة)(٢).

وقال ابن كثير رحمه الله تعالى مبيناً عقيدته في آيات الصفات: (وإنما نسلك في هذا المقام مذهب السلف الصالح: مالك، والأوزاعي، والثوري، والليث بن سعد، والشافعي، وأحمد، وإسحاق بن راهويه، وغيرهم من أئمة المسلمين قديماً وحديثاً، وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييف، ولا تشبيه، ولا تعطيل)(٣).

قوله: (فإن الله سبحانه ذم المبتغين لتأويله): جملة تعليلية لوجوب ترك تأويل آيات الصفات.

والفعل «ذَمَّ» مشتق من «الذَّمِّ»، وهو في اللغة ضد «المدح»(٤)، وإذا كان المدح هو الذكر الحسن، فإنّ الذم هو الذكر السيء.

ولفظ «المبتغين» هنا بمعنى «الطالبين»، يقال: «بَغَى الرجلُ حاجتَه يَبْغِيْهَا بُغَاءً وَبُغْيَةً وبُغَايَةً»، إذا طَلَبَهَا(٥).

والضمير في «لتأويله» يعود إلى «المتشابه».

قوله: (وقرنهم في الذم بالذين يبتغون الفتنة): معطوف بالواو على قوله: «فإن الله سبحانه ذم المبتغين لتأويله».

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد للشيخ سليمان بن عبد الوهاب ص٦٧٤.
(٢) انظر: الاعتماد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي ص١١٦.
(٣) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ١٩٢.
(٤) انظر: لسان العرب ١٢/ ٢٢٠. (٥) انظر: المرجع السابق ١٤/ ٧٦.

وَسَمَّاهُمْ أَهْلَ زَيْغٍ.

وَلَيْسَ فِي طَلَبِ تَأْوِيلِ مَا ذَكَرُوهُ مِنَ الْمُجْمَلِ وَغَيْرِهِ مَا يُذَمُّ بِهِ

والفعل «قَرَنَ» مشتق من «الْقَرْن»، وهو في اللغة «الْجَمْعُ بين شيئين»[1].

والضمير «هم» في قوله: «وقَرَنهم» يعود إلى «المبتغين لتأويل المتشابه».

والمراد بالفتنة هنا هو: (الإضلال عن الحق). قال الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى في تفسير قوله سبحانه «ابتغاء الفتنة»: (أي الإضلال لأتباعهم إيهاماً لهم أنهم يحتجون على بدعتهم بالقرآن، وهو حجة عليهم لا لهم)[2].

قوله: (وسماهم أهل زيغ): معطوف بالواو على قوله: «وقرنهم في الذم بالذين يبتغون الفتنة».

والضمير «هم» في قوله: «وسماهم» يعود إلى «المبتغين لتأويل المتشابه»، والمسمِّي لهم هو الله جل جلاله.

وقوله: «أهل زيغ»، أي: أصحاب زيغ، و«الزيغ» في اللغة يأتي بمعنى «الْمَيْل»[3]، والمراد به هنا: الإعراض عن الحق إلى ما يضاده.

ومقصود المؤلف رحمه الله تعالى مما ذكر: أنّ ذم الله تعالى لأصحاب التأويل، ووصفه لهم بالزيغ دليل على تحريم تأويل صفاته سبحانه، وإذا حرم تأويلها وجب الإيمان بظاهرها من غير التعرض لبيان كيفيتها، فإنَّ تلك الكيفية مما استأثر الله تبارك وتعالى به في علمه، ولم يُطْلِعْ عليه أحداً من خلقه.

قوله: (وليس في طلب تأويل ما ذكروه من المجمل وغيره ما يذم به

---

(١) انظر: المرجع السابق ١٣/٣٣٦. (٢) تفسير القرآن العظيم ١/٢٩٨.

(٣) انظر: لسان العرب ٨/ ٤٣٢.

صَاحِبُهُ، بَلْ يُمْدَحُ عَلَيْهِ، إِذْ هُوَ طَرِيْقٌ إِلَى مَعْرِفَةِ الْأَحْكَامِ وَتَمْيِيزِ الْحَلَالِ مِنَ الْحَرَامِ.

صاحبه): هذا رَدٌّ من المؤلف رحمه الله تعالى على الذين فسَّروا المتشابه بالمجمل كالقاضي أبي يعلى، ورَدٌّ على الذين فسَّروه بالغامض كابن عقيل، ورَدٌّ على الذين فسَّروه بالحروف المقطعة في أوائل بعض السور، ورَدٌّ على الذين فسَّروه بالقصص والأمثال، فليس في كل هذه المذكورات ذَمٌّ في طلب معرفة المراد به.

و«ما» في قوله: «ما ذكروه» موصولية بمعنى «الذي». والضمير «الهاء في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة. والضمير في «غيره» يعود إلى «المجمل».

و«ما» في قوله: «ما يذم» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المذموم». والضمير في «به» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن «الفعل»، أي: «ليس في طلب تأويل ما ذكروه من المجمل فِعْلٌ يُذَمُّ به».

والضمير في «صاحبه» يعود إلى «ما» أيضاً المعبَّر بها عن «الفعل».

قوله: (بل يمدح عليه): جملة مُضْرَبٌ بها عن الجملة السابقة، وهي كون طالب تأويل المجمل مذموماً.

والفعل «يمدح» مبنى للمجهول، والمادح هو الشارع، والممدوح هو الطالب لتأويل المجمل.

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن «الفعل» كما سبق.

قوله: (إذ هو طريق إلى معرفة الأحكام وتمييز الحلال من الحرام): جملة تعليلية لكون طلب تأويل المجمل ممدوحاً شرعاً، وليس مذموماً.

والضمير «هو» يعود إلى «طلب تأويل المجمل».

والمعنى المراد هنا: أن البحث في المجمل لتحديد المعنى المراد منه مطلوب شرعاً، وتلك وظيفة العلماء لبيان ما أشكل على الناس في أمر دينهم.

وكذلك الشأن في طلب التوفيق بين النصوص المتعارضة في الظاهر

وَلِأَنَّ فِي الْآيَةِ قَرَائِنَ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ مُنْفَرِدٌ بِعِلْمِ تَأْوِيلِ الْمُتَشَابِهِ، ....

هو أمر مطلوب شرعاً، لبيان أن هذه الشريعة لا اضطراب فيها ولا اختلاف، ولا تعارض ولا تدافع، بل بعضها يصدق البعض الآخر في توافق وتناسب وانسجام.

وكذلك الشأن في طلب معرفة المراد من الحروف المقطعة ليس من قبيل الخوض في الباطل، وإنما هو من باب البحث عن العلم.

وكذلك الشأن في طلب معرفة المراد من سَوْق القصص وضَرْب الأمثال، فإنَّ ذلك مرغوب فيه شرعاً لتتحقَّق الحكمة من سوق تلك القصص وضرب تلك الأمثال، وهي حصول الاتعاظ والاعتبار، كما قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: ١١١].

وإذا كانت تلك الأمور مطلوبة شرعاً فإن صاحبها ممدوح لا مذموم، وهو يستحق على ذلك حسن الجزاء والمثوبة.

وقوله: «هو طريق إلى معرفة الأحكام وتمييز الحلال والحرام» ينطبق على معرفة المراد باللفظ المجمل، إذ تحديد المعنى المراد منه طريق إلى بناء الحكم الشرعي عليه.

وينطبق على معرفة المراد من سَوْق القصة وضَرْب المثل، فإنَّ لتلك المعرفة أثراً كبيراً في استنباط الأحكام الشرعية حِلًّا أو حرمة.

وينطبق على التوفيق والجمع بين الآيات التي ظاهرها التعارض، فإنّ لذلك أيضاً أثراً كبيراً في استنباط الأحكام الشرعية حِلًّا أو حرمة.

قوله: (ولأن في الآية قرائن تدل على أن الله سبحانه منفرد بعلم تأويل المتشابه): المراد بالآية هنا هو قول الله تبارك وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾﴾ [آل عمران: ٧].

وَأَنَّ الْوَقْفَ الصَّحِيْحَ عِنْدَ قَوْلِهِ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ لَفْظاً وَمَعْنًى، ....

و«القرائن» جمع «قرينة»، والقرينة في اللغة تطلق على معانٍ، منها:

١ ـ النفس: لأنها مقترنة بصاحبها.

٢ ـ الأسير: لأنه أصبح مقترناً بالحبل الذي شُدَّ به.

٣ ـ الصاحب: لأنه مقارن لصاحبه[1].

والمعنى الثالث هو المراد هنا، لأن القرائن تأتي مصاحبة للفظ، فتكون كاشفة عن المراد منه.

وقوله: «منفرد» من «الانفراد»، وهو «التوحُّد»، إذ هو وحده سبحانه الذي يعلم المتشابه.

ومن القرائن التي تضمنتها الآية الكريمة المذكورة ودلت على أن الله تبارك وتعالى هو المنفرد وحده بعلم تأويل المتشابه ذَمُّهُ سبحانه لمبتغي تأويل هذا المتشابه، ولو كان المتشابه مما تحيط بعلمه عقول الناس وأفهامهم لما تعلق الذم بابتغاء التأويل؛ بل لكان ذلك مُتَعَلَّقاً للمدح لأن الله جل شأنه قد دعا عباده إلى استخدام عقولهم بالتفكر في معاني آيات كتابه الكريم، ولذلك كثيراً ما يختم سبحانه آيات القرآن العظيم بقوله: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤][2].

قوله: (وأن الوقف الصحيح عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ لفظاً ومعنًى): أي أن الوقف على لفظ الجلالة هو الوقف الصحيح، كما تقرر ذلك عند علماء السلف رحمهم الله تعالى، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (وجمهور سلف الأمة وخلفها على أن الوقف على قوله:

(١) انظر: لسان العرب ١٣/ ٣٣٥ ـ ٣٣٩.

(٢) كما في البقرة (٤٤)، وآل عمران (٦٥)، والأعراف (١٦٩)، ويونس (١٦)، وهود (٥١)، ويوسف (١٠٩)، والأنبياء (١٠)، والمؤمنون (٨٠)، والقصص (٦٠)، والصافات (١٣٨).

....

﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وهذا هو المأثور عن أُبَي بن كعب، وابن مسعود، وابن عباس، وغيرهم)(١).

وقد التزم منهج السلف رضي الله تعالى عنهم في هذا الوقف عدد كبير من علماء الأصول.

قال السرخسي رحمه الله تعالى: (قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، فالوقف عندنا في هذا الموضع)(٢).

وقال المرداوي رحمه الله تعالى: (ويوقف على ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ لفظاً ومعنًى)(٣).

وقال الشوكاني رحمه الله تعالى: (والوقف على قوله: «إلا الله» متعين)(٤). وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من أن الوقف عند لفظ الجلالة في هذهِ الآية الكريمة هو الوقف الصحيح متضمن الرد على المعتزلة الذين قالوا بأن المتشابه لا يستأثر الله تعالى بمعرفة تأويله وحده، بل يشاركه في ذلك الراسخون من أهل العلم. قال الزمخشري المعتزلي في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾: (أي لا يهتدي إلى تأويله الحق الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله وعباده الذين رسخوا في العلم، أي ثبتوا فيه وتمكنوا وعضوا فيه بضرس قاطع، ومنهم من يقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ ويبتدئ: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾، ويفسرون المتشابه بما استأثر الله بعلمه، وبمعرفة الحكمة فيه من آياته، كعدد الزبانية ونحوه، والأول هو الوجه)(٥).

وقال القاضي عبد الجبار المعتزلي: (ولعل شبهة هؤلاء الذين أنكروا أن يُعْرَف بظاهر القرآن شيء قوله تعالى: «﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾،

---

(١) الرسالة التدمرية ص٥٨.
(٢) أصول السرخسي ١/ ١٦٩.
(٣) شرح الكوكب المنير ٢/ ١٥٠.
(٤) إرشاد الفحول ص٣٢.
(٥) الكشاف للزمخشري ١/ ٤١٣.

أَمَّا اللَّفْظُ فَلِأَنَّهُ لَوْ أَرَادَ عَطْفَ الرَّاسِخِيْنَ لَقَالَ: «وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» بالواو، ....

وظنهم أن قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ مبتدأ غير معطوف على الأول، وذلك مما لا وجه له، لأن قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ معطوف على «الله» تعالى، فتكون الآية بأن تكون دلالة لنا أولى»[1].

وقوله: «لفظاً ومعنى» منصوبان على نزع الخافض، إذ الأصل: «في اللفظ وفي المعنى».

واللفظ قد سبق تعريفه[2].

وأما «المعنى» فهو في اللغة «الْقَصْدُ». قال ابن منظور رحمه الله تعالى: (ومَعْنَى كل كلام، ومَعْنَاتُهُ، ومَعْنِيَّتُهُ: مَقْصِدُهُ)[3].

وعليه فالمعنى هو: الغرض الذي سيق اللفظ من أجله.

قوله: (أما اللفظ فلأنه لو أراد عطف الراسخين لقال: و﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ **بالواو)**: الضمير في «فلأنه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والضمير في «به» يعود إلى «المتشابه».

والمعنى المراد هنا: أن الواو في قوله سبحانه: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ لو كانت للعطف لقال تعالى: (ويقولون آمنَّا به) بزيادة «الواو» في «يقولون»، فتكون الآية هكذا: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَيَقُولونَ آمَنَّا بِهِ﴾ وحينئذٍ تكون جملة ﴿وَيَقُولونَ آمَنَّا بِهِ﴾ معطوفة على جملة ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾.

ولكنه سبحانه وتعالى لم يقل ذلك، فيكون العطف منتفياً هنا، وإذا انتفى العطف كانت «الواو» في قوله سبحانه: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ استئنافية، وتكون

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٦٠٣. (٢) انظر ص (٣٩٣).

(٣) لسان العرب ١٥/١٠٦.

وَأَمَّا الْمَعْنَى فَلأَنَّهُ ذَمَّ مُبْتَغِي التَّأْوِيْلِ، وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ لِلرَّاسِخِيْنَ مَعْلُوماً لَكَانَ مُبْتَغِيْهِ مَمْدُوحاً لَا مَذْمُوماً.

الجملة بعدها مستقلة بذاتها، وحينئذٍ يكون: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ مبتدأ، وجملة: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ هي الخبر.

وهذه إحدى القرائن اللفظية التي تدل على أن المتشابه مما استأثر الله تبارك وتعالى بعلمه وحده.

قوله: (وأما المعنى فلأنه ذم مبتغي التأويل): معطوف بالواو على قوله: «أما اللفظ».

والمذكور هنا هو القرينة المعنوية الأولى من الآية الكريمة لانفراد الله تبارك وتعالى وحده بعلم تأويل «المتشابه».

والضمير في «فلأنه» يعود إلى «الله» جل جلاله.

والمعنى المراد هنا: أن الله تبارك وتعالى ذم الذين يطلبون تأويل المتشابه حين وصفهم سبحانه بأن في قلوبهم زيغاً ـ وهو الانحراف عن الهدى ـ، وهذا يدل على أن البحث في معرفة تأويله ضرب من الاعتداء على حق الله جل شأنه في تلك الخصوصية التي انفرد بها وحده دون سائر عباده، والمعتدي على حق الله عزَّ وجلَّ مستحق للذم، مستوجب للعقوبة.

قوله: (ولو كان ذلك للراسخين معلوماً لكان مبتغيه ممدوحاً لا مذموماً): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تأويل المتشابه».

والضمير في «مبتغيه» يعود إلى «تأويل المتشابه» أيضاً.

والمعنى المراد هنا: أن تأويل المتشابه لو كان علمه ممكناً للناس لكان طالبه مستحقاً المدح لا الذم، وذلك لعموم الأدلة الشرعية الدالة على فضل طلب العلم، وهذا من العلم الذي يُطْلَبُ.

وحيث لم يقترن بطلب تأويل «المتشابه» المدح، بل اقترن به الذم دل

وَلِأَنَّ قَوْلَهُمْ: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ يَدُلُّ عَلَى نَوْعِ تَفْوِيضٍ وَتَسْلِيمٍ لِشَيْءٍ لَمْ يَقِفُوا عَلَى مَعْنَاهُ، سِيَّمَا إِذَا أَتْبَعُوهُ بِقَوْلِهِمْ: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾،

ذلك على أن المتشابه يجب الكف عنه ويحرم الخوض فيه، لأنه غيب استأثر الله تعالى به وحده.

قوله: (ولأن قولهم ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ **يدل على نوع تفويض وتسليم لشيء لم يقفوا على معناه**): معطوف بالواو على قوله: «وأما المعنى فلأنه ذم مبتغي التأويل».

وهذه هي القرينة المعنوية الثانية من الآية الكريمة على انفراد الله تبارك وتعالى بعلم تأويل المتشابه.

والضمير في «قولهم» يعود إلى «الراسخين في العلم».

والضمير في «به» يعود إلى «المتشابه».

وقوله: «يدل على نوع تفويض وتسليم» أي: «على شيء من التفويض والتسليم». و«التفويض» في اللغة هو «الرَّدُّ، والتَّصْيِيرُ»، يقال: «فَوَّضَ إليه الأمر» إذا صَيَّرَهُ وَرَدَّهُ إليه[1].

و«التسليم» في اللغة هو «الْإِذْعَانُ، والانْقِيَادُ»[2].

ومعنى: «لم يقفوا على معناه»، أي: لم يُدركوا المراد منه.

والضمير في «معناه» يعود إلى «الشيء» المعبَّر به هنا عن لفظ «المتشابه».

والمعنى المراد هنا: أن قول الراسخين في العلم: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ يقتضي أنهم فوضوا معنى المتشابه إلى الله سبحانه وتعالى منقادين مستسلمين، وهذا يدل على عدم معرفتهم به، وعدم معرفتهم به مع رسوخهم في العلم دليل على أن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله تبارك وتعالى وحده.

قوله: (**سيما إذا أتبعوه بقولهم:** ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾): أي «ولا سيما إذا

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٢١٠. (٢) انظر: المرجع السابق ١٢/ ٢٩٣.

فَذِكْرُهُمْ رَبَّهُمْ هَاهُنَا يُعْطِي الثِّقَةَ بِهِ وَالتَّسْلِيْمَ لِأَمْرِهِ، وَأَنَّهُ صَدَرَ مِنْهُ وَجَاءَ مِنْ عِنْدِهِ، كَمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِهِ الْمُحْكَمُ.

أتبعوه»، والضمير «الهاء» في «أتبعوه» يعود إلى «قولهم الأول» وهو «آمنا به»، والْمُتْبَعُ هم الراسخون في العلم.

والضمير في «بقولهم» يعود إلى «الراسخين في العلم».

والتنوين في «كلٍ» من قوله سبحانه: «كل من عند ربنا» تنوين عوض عن المضاف إليه المحذوف، تقديره «واحد»، أي: «كل واحد من المحكم والمتشابه من عند ربنا».

والمعنى المراد هنا: أن قول الراسخين في العلم: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ يؤكد قولهم السابق: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ في الدلالة على التفويض والتسليم لله تبارك وتعالى في تأويل هذا المتشابه الذي لم يقفوا على معناه ولم يدركوا حقيقته ومغزاه.

قوله: (فذكرهم ربهم هاهنا يعطي الثقة به والتسليم لأمره): الضمير في «ذكرهم»، وكذلك الضمير في «ربهم» يعودان إلى «الراسخين في العلم».

واسم الإشارة «هاهنا» يُرَاد به في هذا الموضع، أو في هذا المقام، وهو حيث يقف بهم الفكر عاجزاً عن إدراك حقيقة المعنى.

والمراد بذكرهم ربهم هو قولهم: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾.

و«الثقة» في اللغة هي «الاْئْتِمَانُ»، يقال: «وَثِقَ به يَثِقُ وَثَاقَةً وثِقَةً» إذا ائْتَمَنَهُ[1].

والمراد بالثقة هنا: الطمأنينة، والسكينة، واليقين، والتصديق.

والضمير في «به» يعود إلى «الرب» تبارك وتعالى، وكذلك الضمير في «لأمره».

قوله: (وأنه صدر منه وجاء من عنده كما جاء من عنده المحكم):

---

(١) انظر: لسان العرب ١٠/ ٣٧١.

وَلِأَنَّ لَفْظَةَ «أَمَّا» لِتَفْصِيْلِ الْجُمَلِ، فَذِكْرُهُ لَهَا فِي «الَّذِيْنَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ» مَعَ وَصْفِهِ إِيَّاهُمْ بِابْتِغَاءِ الْمُتَشَابِهِ وَابْتِغَاءِ تَأْوِيْلِهِ ....

معطوف بالواو على قوله: «يعطي الثقة به والتسليم لأمره».

والضمير في «وأنه» يعود إلى «المتشابه»، ومعنى «صدر منه»، أي: أُنْزِلَ من عنده تعالى. والضميران في «منه»، وفي «عنده» يعودان إلى «الله جل جلاله».

والمعنى المراد هنا: أن الراسخين في العلم حين وثقوا بأن كلًّا من المحكم والمتشابه منزل من عند الله تبارك وتعالى سلَّموا بذلك، فآمنوا بالمحكم إيمان عمل وتطبيق، وآمنوا بالمتشابه إيمان تفويض وتصديق.

قوله: (ولأن لفظة «أما» لتفصيل الجمل): معطوف بالواو على قوله: «فلأنه ذم مبتغي التأويل»، وعلى قوله: «لأن قولهم: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ يدل على نوع تفويض». والمذكور هنا هو القرينة المعنوية الثالثة من الآية الكريمة على انفراد الله عزَّ وجلَّ بعلم تأويل «المتشابه».

والمراد بقوله: «لفظة أما لتفصيل الجمل» هو: أن الوضع اللغوي للفظة «أما» يدل على أنها تقتضي المغايرة بين ما دخلت عليه من جُمَل، بحيث تكون الجملة الثانية مشتملة على قسم يخالف القسم الذي اشتملت عليه الجملة الأولى، مما يقتضي اختلاف الحكم عليهما وَفْقاً لاختلاف الحال فيهما.

قوله: (فذكره لها): الضمير في «ذِكْره» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والضمير في «لها» يعود إلى «أما» التي تستعمل لتفصيل الجمل.

قوله: (في «الذين في قلوبهم زيغ»): إشارة إلى قول الله جل شأنه: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ [آل عمران: ٧].

قوله: (مع وصفه إياهم بابتغاء المتشابه وابتغاء تأويله): الضمير في «وصفه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والضمير «إياهم» يعود إلى «أصحاب الزيغ».

والضمير في «تأويله» يعود إلى «المتشابه».

يَدُلُّ عَلَى قِسْمٍ آخَرَ يُخَالِفُهُمْ فِي هَذِهِ الصِّفَةِ وَهُمُ الرَّاسِخُونَ، وَلَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ تَأْوِيْلَهُ لَمْ يُخَالِفُوا الْقِسْمَ الْأَوَّلَ فِي ابْتِغَاءِ التَّأْوِيلِ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو إشارة إلى قول الله جل شأنه وعز سلطانه: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧].

قوله: (يدل على قسم آخر يخالفهم في هذه الصفة وهم الراسخون): الدال هنا هو ذِكْرُ الله تبارك وتعالى للفظة «أما» في ﴿ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ وهم الذين دفعهم زيغهم هذا إلى تَرْك المحكم الواضح إلى الاشتغال بالمتشابه الخفي. والمراد بالقسم هنا «الصِّنف»، أو «الطائفة».

والضمير في «يخالفهم» يعود إلى «أصحاب الزيغ الذين ابتغوا تأويل المتشابه».

والمراد بالصفة المشار إليها في قوله: «يخالفهم في هذه الصفة»، هو وَصْفُ الله تبارك وتعالى لمبتغي تأويل المتشابه بالزيغ، حين قال سبحانه: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٧].

قوله: «وهم الراسخون» تفسير للقسم الآخر المخالف لأهل الزيغ في قوله: «يدل على قسم آخر يخالفهم».

و«الراسخون» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «العلماء الراسخون».

وبحكم هذه المخالفة يكون الراسخون في العلم ناجين من وصْفِ الزيغ، فهم أصحاب الهداية الربانية وأرباب المواقف الإيمانية.

قوله: (ولو كانوا يعلمون تأويله لم يخالفوا القسم الأول في ابتغاء التأويل): أي «لو كان الراسخون في العلم يعلمون تأويله».

والضمير في «تأويله» يعود إلى «المتشابه».

والمراد بالقسم الأول هنا هو أصحاب الزيغ الذين يبتغون الفتنة بطلب تأويل المتشابه.

وَإِذْ قَدْ ثَبَتَ أَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُومِ التَّأْوِيلِ لِأَحَدٍ فَلَا يَجُوزُ حَمْلُهُ عَلَى غَيْرِ مَا ذَكَرْنَاهُ، ....

والمعنى المراد هنا: أن لفظة «أما» تُستعمل لغةً لتفصيل الجمل، وهذا يعني أنها وُضعت للدلالة على قسمين فأكثر، وإذا كان الشأن فيها كذلك فإنها تقتضي أن يكون أحد القسمين مخالفاً للآخر، وحيث ذكر الله تبارك وتعالى «أما» في هذه الآية الكريمة في شأن أهل الزيغ المبتغين لتأويل المتشابه، دل بحكم المقابلة أن أصحاب القسم الثاني وهم الراسخون في العلم مخالفون في صفتهم لأصحاب القسم الأول، وهذا يدل على أنهم لا يبتغون تأويل المتشابه ليقينهم بأنه مما استأثر الله تعالى به في علمه، وإلا لما كان بينهم وبين القسم الأول فَرْقٌ يُذْكَرُ.

قوله: (وإذ قد ثبت أنه غير معلوم التأويل لأحد): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو كالنتيجة للقرائن التي أوردها سابقاً.

والضمير في «أنه» يعود إلى «المتشابه».

وقوله: «لأحد»؛ أي «لأي أحد من الناس».

والمعنى: أن مجموع القرائن السابقة التي دلت عليها الآية الكريمة اللفظية والمعنوية، وهي قوله سبحانه: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾ [آل عمران: ٧].

يدل دلالة واضحة على أن «المتشابه» لا يعلم أحد من الناس تأويله، لأنه مما استأثر الله تبارك وتعالى به وحده لنفسه.

قوله: (فلا يجوز حمله على غير ما ذكرناه): الضمير في «حمله» يعود إلى «المتشابه».

والمراد بالحمل في قوله: «فلا يجوز حمله» هو التفسير، أي: «فلا يجوز تفسيره بغير ما ذكرناه».

و«ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

لِأَنَّ مَا ذُكِرَ مِنَ الْوُجُوهِ، يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ.

والضمير في قوله: «ما ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بالذي ذكره هنا هو «آيات الصفات»، فالآيات الواردة بذلك هي المتشابه، وكل ما عداها فهو محكم.

قوله: (**لأن ما ذكر من الوجوه يعلم تأويله كثير من الناس**): جملة تعليلية لعدم جواز حَمْل «المتشابه» على غير آيات الصفات.

و«ما» في قوله: «ما ذكر» موصولية بمعنى «الذي» أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المذكور»، أي: «لأن المذكور من الوجوه». والمراد بالوجوه المذكورة هنا هو ما سبق من تفسير «المتشابه» بالمجمل، والغامض، والحروف المقطعة في أوائل بعض السور، والقصص والأمثال. والضمير في «تأويله» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن تفسير المتشابه بالوجوه المذكورة.

و«تأويله» هنا مفعول به مقدم للفعل «يعلم»، و«كثيرٌ» فاعل مؤخر، وأصل الكلام: «لأن ما ذكر من الوجوه يعلم كثيرٌ من الناسِ تَأْوِيلَهُ».

والمعنى المراد هنا: أنه حيث ثبت من تلك القرائن التي دلت عليها الآية الكريمة السابقة أن المتشابه لا يعلم تأويله أحد إلا الله تبارك وتعالى، وجب حَمْلُ المتشابه حينئذٍ على أن المراد به هو ما استأثر الله تعالى به في علم الغيب عنده مما ورد في آيات الصفات التي يجب الإيمان بظاهرها وتفويض كيفيتها إلى الله تعالى وحده.

وأما ما عدا «الصفات» فهو مما يجوز طلبه والبحث فيه، لإمكان معرفته والاطلاع عليه، فالمجمل لا سبيل إلى معرفة تحديد المعنى المراد منه إلا بعد البحث والنظر والتدقيق، وهذا عمل ـ ولا شك ـ مطلوب شرعاً من علماء الأمة، ليبينوا بذلك للناس ما أشكل عليهم في أمور دينهم.

والحروف المقطعة التي بُدئ بها بعض أوائل سور القرآن الكريم لا مانع شرعاً من بيان أنها سيقت لإظهار إعجاز هذا الكتاب العظيم الذي هو

فَإِنْ قِيْلَ: فَكَيْفَ يُخَاطِبُ اللهُ الْخَلْقَ بِمَا لَا يَعْقِلُونَهُ؟ ....

مؤلَّف من هذه الحروف التي يصوغ بها الناس أساليب كلامهم، ومع ذلك فهم عاجزون عن الإتيان ولو بسورة واحدة من مثله.

والنظر في الآيات التي ظاهرها التعارض في ظن المجتهد مطلوب شرعاً، لإزالة ذلك التعارض المظنون، ولإثبات أن هذا القرآن الكريم لا تناقض فيه ولا اختلاف، كما قال سبحانه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

والقصص والأمثال قد أبان لنا الله تبارك وتعالى الحكمة البالغة من سَوْقها وضَرْبها، وحثَّنا على تَعَقُّلها وتدبُّرها، فكيف تكون مع ذلك من المتشابه الذي لا يُحاط به علماً؟

قوله: (فإن قيل): صيغة اعتراض، والمعترض بهذا هم المعتزلة، حيث قالوا: (إن الغرض بالكلام إنما هو الإفهام، وما عداه من الأغراض يتبعه، فإذا لم يتعلق به هذا الغرض كان معدوداً في العبث)(١).

وقالوا: (إنه معلوم من دين النبي ﷺ أنَّا متعبَّدون بمعرفة الأحكام، وأن كتاب الله هو الأصل المرجوع إليه في معرفتها، فلو لم يمكن معرفة المراد به البتة لكان يكون التكليف بذلك تكليفاً لما لا يطاق، وذلك قبيح لا يليق بالقديم جل وعز)(٢).

قوله: (فكيف يخاطب الله الخلق بما لا يعقلونه؟): هذا هو وجه الاعتراض، والاستفهام بكيف هنا يدل على الإنكار، إذ هم يستنكرون غاية الاستنكار أن يكون في القرآن لفظ مبهم لا يُعْقَلُ له معنى، فذلك عندهم عبث، وهو قبيح، وحيث إن العبث والقبح مستحيلان على الله تعالى فلا وجود للإبهام البتة في شيء من ألفاظ القرآن الكريم، وكل ما فيه قد عرفه النبي ﷺ بمقتضى لسانه العربي، ويشاركه في هذه المعرفة كل عربي عالم بالعربية، وهذا ما ترجمه القاضي عبد الجبار المعتزلي بقوله: (إن

(١) شرح الأصول الخمسة ص٦٠٣. (٢) المرجع السابق.

أَمْ كَيْفَ يُنْزِلُ عَلَى رَسُولِهِ مَا لَا يُطَّلَعُ عَلَى تَأْوِيْلِهِ؟

رسول الله ﷺ لا بد من أن يكون قد عرف المراد به ـ أي: المتشابه ـ ومعرفته بالمراد لا تخلو: إما أن يكون قد عرفه ضرورة، والاضطرار إلى قصد الله تعالى مع أن ذاته معلوم بالاستدلال محال، فليس إلا أن يكون قد عرفه بظاهره لعلمه باللغة وما يحتاج إليه، وهذا يوجب في غيره أن يشاركه في العلم بما يُراد في القرآن إذا شاركه في العلم بالعربية، وما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز)[1].

و«ما» في قوله: «بما لا يعقلونه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يعقلونه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بالعقل في قوله: «يعقلونه» هو الفهم، إذ من معاني «العقل» في اللغة «الفهم»[2].

وعليه يكون المعنى: «فكيف يخاطب الله الخلق بما لا يفهمونه؟».

والمراد بالخلق هنا: عموم المكلفين من الناس.

قوله: (أم كيف ينزل على رسوله ما لا يُطَّلع على تأويله؟): معطوف بأم على قوله: «فكيف يخاطب الله الخلق بما لا يعقلونه؟».

والضمير في «رسوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

و«ما» في قوله: «ما لا يطلع» موصولية بمعنى «الذي».

والفعل «يطلع» مبني للمجهول، والمراد بالمطَّلِع هو المكلَّفون من الناس، أي: «أم كيف ينزل على رسوله ما لا يَطَّلِعُ الناسُ على تأويله».

والضمير في «تأويله» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن «المتشابه».

والمعنى المراد من هذا الاعتراض: أن الله تبارك وتعالى أنزل كتابه

(١) شرح الأصول الخمسة ص٦٠٣. (٢) انظر: لسان العرب ١١/٤٥٩.

قُلْنَا: يَجُوزُ أَنْ يُكَلِّفَهُمُ الْإِيْمَانَ بِمَا لَا يَطَّلِعُونَ عَلَى تَأْوِيْلِهِ لِيَخْتَبِرَ طَاعَتَهُمْ، ....

الكريم على رسوله محمد ﷺ للعمل به، وإذا كان مشتملاً على ما لا يُعْقَلُ معناه، فكيف يتمكن الناس من العمل بما فيه؟ فيكون ذلك إما من قبيل العبث، وإما من قبيل التكليف بما لا يطاق، وكلاهما ممتنعان.

قال القاضي عبد الجبار: (إن المعلوم من دين الأمة ضرورةً خلاف أن يكون المتشابه لا يُعرف منه شيء، وأنهم كانوا يرجعون إلى ظواهر القرآن في معرفة الأحكام من الحلال والحرام، فلولا أنه مما يمكنهم معرفة المراد بظاهره، وإلا كان لا يكون في رجوعهم إليه معنى)[1].

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن ذلك الاعتراض.

قوله: (**يجوز أن يكلفهم الإيمان بما لا يطلعون على تأويله**): الضمير «هم» في قوله: «يكلفهم» يعود إلى «الناس»، والمكلِّف لهم هو الله تبارك وتعالى.

والمراد بتكليف الإيمان هنا هو مطالبتهم بالاعتقاد بأنه منزل من عند ربهم تبارك وتعالى.

و«ما» في قوله: «بما لا يطلعون» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «تأويله» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن المتشابه.

قوله: (**ليختبر طاعتهم**): اللام للتعليل، والجملة تعليلية لجواز التكليف بما لم يطلع الناس على تأويله، والْمُخْتَبِرُ هو الله تبارك وتعالى.

ومعنى: «ليختبر طاعتهم»، أي: «ليعلم طاعتهم»، يقال: «خَبُرَ فلانٌ الأمرَ» إذا عَلِمَهُ[2].

والضمير في «طاعتهم» يعود إلى «المكلفين من الناس».

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٦٠٣ (٢) انظر: لسان العرب ٤/ ٢٢٦.

كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾، ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ الآيَـــةُ، ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾.

و«الطاعة» ضد «المعصية»، وإذا كانت المعصية تعني التمرد والعناد، فإن الطاعة تعني الإذعان والانقياد.

قوله: (كما قال تعالى... إلخ): استشهاد من المؤلف رحمه الله تعالى ببعض آيات القرآن الكريم لتأييد ما ذهب إليه من أن الحكمة في إنزال «المتشابه» في القرآن العظيم إنما هو الابتلاء والاختبار.

فالآية الأولى، وهي قوله سبحانه: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [محمد: ٣١].

أخبر فيها سبحانه بأنه يبتلي عباده بالأوامر والنواهي حتى يعلم تعالى من يجاهد نفسه على امتثال مقتضى الأوامر واجتناب مقتضى النواهي.

والآية الثانية، وهي قوله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣].

أخبر فيها سبحانه أنه اختبر عباده بالقبلة ليعلم تعالى من يستجيب للرسول ﷺ ممن ينكص على عقبيه من غير طاعة وامتثال.

والآية الثالثة، وهي قوله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠].

أخبر فيها سبحانه أنه جعل الرؤيا التي أراها نبيه محمداً ﷺ فتنة للناس ليعلم تعالى من يصدِّق نبيه ﷺ فيها ممن يكذِّبه.

وهذه الرؤيا فسَّرها حَبْرُ الأمة وترجمان القرآن الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما بما أراه الله تبارك وتعالى نبيه محمداً ﷺ ليلة الإسراء[1].

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٣/ ٤٥.

وَكَمَا اخْتَبَرَهُمْ بِالْإِيمَانِ بِالْحُرُوفِ الْمُقَطَّعَةِ مَعَ أَنَّهُ لَا يُعْلَمُ مَعْنَاهَا. وَاللهُ أَعْلَمُ. ....

قوله: (وكما اختبرهم بالإيمان بالحروف المقطعة مع أنه لا يُعلم معناها): الكاف حرف تشبيه بمعنى: «مثل»، أي: «مثل اختباره لهم بالإيمان بالحروف المقطعة». والضمير «هم» في «اختبرهم» يعود إلى «الناس المكلَّفين»، والْمُخْتَبِرُ هو الله تبارك وتعالى.

والمراد بالحروف المقطعة هي الحروف التي بدئ بها أوائل بعض السور في كتاب الله جل شأنه كما سبق.

والضمير في «أنه» في قوله: «مع أنه لا يعلم معناها» هو ضمير الشأن، والتقدير: «والشأن أن تلك الحروف لا يعلم معناها».

والفعل «يُعْلَمُ» مبني للمجهول، والمراد بمن يَعْلَمُ معناها هو عموم المكلَّفين من الناس. والضمير في «معناها» يعود إلى «الحروف المقطعة».

والمعنى المراد هنا: أنه لا يمتنع أن ينزل الله تبارك وتعالى في كتابه الكريم ما لا يُعْقَلُ معناه، وحينئذٍ تكون الحكمة منه تكليف الناس بالإيمان به ابتلاءً واختباراً من الله عزَّ وجلَّ، كما اختبرهم وابتلاهم سبحانه بالحروف المقطعة في أوائل بعض سور القرآن الكريم، مع أنه لا يُعْلَمُ معناها.

ويلحظ هنا: أنّ المؤلف رحمه الله تعالى جعل الحروف المقطعة التي بدئ بها أوائل بعض السور في كتاب الله عز شأنه من المتشابه الذي لا يُعْلَمُ معناه، ومقتضى ذلك أنه يصح تفسير المتشابه بها، وقد سبق أن رَدَّ صحة هذا التفسير فيما مضى قريباً حين سَرَدَ الأقوال التي فسَّرت معنى المتشابه، والتفسير بالحروف المقطعة من بينها، ثم قال: (والصحيح أن المتشابه ما ورد في صفات الله سبحانه)، ومفهوم هذا القول: أن كل ما عدا هذا التفسير للمتشابه فهو تفسير غير صحيح، فلا يُلتفت إليه، ولا يعول عليه.

وبناءً على ذلك فإنْ كان ما ذكره هنا هو على سبيل التَّنَزُّل على رأي المخالف، فهذا لا إشكال فيه.

. . . .

وإنْ كان ذكره على أنه مُسَلَّمٌ به، فيكون موقفه حينئذٍ متعارضاً، حيث حَكَمَ على هذا القول أولاً بعدم الصحة، ثم حكم عليه ثانياً بالصحة.

كما يلحظ هنا أيضاً أنَّ رَدَّ المؤلف رحمه الله تعالى على المعتزلة القائلين بعدم وقوع شيء في القرآن الكريم مما لا يُعْقَلُ له معنى ولا يُدْرَكُ له مَغْزَى، بل كل ما فيه معقول معلوم بما ذكره من كون الله تبارك وتعالى قد أنزل في كتابه الكريم ما لا يُعْقَلُ معناه ليختبر العباد بالإيمان به كما اختبرهم بالحروف المقطعة التي لا يُدْرَكُ معناها رَدٌّ بما لا يستقيم في مقام المناظرة والمجادلة، لأنه رَدٌّ بما هو محل النزاع أصْلاً.

والأولى في الجواب أن يقال: إن الدافع للمعتزلة إلى إنكار أن يوجد في القرآن الكريم ما لا يُعْقَلُ معناه هو تأويلهم لصفات الله تبارك وتعالى بحسب ما عليه عقولهم وأهواؤهم، تأويلاً يفضي في نهاية المطاف إلى إنكار جميع تلك الصفات عن الله تبارك وتعالى تمحيضاً للتوحيد، وتنزيهاً للخالق عن مشابهته لصفات العبيد كما زعموا ذلك وادعوه، وهذا ما ترجمه الجاحظ المعتزلي بقوله: (أما بعد: فقد اختلف أهل الصلاة في معنى التوحيد وإن كانوا قد أجمعوا على انتحال اسمه، فليس يكون كل من انتحل اسم التوحيد موحداً إذا جعل الواحد ذا أجزاء، وشبَّهه بشيء ذي أجزاء)[1].

وقد أخبر عن حال المعتزلة في تأويلهم لآيات كتاب الله تبارك وتعالى بما يوافق الهوى عندهم الخبير بهم، وهو الشيخ أبو الحسن الأشعري رحمه الله تعالى بقوله: (فإنّ كثيراً من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم، فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلاً لم ينزل به الله سلطاناً، ولا أوضح به برهاناً، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين، ولا عن السلف المتقدمين)[2].

---

(١) رسائل الجاحظ ص٢٢٩.

(٢) الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري ص١٤.

(باب النسخ)

النَّسْخُ فِي اللُّغَةِ: الرَّفْعُ وَالْإِزَالَةُ، ....

بعد أن أنهى المؤلف رحمه الله تعالى الكلام عما يتعلق بمباحث القرآن الكريم، فقد انتقل إلى الكلام عما يتعلق بمباحث النسخ، وكان الأولى تأخير الكلام عن النسخ وتقديم الكلام عن «السنة» وما يتعلق بها من مباحث، وذلك لأن النسخ كما يقع في القرآن الكريم يقع في السنة المطهرة أيضاً.

قوله: (**النسخ في اللغة**): أي تعريف النسخ كما ورد في لغة العرب، و«النسخ» هنا مبتدأ.

قوله: (**الرفع**): أي رفع الحكم الشرعي بعد ثبوت العمل به، أو رفع اللفظ بعد ثبوت تلاوته.

والرفع هنا خبر للمبتدأ في قوله: «النسخ في اللغة»،

قوله: (**والإزالة**): معطوف بالواو على «الرفع».

والمراد: إزالة الحكم الشرعي، بحيث يصبح العمل به لاغياً بعد أنْ كان محل الامتثال والتطبيق.

أو إزالة «التلاوة»، بحيث يصبح التعبد بها لاغياً فلا يصح قراءتها في الصلاة.

والمؤلف رحمه الله تعالى هنا عطف «الإزالة» على «الرفع» بالواو التي تقتضي الجمع والتشريك، ومعنى ذلك أن «الإزالة» قسيمة للرفع في باب النسخ الشرعي، وهذا يقتضي المغايرة بينهما.

ووجه التغاير هنا بين «الرفع» و«الإزالة»: أن الرفع لا يلزم منه الإبطال الكلي، لجميع أجزاء الحكم، لأن حقيقته في اللغة: «النَّقْلُ من موضع لآخر»، يقال: «رَفَعَ الزرعَ يَرْفَعُهُ رَفْعاً» إذا نَقَلَهُ من الموضع الذي

....

يَحْصِدُهُ فيه إلى الْبَيْدَر[١].

ومقتضى ذلك في النسخ الشرعي: «نَقْلُ المكلَّف من حالة إلى أخرى»، وهذا النقل إما أن يكون كلياً، بحيث يكون شاملاً للفظ المتعبَّد بتلاوته، وللحكم المتعبد بتطبيقه، وهذا بالنسبة للنسخ الواقع في القرآن خاصة، أو للحكم بجميع أجزائه إباحةً ونَدْباً وإيجاباً في كل ما تعبد الله تبارك وتعالى عباده به في الكتاب والسنة، كما هو الشأن في «استقبال بيت المقدس»، فإن حكم هذا الاستقبال قد نُسخ نسخاً كلياً جوازاً وندباً وإيجاباً.

وإما أن يكون جزئياً، بحيث يكون خاصاً ببعض أجزاء الحكم دون بقية أجزائه الأخرى، كما هو الشأن في «صوم يوم عاشوراء» فقد كان واجباً في بداية الأمر قبل فرضية صيام رمضان، كما دل على ذلك ما أخرجه الإمام البخاري رحمه الله تعالى من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: (صام النبي ﷺ عاشوراء وأمر بصيامه)[٢].

ثم نُسخ وجوب صيامه بوجوب صوم رمضان، ولكنْ بقي صيامه مندوباً إليه، كما دل على ذلك ما أخرجه الإمام البخاري رحمه الله تعالى من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: (إن قريشاً كانت تصوم يوم عاشوراء في الجاهلية، ثم أمر رسول الله ﷺ بصيامه حتى فُرِضَ رمضان وقال رسول الله ﷺ: **(من شاء فليصمه، ومن شاء أفطر)**[٣].

فهذا النسخ لم يشمل جميع أجزاء الحكم، وإنما هو خاص بالوجوب فقط.

وكما هو الشأن في نسخ التلاوة دون الحكم، والحكم دون التلاوة

---

(١) انظر: لسان العرب ٨/ ١٣١.

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب «الصوم»، باب: «وجوب صوم رمضان» ٢/ ٢٢٦.

(٣) انظر: المرجع السابق نفسه.

وَمِنْهُ: «نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ»، وَ«نَسَخَتِ الرِّيْحُ الْأَثَرَ».

في القرآن الكريم خاصة، فإن هذا النسخ جزئي لا كلي، بحيث إذا نُسخ الحكم بقي اللفظ متعبَّداً بتلاوته، وتنعقد الصلاة بقراءته، وإذا نُسخ اللفظ بقي الحكم محلاً للتكليف، فلا يخرج المكلف من عهدته إلا بفعله.

أما «الإزالة» فإنها تستلزم الإبطال الكلي، لأن حقيقتها في اللغة: «الذَّهَابُ، والاستحالة، والاضمحلال»(١).

وهذه المعاني تقتضي إعدام الشيء بحيث لا يكون له وجود يُذكر.

وبناءً على هذا الفارق بينهما فما كان النسخ فيه متناولاً لكليته سُمِّي إزالةً، وما كان النسخ فيه متناولاً لجزء منه سمي رفعاً.

ولا مانع من أن يطلق على النسخ الكلي اسم الرفع لما تقرر من أن الرفع إما أن يكون كلياً شاملاً لجميع أجزاء الحكم، وإما أن يكون جزئياً خاصاً ببعض الأجزاء دون بعضها الآخر.

قوله: (ومنه): الضمير يعود إلى تفسير «النسخ» بالرفع والإزالة.

قوله: (نسخت الشمس الظل): أي كما تقول العرب.

ومعنى «نسخت الشمس الظل»: أي رفعته وأزالته وحلَّت محله، وهذا من قبيل النسخ إلى «بدل».

قوله: (ونسخت الريح الأثر): معطوف بالواو على قوله: «نسخت الشمس الظل».

والمراد بالأثر هنا: آثار أقدام المشاة، فحين تهب الريح تَسُفُّ التراب والرمل على آثار الأقدام المنطبعة على الأرض فترفعها وتزيلها حتى كأنها لم تكن.

وهذا المثل يدل على النسخ إلى غير بدل، وذلك لأن النسخ عند المؤلف رحمه الله تعالى إما أن يكون إلى بدل، وإما أن يكون إلى غير بدل

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/٣١٣.

وَقَدْ يُطْلَقُ لِإِرَادَةِ مَا يُشْبِهُ النَّقْلَ كَقَوْلِهِمْ: «نَسَخْتُ الْكِتَابَ».

ـ كما سيأتي بيان ذلك بمشيئة الله تعالى ـ، فأراد بضرب هذين المثالين أن يكونا شاملين للنوعين معاً(١).

قوله: (وقد يطلق): أي «النسخ».

والفعل «يطلق» مبني للمجهول، والمراد بالْمُطْلِقِ هنا: «العلماء» أو «عموم الناس».

ودخول «قد» على الفعل المضارع «يطلق» يدل على القلة، أي: على قلة هذا الإطلاق والاستعمال.

قوله: (لإرادة ما يشبه النقل): «الإرادة» هنا بمعنى «القصد».

و«ما» في قوله: «ما يشبه» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المشبه»، أي: «لإرادة المُشْبِهِ للنقل».

والفعل «يشبه» مشتق من «الشَّبَه»، وهو في اللغة «المِثْلُ»(٢).

و«النقل» في اللغة هو «تَحْوِيلُ الشيء من موضع إلى موضع»(٣).

قوله: (كقولهم: «نسخت الكتاب»): الكاف حرف تشبيه، بمعنى «مثل»، والضمير في «قولهم» يعود إلى «العرب»، قال ابن منظور رحمه الله تعالى: (نَسَخَ الشَّيءَ يَنْسَخُهُ نَسْخاً وانْتَسَخَهُ واسْتَنْسَخَهُ: اكتتبه عن معارضة، . . . والاسْتِنْسَاخُ: كَتْبُ كتاب من كتاب، وفي التنزيل: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٩]، أي: نستنسخ ما تكتب الحفظة فيُثبت عند الله)(٤).

ومعنى «نسختُ الكتاب»، أي: نقلت ما فيه إلى كتاب آخر.

ووَصْفُ المؤلف رحمه الله تعالى لهذا الإطلاق بأنه شبيه بالنقل فيه

---

(١) انظر: تعريف النسخ لغة في: القاموس المحيط ١/ ٢٧١، تاج العروس ٢/ ٢٨٢، لسان العرب ٣/ ٦١.

(٢) انظر: لسان العرب ١٣/ ٥٠٣.

(٣) انظر: المرجع السابق ١١/ ٦٧٤.

(٤) لسان العرب ٣/ ٦١.

....

دلالة على أن هذا الإطلاق ليس إطلاقاً حقيقياً، وإنما هو إطلاق مجازي، فإنَّ المنسوخ منه لم يترتب على استنساخه إخراج ما احتواه إلى غيره، بل بقي ثابتاً فيه، وإنما غاية ما هنالك أن النسخ أصبح صورة له تماثله في موضع آخر.

وقد اختلف الأصوليون في إطلاق «النسخ» على أي المعنيين يكون حقيقة: هل هو حقيقة في الرفع والإزالة مجاز في النقل، أو هو حقيقة في النقل مجاز في الرفع والإزالة؟

والخلاف في ذلك يتلخص في ثلاثة أقوال:

القول الأول: النسخ حقيقة في الرفع، والإزالة، والنقل، لكونه مشتركاً لفظياً بينها.

وممن ذهب إلى هذا القول الغزالي رحمه الله تعالى، حيث صرح بأن النسخ مشترك بين هذه المعاني الثلاثة، فقال: (أما حده فاعلم أن النسخ عبارة عن الرفع والإزالة في وضع اللسان..، وقد يطلق لإرادة نسخ الكتاب، فهو مشترك)(١).

القول الثاني: النسخ حقيقة في الرفع والإزالة، مجاز في النقل، كما اختاره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا.

وإلى هذا القول ذهب أبو الحسين البصري، حيث قال: (وأما في النقل فقولهم: «نسختُ الكتاب»، أي نقلتُ ما فيه إلى كتاب آخر. والأشبه أن يكون مجازاً في ذلك، لأن ما في الكتاب لم ينتقل على الحقيقة، وإذا كان مجازاً فيه كان حقيقة في الإزالة، لأنه غير مستعمل في سواهما، فإذا بطل كونه حقيقة في أحدهما كان حقيقة في الآخر)(٢).

القول الثالث: النسخ حقيقة في النقل، مجاز في الرفع والإزالة.

---

(١) المستصفى ١/١٠٧. (٢) المعتمد ١/ ٣٦٤.

....

وقد نسب الآمدي هذا القول إلى «القفال الشاشي» من أصحاب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى[1].

والخلاف في هذه المسألة لا تنهض به ثمرة عملية، فهو خلاف في لفظ لا في معنى، وقد صرح بهذا الآمدي رحمه الله تعالى حين استعرض تلك الأقوال الثلاثة، فقال: (ومع هذا كله فالنزاع في هذا لفظي لا معنوي)[2].

والصواب في هذه المسألة: أن النسخ حقيقة في «النقل»، كما أنه حقيقة في الرفع والإزالة، وذلك لسببين:

السبب الأول: أن حقيقة «النقل» في اللغة هي: «تحويل الشيء من موضع إلى موضع آخر»[3].

وهذه الحقيقة اللغوية هي حقيقة النسخ الشرعي، فالنسخ إنما هو نَقْلٌ للمكلَّف بتحويله من حالة التكليف بالحكم قبل نسخه إلى حالة عدم التكليف به بعد ورود النسخ عليه.

السبب الثاني: أن الذين منعوا إطلاق النسخ إطلاقاً حقيقياً على «النقل» نظروا إلى صورة خاصة، وهي «نَقْلُ ما في الكتاب الأول إلى الكتاب الثاني» المعبَّر عنها بالاستنساخ.

وكون النقل في هذه الصورة مجازياً، لأنه ليس تحويلاً حقيقياً للمنسوخ عن موضعه إلى موضع آخر، بل هو باقٍ في موضعه الأول دون مغادرة ومصادرة، لا يعني بحال أن يكون النقل في النسخ مجازياً، إذ المجاز خلاف الحقيقة، والنقل في النسخ ليس مخالفاً للحقيقة، بل هو حقيقة شرعية فيه.

وبناءً على ذلك فلا يصح اختزال النسخ في تلك الصورة بجعلها

---

(١) انظر: الإحكام ٣/ ١٠٢. (٢) الإحكام ٣/ ١٠٤.

(٣) انظر: لسان العرب ١١/ ٦٧٤.

فَأَمَّا النَّسْخُ فِي الشَّرْعِ فَهُوَ بِمَعْنَى الرَّفْعِ وَالْإِزَالَةِ لَا غَيْرُ، ......

لازمة له لا تنفك عنه، بل الواقع فيهما مختلف، فالنقل في الكتابة مجاز، لأن الحقيقة على خلافه، والنقل في النسخ حقيقة، لأن الحقيقة الشرعية للنسخ على وفاقه.

وإذا اختلف الحال بناءً على اختلاف الواقع فيهما، فكيف يصح إلحاق أحدهما بالآخر؟

قوله: (فأما النسخ في الشرع فهو بمعنى الرفع والإزالة): الجملة معطوفة بالفاء على قوله: «النسخ في اللغة».

ومعنى: «فأما النسخ في الشرع» أي: بحكم واقعه الشرعي، فهو بناءً على هذا الواقع إما أن يكون رفعاً، وإما أن يكون إزالةً، لأن النسخ ـ كما سبق ـ قد يكون لبعض أجزاء الحكم فيكون حينئذٍ رفعاً، وقد يكون لجميع أجزاء الحكم فيكون حينئذٍ إزالة.

وحيث إن الواقع الشرعي للنسخ كذلك كان متردداً بين هذين المعنيين، فلا ينصرف عند الإطلاق إلى سواهما.

قوله: (لا غير): «لا» هنا نافية، ونَفْيُ الغير هنا يدل على قَصْر النسخ الشرعي على المعنيين المذكورين فقط، وهما «الرفع» و«الإزالة»، بحيث لا يكون متناولاً لغيرهما من المعاني التي قد يطلق اسم النسخ عليها.

وإنما أراد المؤلف رحمه الله تعالى من هذا القصر إخراج «ما يشبه النقل» من كونه محلاً لإطلاق اسم النسخ عليه، لأن ما يشبه النقل نسخ صوري، وأما النسخ الشرعي فهو نسخ حقيقي.

وقد سبق بيان أن النسخ يطلق حقيقة على المعاني الثلاثة المذكورة، وهي «الرفع» و«الإزالة» و«النقل»، إذ كون نَقْل ما في الكتاب الأول إلى الكتاب الثاني مجازياً ضرورة أن الكتاب الأول لم تنتقل مادته عن وضعها الذي كانت عليه بسبب الاستنساخ، بل بقيت على ما هي عليه، لا يعني أن يكون النقل في النسخ الشرعي مجازياً، إذ الشارع قد انتقل بالمكلف بهذا

وَحَدُّهُ: رَفْعُ الْحُكْمِ الثَّابِتِ بِخِطَابٍ مُتَقَدِّمٍ ....

النسخ انتقالاً حقيقياً من الحكم الأول إلى الحكم الثاني، بحيث أصبح العمل بالحكم الأول لاغياً، وتعين المصير إلى الحكم الثاني الذي حل محله.

قوله: (وحده): الضمير يعود إلى «النسخ».

والمراد بالحد هنا: التعريف الاصطلاحي، أو الشرعي للنسخ.

قوله: (رفع الحكم): «رفع» مضاف، وهو مصدر، و«الحكم» مضاف إليه، فيكون ذلك من باب إضافة المصدر إلى مفعوله، إذ التقدير: «أن يرفع الشارعُ الحكمَ».

قوله: (الثابت): صفة للحكم، وهو اسم فاعل من «الثبوت»، والثبوت في اللغة بمعنى «الْإِقَامَةِ في المكان»، يقال: «ثَبَتَ فلانٌ في المكان، يَثْبُتُ ثُبُوتاً، فهو ثَابِتٌ» إذا أَقَامَ به، ويأتي بمعنى «عدم المفارقة للشيء»، يقال: «أَثْبَتَهُ السُّقْمُ»: إذا لم يُفَارِقْهُ[1].

وكلا المعنيين صادقان على الحكم الشرعي، فهو قائم بالدليل الصادر من الشارع الذي اقتضى تكليف الناس به.

وهو ملازم لدليله الذي اقتضاه، لا يفارقه ما دام أن ذلك الدليل محكم لم يطرأ عليه نسخ.

قوله: (بخطاب): جار ومجرور متعلقان بالثابت.

ومعنى كون الحكم ثابتاً بالخطاب، أي: مدلولاً به عليه.

والمراد بالخطاب هنا هو خطاب الشارع الوارد في كتاب الله عزَّ وجلَّ، أو في سنة رسول الله ﷺ.

قوله: (متقدم): صفة للخطاب، و«التَّقَدُّم» في اللغة هو «السَّبْقُ»[2].

وعليه يكون المراد بالتقدم هنا الأسبقية، والمعنى: «بخطاب سابق».

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/ ١٩.

(٢) انظر: المرجع السابق ١٢/ ٤٦٥.

بِخِطَابٍ مُتَرَاخٍ عَنْهُ.

والمراد بالخطاب السابق هنا هو الخطاب الأول الذي ثبت به الحكم المنسوخ.

قوله: (**بخطاب متراخ عنه**): قوله: «بخطاب» جار ومجرور متعلقان بالمصدر، وهو قوله: «رَفْعُ».

وأصل «متراخٍ» متراخي. بإثبات الياء، فحُذفت الياء تَخفيفاً وعُوِّض عنها بالتنوين، ولذلك فإنه يسمَّى تنوين عوض.

وكلمة «متراخٍ» هنا صفة للخطاب.

والمراد بالخطاب المتراخي هنا هو الخطاب الثاني الذي نَسَخَ مضمون الخطاب الأول، بمعنى أنه هو الخطاب الناسخ للخطاب المتقدم.

والضمير في «عنه» يعود إلى «الخطاب المتقدم».

ومعنى هذا التعريف الاصطلاحي: أن حقيقة النسخ في الواقع الشرعي هي: رَفْعُ مقتضى الخطاب الأول الدال على التكليف، بمقتضى الخطاب الثاني المتأخر عنه في النزول الدال على إبراء المكلف من عهدة المدلول عليه بالخطاب الأول.

ويلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى اكتفى في تعريف النسخ الاصطلاحي بالرفع فقط دون أن يقرنه بالإزالة، فلم يقل: «رفع أو إزالة الحكم»، كما قال سابقاً: «فأما النسخ في الشرع فهو بمعنى الرفع والإزالة لا غير».

والسبب في ذلك راجع إلى ما سبق تقريره من كون «الرفع» أعم من «الإزالة»، إذ الإزالة خاصة بالإبطال الكلي، وأما الرفع فإنه يطلق على الرفع الجزئي، ولا مانع من إطلاقه على الرفع الكلي.

ولأجل هذا اقتصر المؤلف رحمه الله تعالى على المعنى الشامل للحالتين معاً، إذ الأصل في التعريفات الإيجاز لا الإطناب.

وَمَعْنَى الرَّفْعِ: إِزَالَةُ الشَّيْءِ عَلَى وَجْهٍ لَوْلَاهُ لَبَقِيَ ثَابِتاً، عَلَى مِثَالِ رَفْعِ حُكْمِ الْإِجَارَةِ بِالْفَسْخِ، فَإِنَّ ذَلِكَ يُفَارِقُ زَوَالَ حُكْمِهَا بِانْقِضَاءِ مُدَّتِهَا.

قوله: (ومعنى الرفع): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في شَرْح تعريفه الاصطلاحي الذي اختاره للنسخ، كما أنه شروع منه في بيان قيوده ومحترزاته.

وقوله: «ومعنى الرفع» أي الرفع الذي ذكره حين قال: «رفع الحكم».

قوله: (إزالة الشيء على وجه لولاه لبقي ثابتاً): المراد بالشيء هنا هو الحكم المنسوخ.

والمراد بالوجه هنا هو ورود الخطاب الناسخ.

والضمير في «لولاه» يعود إلى «الوجه».

وقوله: «لبقي ثابتاً» أي: لبقي ذلك الشيء ثابتاً.

والمذكور هنا مطابق لحقيقة النسخ، فإنّ الحكم المنسوخ لولا مجيء الناسخ لبقي ثابتاً مُحْكماً من غير نسخ.

قوله: (على مثال رفع حكم الإجارة بالفسخ): «على مثال» جار ومجرور متعلقان هنا بمحذوف، تقديره: «إزالة ذلك الشيء واقعة على مثال».

والمثال هنا بمعنى: «النظير»، أي: «نظير إزالة الشيء على وجه لولاه لبقي ثابتاً رفع حكم الإجارة بالفسخ».

والمراد بالفسخ هنا: قَطْعُ مدة الإجارة قبل انتهاء أجل العقد.

قوله: (فإن ذلك يفارق زوال حكمها بانقضاء مدتها): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «رفع حكم الإجارة بالفسخ».

والفعل «يفارق» مشتق من «الْمُفَارَقَة» أو من «الْفِرَاق»، وهما في اللغة

....

«التَّبَايُنُ»[١].

وعليه يكون معنى: «يفارق»، أي: يباين.

والضمير في «حكمها» يعود إلى «الإجارة».

و«الانقضاء» في اللغة هو: «ذَهَابُ الشيء وفَنَاؤُهُ»[٢].

والمراد بانقضاء المدة هنا: انتهاؤها.

والضمير في «مدتها» يعود إلى «الإجارة».

والمعنى المراد هنا: قياس الحكم الشرعي على عقد الإجارة، فإذا استأجر إنسان من آخر داراً لمدة سنة، فإنّ عَقْدَ الإجارة لا يخلو من حالتين: إما أن يستمر إلى نهاية السنة، وإما أن ينقطع في أثنائها.

فإن كانت العين المؤجرة سليمة من العيوب استمر عقد الإجارة إلى نهاية السنة، وبنهاية تلك السنة يقال: ارتفع العقد، ولا يقال: انفسخ.

أما إذا طرأ على تلك العين المؤجرة خلل أثناء السنة، وكان هذا الخلل عيباً قادِحاً فإن هذا العيب يقطع استمرار العقد عن بلوغه نهاية السنة، وحينئذٍ يقال: انفسخ العقد، ولا يقال: ارتفع.

فكذلك الحال في الحكم الشرعي، فإذا قال الشارع: «افعل كذا» فإنّ هذا الحكم لا يخلو من حالتين: إما أن يكون مقيداً بما يُشْعِرُ بالتوقيت، وإما أن يكون مطلقاً عن هذا القيد.

فإنْ كان الحكم غير مقيد بما يشعر بالتوقيت وجب على المكلف اعتقاد استمرار ذلك الحكم، فإذا جاء الناسخ قطع استمرار هذا الحكم، كما قطع العيب الطارئ على عقد الإجارة استمرار العقد فيها، وحينئذٍ يقال: ارتفع الحكم، كما يقال: انفسخ عقد الإجارة.

أما إذا كان الحكم مؤقتاً بأجل معلوم لدى المكلَّف أو مجهول، فإنه

---

(١) انظر: لسان العرب ١٠/ ٣٠٠ (٢) انظر: المرجع السابق ١٥/ ١٨٨.

. . . .

بمجرد إخبار الشارع بحلول ذلك الأجل يخرج المكلف من عهدة التكليف بذلك الحكم، ولا يسمَّى ذلك نسخاً، كما لا يسمَّى انتهاء عقد الإجارة بنهاية السنة فسخاً. ومثال ذلك قول الله تبارك وتعالى في بيان حكم النساء الزواني: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةً مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا ١٥﴾ [النساء: ١٥].

فقوله سبحانه: ﴿أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾ مشعر بتوقيت زمني غير معيَّن لانتهاء مدة العمل بهذا الحكم الشرعي.

وقد أخبر النبي ﷺ أصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم ومعهم الأمة المحمدية قاطبة إلى أن يرث الله تبارك وتعالى الأرض ومن عليها بأن هذا الحكم قد جاء زمن الخروج من عهدته إلى حكم جديد، وهو الجلد في حق الزاني غير المحصن ذكراً كان أو أنثى، والرجم في حق الزاني المحصن منهما، وذلك فيما أخرجه الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث الصحابي الجليل عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: **(خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم بالحجارة)**[1].

إلا أن بعض الأصوليين أورد إشكالاً على كون النسخ قَطْعاً لاستمرار الحكم، مفاده: أن النسخ لو كان قطعاً لدوام الحكم للزم منه تَغَيُّرُ عِلْمِ الله تعالى الأزلي، وهو محال.

ومعنى ذلك: أن النسخ لا يكون قطعاً لدوام الحكم إلا إذا علم الله تبارك وتعالى أن ذلك الحكم سيستمر من غير انقطاع، كما أن فسخ الإجارة لا يكون قطعاً لدوامها إلا إذا كانت مستمرة بحكم العقد إلى نهاية مدتها.

---

(١) سبق تخريجه في ص(٢٩٠).

وَقَيَّدْنَا الْحَدَّ ....

ولو كان الحكم مستمراً في علم الله تبارك وتعالى، ثم انقطع بالنسخ للزم تغير العلم الأزلي، لأنه سبحانه وتعالى قد علمه مستمراً وما استمر، بل انقطع بسبب وقوع النسخ، فيفضي ذلك إلى حدوث ما هو على خلاف العلم الأزلي، وهو محال في حق الله تبارك وتعالى، إذ المعلوم لا يحدث في الواقع إلا وَفْقاً لما سبق به علمه سبحانه من غير تغيير.

ومن أجل ذلك فقد عدل بعض الأصوليين عن تعريف النسخ بالرفع إلى «البيان»، حيث قالوا: «النسخ بيان انتهاء مدة الحكم».

وممن اختار تعريف النسخ بالبيان إمام الحرمين الجويني[(١)]، والبيضاوي[(٢)]، وابن حزم الظاهري[(٣)].

وهذا يعني أن النسخ عند هؤلاء هو من قبيل التخصيص في الأزمان، أي: أن الخطاب الثاني بيَّن أن الأزمنة بعده لم يكن ثبوت الحكم فيها مراداً من الخطاب الأول، شأنه في ذلك شأن التخصيص في الأعيان، فإذا ورد الخطاب الأول عاماً في الأشخاص، وورد خطاب ثانٍ بتخصيص بعضهم كان الخطاب الثاني دالاً على أن هؤلاء المخصوصين لم يكونوا مرادين من الخطاب الأول[(٤)].

قوله: (**وقيدنا الحد**): «أل» في «الحد» للعهد، أي: الحد المعهود، وهو المذكور في تعريف النسخ.

و«التقييد» في اللغة خلاف «الإطلاق»[(٥)].

وإذا كان الإطلاق هو الفك من القيد، فإن التقييد هو الأسر بالقيد.

---

(١) انظر: البرهان ٢/ ١٢٩٣.
(٢) انظر: المنهاج بشرحه الإبهاج ٢/ ٢٤٧.
(٣) انظر: الإحكام لابن حزم ١/ ٤٧٥.
(٤) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ٢٥٧.
(٥) انظر: لسان العرب ٣/ ٣٧٣.

بِالْخِطَابِ الْمُتَقَدِّمِ لِأَنَّ ابْتِدَاءَ الْعِبَادَاتِ فِي الشَّرْعِ مُزِيْلٌ لِحُكْمِ الْعَقْلِ مِنْ بَرَاءَةِ الذِّمَّةِ، وَلَيْسَتْ بِنَسْخٍ.

وعلى هذا يكون معنى قوله: «وقيدنا الحد»، أي: أوثقناه بحبال من الاحترازات تمنعه من أن يختلط بغيره مما لا يدخل فيه.

قوله: (**بالخطاب المتقدم**): «بالخطاب» جار ومجرور متعلقان بالفعل «قَيَّدَ» في قوله: «وقيدنا».

و«المتقدم» صفة للخطاب.

قوله: (**لأن ابتداء العبادات في الشرع**): جملة تعليلية لبيان سبب تقييد الحد بالخطاب المتقدم.

والجار والمجرور في قوله: «في الشرع» متعلقان بمحذوف هو صفة للفظة «ابتداء»، تقديره: «الواقع»، أي: «لأن ابتداء العبادات الواقع في الشرع».

والمراد بابتداء العبادات في الشرع: التكليف بها لأول مرة قبل وجود تكليف سابق، وذلك أن «الابتداء» من «البَدْء» وهو في اللغة: «فِعْلُ الشيء أَوَّلُ»[1].

قوله: (**مزيل لحكم العقل من براءة الذمة**): المراد بحكم العقل هنا هو «براءة الذمة»، فإنّ العقل يحكم بخلو الذمة من عهدة التكليف حتى يثبت التكليف بدليل ناهض، وحينئذٍ تنشغل الذمة به.

وقوله: «من براءة الذمة» هو تفسير لحكم العقل، وبيان له.

و«البراءة» في اللغة تأتي بمعنى «العافية»، وبمعنى «السلامة»، وبمعنى «الشفاء من المرض»[2].

والمراد ببراءة الذمة هنا: سلامتها من المطالبة بالتكاليف الشرعية.

قوله: (**وليست بنسخ**): أي: «وليست إزالة حكم العقل بابتداء العبادات بنسخ».

---

(١) انظر: المرجع السابق ١/ ٢٦.
(٢) انظر: لسان العرب ١/ ٣١.

وَقَيَّدْنَاهُ بِالْخِطَابِ الثَّانِي ....

والمعنى المراد هنا: أن الأصل براءة الذمة من التكاليف الشرعية، فإذا ثبت التكليف زالت البراءة، وانشغلت الذمة، وهذا انتقال بالمكلف من حالة إلى أخرى، أي: من حالة عدم التكليف إلى حالة التكليف.

إلا أن هذا الانتقال لا يصدق عليه أنه نسخ، ولذلك لا يسمَّى نسخاً، وإنما يسمَّى «ابتداء تكليف»، نظراً لعدم وجود تكليف سابق بخطاب متقدم، لأنه يُشْتَرَطُ في كون المرفوع نسخاً أن يكون ثابتاً بخطاب شرعي دال على التكليف به، وهنا لا تكليف ثابت بدليل حتى يقال بأنه نَسْخٌ.

قوله: (وقيدناه): معطوف بالواو على قوله: «وقيدنا الحد بالخطاب المتقدم».

وضمير الجمع في «قيدنا» يعود إلى المؤلف رحمه الله تعالى وإلى جميع الأصوليين الذين حدوا النسخ بمثل هذا التعريف، ومنهم الغزالي(١)، وابن الحاجب(٢)، والشيرازي(٣)، والصفي الهندي(٤)، والزركشي(٥).

والضمير «الهاء» في «قيدناه» يعود إلى «الحد»، أي: حد النسخ.

قوله: (بالخطاب): جار ومجرور متعلقان بالفعل «قَيَّدَ» في قوله: «وقيدناه».

قوله: (الثاني): صفة للخطاب.

والمراد بالخطاب الثاني هنا: هو الذي عبّر عنه المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «بخطاب متراخٍ عنه»، أي: المتأخر في النزول عن زمن الخطاب الأول.

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ١٠٧.
(٢) انظر: منتهى الوصول والأمل ص١٥٤.
(٣) انظر: شرح اللمع ١/ ٤٨١.
(٤) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول ٦/ ٢٢١٨.
(٥) انظر: البحر المحيط ٤/ ٦٥.

لِأَنَّ زَوَالَ الْحُكْمِ بِالْمَوْتِ وَالْجُنُونِ لَيْسَ بِنَسْخٍ.

قوله: (لأن زوال الحكم بالموت والجنون ليس بنسخ): جملة تعليلية لبيان سبب تقييد الحد بالخطاب الثاني.

و«الزوال» في اللغة هو: «الذَّهَابُ، والاستحالة، والاضْمِحْلَالُ»[1].

و«الباء» في قوله: «بالموت» باء «السببية»، أي: بسبب الموت.

و«الموت» في اللغة: «ضِدُّ الحياة»[2].

وإذا كانت الحياة هي اتصال الروح بالجسد، فإن الموت هو مفارقتها لذلك الجسد.

وقوله: «والجنون» معطوف بالواو على الموت، و«الجنون» في اللغة هو: «السَّتْرُ»، يقال: «جَنَّهُ الليلُ جُنُوناً» إذا سَتَرَهُ[3].

والمراد بالجنون هنا: زوال العقل، وإنما سُمِّي زوال العقل جنوناً، لكون العقل في هذه الحالة قد غُطِّي وسُتِرَ.

وبناء على ذلك فالجنون ضد التَّعَقُّل، وإذا كان التعقل يعني الرشد في الأمر بحُسن الوعي والإدراك، فإن الجنون يعني اضطراب الحال بفقد القدرة على الوعي والإدراك.

وقوله: «ليس بنسخ»، أي: لا يسمَّى زوال الحكم بالموت والجنون نَسْخاً.

والمقصود بالحكم هنا هو التكليف، وذلك لأن كلًّا من الموت والجنون سبب لانقطاع التكليف عن الإنسان.

والمعنى المراد هنا: أن الميت والمجنون انتقلا من حالة التكليف إلى حالة عدم التكليف، إلا أن هذا الانتقال لا يسمَّى نسخاً، وذلك لأن رفع التكليف عند الإنسان بالموت والجنون ليس بسبب مجيء خطاب لاحق

(١) انظر: لسان العرب ١١/٣١٣. (٢) انظر: المرجع السابق ٢/٩٠.
(٣) انظر: المرجع السابق ١٣/٩٢.

وَقَوْلُنَا: «مَعَ تَرَاخِيْهِ عَنْهُ» لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مُتَّصِلاً بِهِ ....

حتى يقال بأنه ناسخ للخطاب السابق، وإنما الرفع هنا لزوال أهلية التكليف في حق الميت والمجنون، وذلك في حقيقته ليس بنسخ.

قوله: (وقولنا): أي «وقيدناه بقولنا: مع تراخيه عنه».

وهو معطوف بالواو على ما سبق في قوله: «وقيدنا الحد بالخطاب المتقدم».

وقوله: «وقيدناه بالخطاب الثاني».

قوله: (مع تراخيه عنه): الضمير في «تراخيه» يعود إلى «الخطاب الثاني»، وهو المتأخر في النزول عن زمان الخطاب الأول.

والضمير في «عنه» يعود إلى «الخطاب المتقدم»، وهو الخطاب الأول السابق في النزول.

و«التراخي» في اللغة يطلق على «التَّقَاعُد عن الشيء»، ويطلق كذلك على «الْإِبْطَاء»، يقال: «تَرَاخَى فلان عن فلان» إذا أَبْطَأَ عنه، ويطلق كذلك على «الْفُتُور»، يقال: «تَرَاخَى فلان عن حاجته» إذا فَتَرَ عنها[1].

والمراد بالتراخي هنا هو المعنى الثاني والثالث، أي: أن يكون بين الخطاب الأول والثاني تباطؤ وفتور في المدة الزمنية.

قوله: (لأنه لو كان متصلاً به): جملة تعليلية لبيان سبب تقييد الحد بكون الخطاب الثاني متراخياً عن الخطاب الأول.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الخطاب الثاني».

و«الاتصال» في اللغة: «خلاف الانفصال»[2].

والمراد به هنا: الاقتران، بمعنى: أن يقترن الخطاب الثاني بالأول في المدة الزمنية.

والضمير في «به» يعود إلى «الخطاب المتقدم» وهو الخطاب الأول.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٤/ ٣١٥. (٢) انظر: المرجع السابق ١١/ ٧٢٦.

كَانَ بَيَاناً وَإِتْمَاماً لِمَعْنَى الْكَلَامِ ....

قوله: (كان بياناً وإتماماً لمعنى الكلام): اسم «كان» مضمر، تقديره: «الخطاب الثاني» أي: «كان الخطاب الثاني بياناً وإتماماً لمعنى الكلام».

و«البيان» في اللغة هو: «الكَشْفُ، والإِيْضَاحُ»(١).

و«الإتمام» في اللغة هو: «الإِكْمَالُ»(٢).

والمعنى: كان الخطاب الثاني إيضاحاً وإكمالاً لمعنى الكلام في الخطاب الأول.

ومثال اتصال الخطاب الثاني بالخطاب الأول اتصال بيان قول الله تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ۝٣﴾ [العصر: ١، ٣].

فقول الله عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ حكم عام بالخسارة في حق كل إنسان، ثم بيَّن سبحانه أن هناك أصنافاً من الناس مخصوصون من هذا الحكم العام، وهم المؤمنون بالله تبارك وتعالى وبرسوله ﷺ، والحريصون على فعل الصالحات، والمتواصون فيما بينهم بالحق والصبر.

وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

فإنّ قوله جل شأنه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ صريح في إيجاب الحج على عموم الناس في جميع أحوالهم، أي: حال اليسر والعسر.

إلا أن قوله عز سلطانه: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ بيان بأن إيجاب الحج ليس على عموم الناس، بل على المستطيع منهم، فكأنه قال سبحانه: «يجب الحج على المستطيع من الناس فقط».

ومثال اتصال الخطاب الثاني بالخطاب الأول اتصال إتمام قول الله

(١) انظر: لسان العرب ١٣/٦٧.
(٢) انظر: المرجع السابق ١٢/٦٩.

وَتَقْدِيْراً لَهُ بِمُدَّةٍ وَشَرْطٍ.

تبارك وتعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [المائدة: ٥٥].

فالله عزَّ وجلَّ في هذه الآية الكريمة أوجب موالاة عباده المؤمنين، وكان وَصْفُهُمْ بالإيمان كافياً في تحقق وجوب موالاتهم، إلا أنه تعالى لم يكتف بذلك بل زاد الوصف إتماماً بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾.

وهذه الآية الكريمة خصوص لاحق بعموم سياقها السابق، وهو قوله سبحانه: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [المائدة: ٥١].

والخطاب الثاني في هذه الآيات الكريمات بقسميه البياني والإتمامي رفع بعض ما دل عليه الخطاب الأول، إلا أن هذا الرفع لا يسمَّى نسخاً لاتصال الخطابين بعضهما ببعض، وهذا يعني أن النسخ هنا فقد شرطاً أساسياً من شروط تحققه، وهو تراخي الناسخ عن المنسوخ في المدة الزمنية.

قوله: (وتقديراً له بمدة وشرط): معطوف بالواو على قوله: «لأنه لو كان متصلاً به كان بياناً وإتماماً لمعنى الكلام».

و«التقدير» في اللغة يطلق على وجوه من المعاني:

أحدها: التروية والتفكير في تسوية أمر وتهيئته.

الثاني: أن يُجْعَلَ للشيء علامات ينتهي إليها فيُقْطَعَ عليها.

الثالث: عَقْدُ النية على الشيء، يقال: «قَدَّرَ فلانٌ أَمْرَ كَذا وكذا»، إذا نَوَاهُ وعَقَدَ عليه.

الرابع: التوقيت، يقال: «قَدَرَ فلانٌ الأمرَ» إذا وَقَّتَهُ.

الخامس: المقياس، يقال: «قَدَرَ الشيْءَ بالشيء، يَقْدُرُهُ قَدْراً وَقَدَّرَهُ إذا قَاسَهُ.

....

السادس: التَّضْييق، يقال: «قَدَرَ عليه الشيءَ، يَقْدِرُهُ، وَيَقْدُرُهُ قَدْراً وقَدَراً وَقَدَّرَهُ»، إذا ضَيَّقَهُ[1].

والمناسب للمقام هنا من هذه المعاني ثلاثة، وهي: المعنى الثاني، إذ العلامات تصلح أن تكون تقديراً لانتهاء الشيء وانقطاعه.

والمعنى الرابع، إذ التوقيت تقدير بمدة زمنية محددة.

والمعنى السادس، إذ تقدير الحكم بمدة زمنية إخراج له من عموم الأزمنة إلى خصوصها، والتخصيص نوع من أنواع التضييق.

والضمير في «له» يعود إلى «الكلام».

وقوله: «بمدة» جار ومجرور متعلقان بالمصدر «تقدير» في قول المؤلف رحمه الله تعالى: «وتقديراً له».

و«المدة» في اللغة هي: «طائفة من الزمان تقع على القليل والكثير»[2].

ومثال اتصال الخطاب الثاني بالخطاب الأول اتصال تقدير للمدة قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

فإنّ ما بعد «حتى» وهو تحريم الأكل والشرب مدة بقاء النهار، رافع لحكم ما قبلها وهو حل الأكل والشرب مدة بقاء الليل.

ولا يسمَّى ذلك الرفع نسخاً، لكون الخطاب الثاني متصلاً بالخطاب الأول.

قوله: «وشرط» معطوف بالواو على قوله: «بمدة».

والمعنى: «وتقديراً له بشرط»، أي: يكون الخطاب الثاني تقديراً للخطاب الأول بشرط.

---

(١) انظر: لسان العرب ٥/ ٧٦ ـ ٧٧. (٢) انظر: المرجع السابق ٣/ ٤٠٠.

....

وإنما كان الشرط تقديراً لأن الحكم على الفعل المكلَّف به صحةً أو فساداً موقوف على تحقُّق شرطه وعدم تحققه، فإنْ تحقق الشرط فيه كان صحيحاً، وإلا كان فاسداً، فكان الشرط بذلك مقداراً لمعرفة الصحة من الفساد. ومثال اتصال الخطاب الثاني بالخطاب الأول اتصال تقدير بشرط قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣].

فالله عزَّ وجلَّ اشترط لتنفيذ رغبة المملوك في الكتابة أن يكون معلوماً فيه الخير، فإنْ لم يكن كذلك رُفع عن سيده حكم الأمر بالكتابة[1].

وقد اختلف العلماء رحمهم الله تعالى في المراد من «الخير» في هذه الآية الكريمة، فقال بعضهم: هو «الأمانة»، وقال بعضهم: هو «الصدق»، وقال بعضهم: هو «المال»، وقال بعضهم: هو «الحيلة والكسب»[2].

قال الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى في تفسير هذه الآية الكريمة: (هذا أَمْرٌ من الله تعالى للسادة إذا طلب عبيدهم منهم الكتابة أن يكاتبوهم بشرط أن يكون للعبد حيلة وكسب يؤدي إلى سيده المال الذي شارطه على أدائه)[3].

ورَفْعُ حكم الأمر بالكتابة عن السيد إذا علم بعدم قدرة عبده على التكسب الذي يحصل من طريقه على المال حتى يستطيع وفاء سيده بما شارطه عليه، ليس من قبيل النسخ، فلا يسمَّى نسخاً، لكون الخطاب الثاني وهو الشارط متصلاً بالخطاب الأول وهو المشروط، وبذلك يكون هذا الرفع قد فقد شرطاً أساسياً لصدق حد النسخ عليه، وهو تحقق التراخي في المدة الزمنية بين الخطاب الأول والخطاب الثاني.

---

(١) انظر: مذكرة الشنقيطي ص٧٩.
(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٣/ ١٣٨٣.
(٣) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٣/ ٢٤٧.

وَقَالَ قَوْمٌ: النَّسْخُ كَشْفُ مُدَّةِ الْعِبَادَةِ بِخِطَابٍ ثَانٍ.

والمراد من قول المؤلف رحمه الله تعالى: (وقولنا): «مع تراخيه عنه» لأنه لو كان متصلاً به كان بياناً وإتماماً لمعنى الكلام وتقديراً له بمدة وشرط): أنّ مِنْ شرط تحقق النسخ أن يكون الخطاب الثاني متراخياً في المدة عن الخطاب الأول، فإنْ كان متصلاً به لم يكن ما دل عليه الخطاب الثاني نسخاً لما دل عليه الخطاب الأول، بل يكون في واقعه وحقيقته بياناً لمعناه، وإتماماً لما يتعلق به، وتقديراً له بمدة أو شرط، وهذا ليس من النسخ في شيء.

قوله: (وقال قوم): المراد بهؤلاء القوم جماعة الفقهاء، كما نسبه إليهم الغزالي رحمه الله تعالى في مستصفاه، حيث قال: (وأما الفقهاء فإنهم لم يعقلوا الرفع لكلام الله تعالى، فقالوا في حد النسخ: إنه الخطاب الدال الكاشف عن مدة العبادة، أو عن زمن انقطاع العبادة)[١].

قوله: (النسخ كشف مدة العبادة): «الكشف» في اللغة هو «الْإِظْهَارُ»، يقال: «كَشَفَ الأمرَ، يَكْشِفُهُ كَشْفاً» إذا أَظْهَرَهُ[٢].

و«الكشف» هنا مصدر مضاف إلى «مدة»، وذلك من باب إضافة المصدر إلى مفعوله، لأن المدة مكشوفة لا كاشفة، والتقدير: «كشف الناسخُ مدةَ العبادة».

والمراد بمدة العبادة: زمن فعلها والتكليف بها.

قوله: (بخطاب ثانٍ): الجار والمجرور في قوله: «بخطاب» متعلقان بالمصدر وهو «كشف».

وقوله «ثانٍ» صفة للخطاب، والتنوين فيه تنوين عوض عن الياء المحذوفة تخفيفاً، إذ الأصل: «ثاني» بإثبات الياء.

والمراد بالخطاب الثاني هنا: هو الخطاب الناسخ الذي دل على

(١) المستصفى ١/١٠٨. (٢) انظر: لسان العرب ٩/٣٠٠.

وَهَذَا يُوجِبُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ نَسْخاً، وَلَيْسَ فِيْهِ مَعْنَى الرَّفْعِ، ....

انتهاء العمل بمقتضى الخطاب الأول، وقَطْع استمرارية العبادة.

ومراد الفقهاء رحمهم الله تعالى من هذا التعريف: أنّ النسخ دال على تخصيص مدة العبادة بوقت محدد لقطع اعتقاد الديمومة فيها، وذلك من قبيل التخصيص الزمني.

قوله: (وهذا): اسم الإشارة هنا يعود إلى تعريف الفقهاء للنسخ بأنه: الكشف عن مدة العبادة بخطاب ثانٍ.

وهذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الرد عليهم ومناقشتهم على ما ذكروه في هذا التعريف الذي اختاروه حداً للنسخ الشرعي.

قوله: (يوجب أن يكون قوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ نسخاً): الضمير في «قوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

وإنما يوجب ذلك التعريف أن يكون قول الله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

نسخاً، لأنّ قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ﴾ خطاب أول يدل على ابتداء مدة الصيام، وهو من حين تبيُّن البياض من السواد بطلوع الفجر المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ إلى قوله سبحانه: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

وقوله جل شأنه: (إلى الليل) خطاب ثانٍ كاشف عن انتهاء مدة العبادة وهي الصيام، فيكون مقتضى هذا الخطاب ناسخاً لمقتضى الخطاب الأول، لأن مقتضى الخطاب الأول الإمساك، ومقتضى الخطاب الثاني الإفطار فهما مقتضيان مختلفان، فيكون المتأخر منهما ناسخاً للمتقدم.

قوله: (وليس فيه معنى الرفع): الضمير في «فيه» يعود إلى قوله سبحانه: ﴿إِلَى اللَّيْلِ﴾، فإنّ مجيء الليل بغروب الشمس ليس رافعاً للصيام،

فَإِنَّ قَوْلَهُ إِذَا لَمْ يَتَنَاوَلْ إِلَّا النَّهَارَ فَهُوَ مُتَبَاعِدٌ عَنِ اللَّيْلِ بِنَفْسِهِ، فَمَا مَعْنَى نسْخِهِ؟ وَإِنَّمَا يَرْفَعُ مَا دَخَلَ تَحْتَ الْخِطَابِ الْأَوَّلِ، ....

وإنما هو علامة على أن المدة المحددة لصوم هذا اليوم قد انتهت لتبدأ مدة أخرى في يوم آخر، وهكذا يتكرر الصيام والإفطار بتكرر تعاقب الليل والنهار حتى نهاية شهر الصيام، ولو كان ذلك نسخاً لما تكررت العودة إلى الصيام في اليوم التالي.

قوله: (**فإن قوله إذا لم يتناول إلا النهار فهو متباعد عن الليل بنفسه فما معنى نسخه؟**): الضمير في «فإن قوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى، وذلك في الآية الكريمة المذكورة، وهي قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾.

والضمائر «هو»، وفي «بنفسه»، وفي «نسخه» تعود كلها إلى «النهار». و«ما» في قوله: «فما معنى نسخة؟» استفهامية، ويراد بهذا الاستفهام التعجب.

أي: العجب كل العجب ممن جعل هذه الصورة من قبيل مسائل النسخ.

قوله: (**وإنما يرفع ما دخل تحت الخطاب الأول**): فاعل الفعل المضارع «يرفع» مضمر، تقديره: «الخطاب الثاني»، أي: «وإنما يرفع الخطاب الثاني ما دخل تحت الخطاب الأول».

و«ما» في قوله: «ما دخل» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «الداخل»، أي: «وإنما يرفع الداخل تحت الخطاب الأول».

والمعنى المراد من مجموع قول المؤلف رحمه الله تعالى: (فإن قوله إذا لم يتناول إلا النهار فهو متباعد عن الليل بنفسه فما معنى نسخه؟ وإنما يرفع ما دخل تحت الخطاب الأول): أن قول الله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ أَمْرٌ بصيام النهار فقط، والليل ليس داخلاً تحت هذا الخطاب الوارد بذلك الأمر ابتداءً، وإذا لم يكن الليل داخلاً ابتداءً تحت

وَمَا ذَكَرُوهُ تَخْصِيْصٌ.

الخطاب الأول، فلا معنى للقول بأن النهار منسوخ بالليل، وإنما جُعل الليل غاية لانتهاء مدة صوم النهار، وذلك ليس من النسخ في شيء.

وبناءً عليه فليس كون الخطاب الثاني كاشفاً عن مدة العبادة مسوِّغاً للنسخ به.

قوله: (وما ذكروه تخصيص): «ما» هنا موصولية بمعنى «الذي»، وهي صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والتعريف الذي ذكروه». و«واو» الجماعة في «ذكروا» يعود إلى «الفقهاء».

والضمير «الهاء» في «ذكروه» يعود إلى «تعريف الفقهاء للنسخ»، وهو قولهم: «النسخ كشف مدة العبادة بخطاب ثانٍ».

وقوله: «تخصيص» خبر للمتبدأ المحذوف الموصوف بما والمقدر بالتعريف، إذ المعنى: «والتعريفُ الذي ذكروه تخصيصٌ».

و«التخصيص» في اللغة يطلق على ثلاثة معانٍ:

الأول: الإفراد، يقال: اخْتَصَّ فلانٌ بالأمر، وتَخَصَّصَ له»، إذا انْفَرَدَ.

الثاني: التفضيل، يقال: «خَصَّهُ بالشيء يَخُصُّهُ خَصّاً وخُصُوصاً وخَصُوصِيَّةً وخِصِّيْصَى وخِصِّيَّةً»، إذا فَضَّلَهُ.

الثالث: ضد التعميم(١)، وإذا كان التعميم يعني الشمول والإحاطة، فإن التخصيص بحكم الضدية يعني الحصر والقصر.

وأما التخصيص في الاصطلاح: فهو قَصْرُ العام على بعض مسمياته(٢).

والمعنى المراد هنا: أن الفقهاء رحمهم الله تعالى يجعلون النسخ

---

(١) انظر: القاموس المحيط ٢/ ٣٠٠، لسان العرب ٧/ ٢٤.

(٢) انظر: منتهى الوصول والأمل ص١١٩، المحصول ١/ ٣/ ٧.

عَلَى أَنَّ نَسْخَ الْعِبَادَةِ قَبْلَ وَقْتِهَا والتَّمَكُّنِ مِنَ امْتِثَالِهَا جَائِزٌ،

تخصيصاً زمنياً، وذلك أن الأمر بالعبادة إذا ورد مطلقاً عن توقيت فُهِمَ منه عمومها لكل الأزمنة، فإذا جاء النسخ دل على أن تلك العبادة لم يُرَدْ بها عموم الزمان، بل هذه المدة المخصوصة بعينها.

قوله: (على): حرف الجر «على» هو هنا بمعنى «لكن» الاستدراكية التي يُسْتَدْرَكُ بها على كلام سابق، والتقدير: «سلمنا لكم أيها الفقهاء أن النسخ هو كشف مدة العبادة بخطاب ثانٍ، لكنْ يعكِّر على هذا التسليم «نَسْخُ العبادة قبل وقتها والتمكن من امتثالها» فهو نسخ جائز، وليس فيه بيان لانقطاع العبادة.

قوله: (أن نسخ العبادة قبل وقتها): الضمير في «وقتها» يعود إلى «العبادة».

ومعنى «نسخ العبادة قبل وقتها»: أن يكلف الله تبارك وتعالى عباده بعبادة من العبادات الشرعية ويعين لها وقتاً محدداً، وقبل مجيء وقتها يخبرهم بنسخها ورفعها عنهم، بحيث تصبح ذممهم بريئة من فعلها.

قوله: (والتمكن من امتثالها): أي «وقبل التمكن من امتثالها»، وهو معطوف بالواو على قوله: «قبل وقتها».

و«التمكُّن» في اللغة هو: «الظَّفَرُ بالشيء»، يقال: «تَمَكَّنَ من الشيء، واسْتَمْكَنَ منه»، إذا ظَفِرَ به[(١)].

والضمير في «امتثالها» يعود إلى «العبادة».

و«الامتثال» في اللغة هو «الاتِّبَاعُ، والاحْتِذَاءُ»، يقال: «امْتَثَلَ فلانٌ طريقة فلان» إذا تَبِعَهَا، ويقال: «امْتَثَلَ فلان أَمْرَ فلان» إذا احْتَذَاهُ[(٢)].

قوله: (جائز): خبر «أَنَّ» في قوله: «على أَنَّ نسخَ العبادة قبل وقتها».

و«الجائز» في اللغة هو «السَّائِغُ»، يقال: «جَوَّزَ له ما صَنَعَهُ»، أي:

(١) انظر: لسان العرب ١٣/ ٤١٤.
(٢) انظر: المرجع السابق ١١/ ٦١٤.

وَلَيْسَ فِيْهِ بَيَانٌ لانْقِطَاعِهَا.

سوَّغَ له ذلك(١).

والمراد بالجائز هنا هو الممكن غير الممتنع.

قوله: (وليس فيه بيان لانقطاعها): الضمير في «فيه» يعود إلى «نسخ العبادة قبل وقتها والتمكن من امتثالها».

و«البيان» قد سبق تفسير معناه اللغوي، وهو الكشف والإيضاح.

والضمير في «لانقطاعها» يعود إلى «العبادة».

و«الانقطاع» في اللغة هو «الذَّهَابُ»، يقال: «انْقَطَعَ الشيءُ» إذا ذَهَبَ وَقْتُهُ، ويقال: «انْقَطَعَ لِسَانُهُ»، إذا ذَهَبَتْ سَلَاطَتُهُ(٢).

والمراد بانقطاع العبادة: انتهاء وقت العمل بها.

والمقصود هنا: أنّ نسخ العبادة قبل دخول وقتها، وقبل تمكُّن المكلف من امتثالها ثبت بالخطاب الثاني الوارد على مقتضى الخطاب الأول، إلا أن الخطاب الثاني هنا لا بيان فيه، لكون تلك العبادة لم تُمَارَسْ فِعْلاً قائماً في الواقع، والبيان الكاشف عن مدة العبادة لا يكون إلا في العبادات التي لها رصيد من التطبيق العملي، بحيث يكون دالاً على التوقف عن الاستمرار في فعلها لانتهاء وقت العمل بها.

ومفاد ما أجاب به المؤلف رحمه الله تعالى عن تعريف الفقهاء للنسخ: أنّ هذا التعريف يُخْرج العبادة التي نُسخت قبل وقتها وقبل التمكن من امتثالها من دائرة النسخ، إذ الخطاب الثاني الدال على رفع التعبد بها لا بيان فيه لانقطاع تلك العبادة.

وحيث إن النسخ قبل مجيء وقت العبادة، وقبل التمكن من امتثالها داخل في باب النسخ، فإنّ هذا التعريف لا يصح، لكونه فقد شرطاً أساسياً من شروط صحة التعريف، نظراً لأنه غير جامع لأفراد المعرَّف، إذ لو كان

---

(١) انظر: المرجع السابق ٥/ ٣٢٧. (٢) انظر: لسان العرب ٨/ ٢٧٩.

وَحَدَّ الْمُعْتَزِلَةُ النَّسْخَ بِأَنَّهُ: الْخِطَابُ الدَّالُّ عَلَى أَنَّ مِثْلَ الْحُكْمِ

جامعاً لها لما أخرج هذه الصورة من باب النسخ، فيكون بذلك تعريفاً فاسداً.

قوله: (وحد المعتزلة النسخ): معطوف بالواو على قوله: «وقال قوم: النسخ كشف مدة العبادة بخطاب ثانٍ».

قوله: (بأنه): الضمير يعود إلى «النسخ».

قوله: (الخطاب): مصدر «خَاطَبَ يُخَاطِبُ»، وقد سبق تعريفه بأنه: توجيه الكلام إلى السامع، أو مَنْ في حكمه.

قوله: (الدال): صفة للخطاب، و«الدال» على الشيء هو المرشد إليه[1].

قوله: (على أن مثل الحكم): المعتزلة لم يجعلوا النسخ متوجهاً إلى ذات الحكم، فلم يقولوا: «الخطاب الدال على أن الحكم الثابت»، وإنما جعلوه متوجهاً إلى «الْمِثْل»، فقالوا: «الخطاب الدال على أن مثل الحكم».

وهم وإن اختلفوا في صياغة تعريف النسخ إلا أنهم متفقون فيما بينهم على توجيه النسخ إلى المثل دون الحكم، وكتبهم ناطقة بذلك.

قال القاضي عبد الجبار: (فأما في الشرع فهو إزالة مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية بدليل آخر شرعي، على وجه لولاه لثبت ولم يَزُلْ، مع تراخيه عنه)[2].

وقال أبو الحسين البصري: (وأما النسخ فهو إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله، أو فعل منقول عن رسوله، وتكون الإزالة بقول منقول عن الله أو رسوله، أو بفعل منقول عن رسوله، مع تراخيه عنه، على وجه لولاه كان ثابتاً)[3].

---

(١) انظر: مختار الصحاح ص٢٠٩، تاج العروس ٧/ ٣٢٥.
(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص٥٨٤.
(٣) انظر: المعتمد ١/ ٣٦٧.

الثَّابِتِ بِالنَّصِّ ....

وإنما فر المعتزلة من تسليط الإزالة على الحكم نفسه لسببين:

السبب الأول: أن الحكم فيما مضى قبل النسخ قد فُعِلَ وانتهى، وما تَمَّ فِعْلُهُ لا يُرْفَعُ، لثبوت حصوله في الزمن الماضي، وإنما يُرْفع المماثل له، وهو الحكم الذي عقد المكلف العزم على فعله لولا مجيء الناسخ، فالفعل الذي فعله المكلف هذا اليوم ليس هو عين الفعل الذي فعله بالأمس، بل هو مثله.

السبب الثاني: أن تسليط النسخ على الحكم نفسه يقتضي «البداء»، فلو كان النسخ منصباً على الحكم ذاته للزم من ذلك قَطْعُ استمرار ما علم الله تبارك وتعالى دوامه من العبادات والأحكام، فيفضي ذلك إلى أن يأتي المعلوم على خلاف العلم السابق، وهذا محال في حقه سبحانه، لأنه يتنافى مع إحاطة علمه بكل شيء.

قوله: (الثابت): صفة للحكم.

قوله: (بالنص): جار ومجرور متعلقان بالثابت.

و«النص» في اللغة هو: «ما دل عليه ظاهر لفظ القرآن والسنة من الأحكام»(١).

وأما أهل الاصطلاح فإنهم يفرقون بين «النص»، و«الظاهر».

فالنص عندهم هو: ما يفيد بنفسه من غير احتمال شيء آخر(٢).

والظاهر عندهم هو: ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى، مع تجويز غيره.

أو هو: ما احتمل معنيين يكون في أحدهما أرجح من الآخر(٣).

والمراد بالنص هنا: خطاب الشارع المكلِّف بمقتضى ذلك الحكم.

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٩٨.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ٣٨٥، العدة ١/ ١٣٨.

(٣) انظر: المستصفى ١/ ٣٨٤، العدة ١/ ١٤٠، التمهيد ١/ ٧.

الْمُتَقَدِّمِ زَائِلٌ عَلَى وَجْهٍ لَوْلَاهُ لَكَانَ ثَابِتاً.

وَلَا يَصِحُّ، لِأَنَّ حَقِيْقَةَ النَّسْخِ الرَّفْعُ، ....

قوله: (المتقدم): صفة للنص، و«المتقدم» هنا بمعنى السابق.

قوله: (زائل): خبر «أنَّ» في قوله: «الدال على أنَّ مِثْلَ الحكم...».

واسم الفاعل «زائل» من «الزَّوَال»، وقد سبق بيان معناه في اللغة بأنه: الذهاب، والاستحالة، والاضمحلال.

قوله: (على وجه): جار ومجرور متعلقان باسم الفاعل «زائل».

والمراد بالوجه هنا «الحال»، أي: «على حال».

وهذا الحال هو مجيء الدليل الثاني ناسخاً لمقتضى الدليل الأول.

قوله: (لولاه): الضمير فيه يعود إلى «الوجه».

قوله: (لكان ثابتاً): اسم كان هنا مضمر، تقديره: «مثل الحكم».

أي: «كان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم ثابتاً».

والمعنى المراد هنا: لولا ورود النص المتأخر الدال على النسخ، لبقي مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم ثابتاً.

ومعنى كونه ثابتاً، أي: مُحْكَماً من غير نسخ.

قوله: (ولا يصح): حُكْمٌ من المؤلف رحمه الله تعالى على تعريف المعتزلة السابق للنسخ بأنه غير صحيح، فهو عنده باطل لا يعتد به، ولا يُعَوَّلُ عليه.

قوله: (لأن حقيقة النسخ الرفع): جملة تعليلية لبيان سبب عدم صحة تعريف المعتزلة المذكور.

وذلك أن حقيقة النسخ «الرفع»، أي: رَفْعُ حكم سابق بحكم لاحق بمقتضى الخطاب الشرعي الدال على هذا الرفع، وليس في هذا التعريف الذي ارتضاه المعتزلة حداً للنسخ ذِكْرٌ للرفع.

وحينئذٍ يكون تعريفهم الذي اختاروه للنسخ قد تجرد عن حقيقته، وذاك كافٍ في بطلانه وعدم صحته.

وَقَدْ أَخْلَوِا الْحَدَّ عَنْهُ.

فَإِنْ قِيلَ: ....

ويضاف إلى ذلك بأن تعريفهم النسخ بقولهم: «هو الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً»، هو في حقيقته ليس تعريفاً للنسخ، بل هو تعريف للخطاب الذي هو الطريق لثبوت النسخ وتحققه.

وعليه يكون تعريفهم من باب تعريف الناسخ، وليس من باب تعريف النسخ.

قال الطوفي رحمه الله تعالى: (تعريف النسخ بالخطاب الدال إلى آخره، غير مطابق، لأن الخطاب ناسخ لا نسخ)[1].

قوله: (وقد أخلوا الحد عنه): «الواو» هنا حالية، أي: «والحال أن المعتزلة قد أخلوا الحد عنه».

والفعل «أخلى» مشتق من «الْإِخْلَاء» وهو في اللغة: «جَعْلُ المكان خَالِياً»[2].

و«أل» في «الحد» للعهد، أي: «الحد المعهود عن المعتزلة في تعريف النسخ».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الرفع».

والمعنى المراد هنا: أن تعريف المعتزلة للنسخ لا يصح لخلوه عن أمرين:

الأول: أنه تعريف خالٍ عن ذِكْر حقيقة النسخ وهي الرفع، وإذا خلا التعريف عن ذكر حقيقته كان باطلاً.

الثاني: أنه تعريف وارد في الناسخ لا في النسخ، فيكون خالياً عن مصادفة محله، لأنه خارج عن ماهية المعرف.

قوله: (فإن قيل): القائل هنا هم المعتزلة، وحقيقة هذا القول اعتراض منهم على تعريف النسخ بالرفع.

---

(١) شرح مختصر الروضة ٢/ ٢٥٤. (٢) انظر: لسان العرب ١٤/ ٢٣٧.

تَحْدِيْدُ النَّسْخِ بِالرَّفْعِ لَا يَصِحُّ لِخَمْسَةِ أَوْجُهٍ، أَحَدُهَا: أَنَّهُ لَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ رَفْعاً لِثَابِتٍ، أَوْ لِمَا لَا ثَبَاتَ لَهُ، ....

قوله: (تحديد النسخ بالرفع): أي تعريفه بأنه: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متأخر عنه.

قوله: (لا يصح): أي لا نُسلِّم بأنه تعريف صحيح.

قوله: (لخمسة أوجه): اللام للتعليل، و«الأوجه» جمع «وَجْهٍ»، وهو في اللغة بمعنى: «الْمُحَيَّا»، ووَجْهُ كل شيء «مُسْتَقْبَلُهُ»[1].

والمراد بالوجوه هنا «الأسباب»، فكأنهم قالوا: لخمسة أسباب.

قوله: (أحدها): الضمير يعود إلى «الأوجه الخمسة».

وفي إعراب «أحدها» وجهان، أولهما: الجر بناءً على البدلية من خمسة المجرورة باللام، فيقال: «أَحَدِهَا»، وثانيهما: الرفع بناء على الابتداء، فيقال: أَحَدُها».

قوله: (أنه لا يخلو): الضمير في «أنه» يعود إلى «الرفع».

قوله: (إما أن يكون رفعاً لثابت): اسم يكون «مضمر» تقديره: «الرفع»، أي: إما أن يكون الرفع رفعاً لثابت.

ويعنون بالثابت هنا: ما ثبت في علم الله تبارك وتعالى دوامه واستمراره واستقراره.

قوله: (أو لما لا ثبات له): معطوف بأو على قوله: «رفعاً لثابت».

و«ما» في قوله: «لما» موصولية بمعنى «الذي».

و«لا» في قوله: «لا ثبات» نافية للجنس، و«ثباتَ» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها محذوف، تقديره: «حاصل» ونحوه مما يصلح أن يكون خبراً.

والضمير في «له» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها هنا عن «الحكم».

---

(١) انظر: المرجع السابق ١٣/ ٥٥٥.

فَالثَّابِتُ لَا يُمْكِنُ رَفْعُهُ، وَمَا لَا ثَبَاتَ لَهُ لَا حَاجَةَ إِلَى رَفْعِهِ.

قوله: (فالثابت لا يمكن رفعه): الضمير في «رفعه» يعود إلى «الثابت».

والمراد بعدم الإمكان هنا: الاستحالة، والامتناع.

وإنما انتفى إمكان رفع الثابت عندهم لأنهم أوجدوا التلازم بين رفعه، وبين نسبة البداء إلى الله تبارك وتعالى، وهو قَلْبُ العلم جهلاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وبذلك يكون قصدهم من نَفْي الإمكان هنا تنزيه الله تعالى عن هذا الوصف الذي لا يليق به سبحانه.

قوله: (وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه): معطوف بالواو على قوله: «فالثابت لا يمكن رفعه».

و«ما» موصولية بمعنى «الذي».

و«لا» نافية للجنس كما سبق.

والضمير في «له» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن الحكم.

و«الحاجة» في اللغة تأتي بمعنى «الافتقار إلى الشيء»(١).

والضمير في «رفعه» يعود إلى «ما» الموصولية أيضاً المعبَّر بها هنا عن الحكم.

والمعنى المراد هنا: أن الحكم قبل النسخ إما أن يكون ثابتاً، أو غير ثابت. فالثابت لا يمكن رفعه بالناسخ، وذلك لسببين:

السبب الأول: أن ما تقرر ثبوته عند الله تبارك وتعالى في سابق علمه الأزلي لا بد من أن يكون في الواقع طبقاً لذلك العلم، إذ المعلوم يأتي على وَفق العلم لا على خلافه، فإنْ وقع على خلافه أفضى إلى «البداء»، وهو محال في حق الله تعالى، والرفع يفضي إلى هذا المحذور، فيكون ممتنعاً، فلا يجوز تعريف النسخ به.

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/٢٤٣.

الثَّانِي: أَنَّ خِطَابَ اللهِ تَعَالَى قَدِيْمٌ ....

السبب الثاني: أن الناسخ طارئ، والحكم الثابت أصيل متمكن، وليس ارتفاع الحكم الثابت بالحكم الطارئ بأولى من اندفاع الطارئ بالثابت.

بل إن اندفاع الطارئ بالثابت أولى، وذلك لقوة الثابت وضعف الطارئ(١).

وإن كان الحكم غير ثابت فلا حاجة إلى رفعه، لأنه مرتفع بنفسه، والمرتفع بنفسه يستحيل رفعه، لأنه من قبيل تحصيل الحاصل، وذلك ممتنع.

وبذلك يتبين أن تعريف «النسخ» بالرفع مما لا تدعو الحاجة إليه في كلا الحالين، في حالة ثبوت الحكم، وفي حالة عدم ثبوته.

وإذا كانت الحاجة غير داعية إلى ذلك، فإن تعريف النسخ بالرفع لا يستقيم، لأنه من قبيل تعريف الشيء بما لا ينسجم مع واقعه وحقيقته فيؤدي إلى الانفصام بين ظاهر التعريف وحقيقة المعرَّف، وهذا غير مُسَلَّم به في قضايا العقول.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الثاني»، أي: من الوجوه التي لا يصح بها تعريف النسخ بالرفع.

قوله: (أن خطاب الله تعالى قديم): اعتاد المعتزلة أن يطلقوا وَصْفَ «القدم» على الله تبارك وتعالى، وعلى خطابه، فيقولون: «الله قديم»، و«خطاب الله قديم».

وقد أنكر ذلك كثير من السلف والخلف. قال شارح العقيدة الطحاوية رحمه الله تعالى: (وقد أدخل المتكلمون في أسماء الله تعالى «القديم»، وليس هو من الأسماء الحسنى، فإنّ القديم في لغة العرب التي

(١) انظر: الوصول إلى الأصول ٢/٨، شرح مختصر الروضة ٢/٢٦١.

فَلَا يُمْكِنُ رَفْعُهُ.

الثَّالِثُ: أَنَّ اللهَ إِنَّمَا أَثْبَتَهُ لِحُسْنِهِ، ....

نزل بها القرآن هو المتقدم على غيره، فيقال: هذا قديم للعتيق، وهذا حديث للجديد، ولم يستعملوا هذا الاسم إلا في المتقدم على غيره، لا فيما لم يسبقه عدم...، وأما إدخال القديم في أسماء الله تعالى فهو مشهور عند أكثر أهل الكلام، وقد أنكر ذلك كثير من السلف والخلف، منهم ابن حزم.

ولا ريب أنه إذا كان مستعملاً في نفس التَّقَدُّم فإنّ ما تَقَدَّمَ على الحوادث كلها فهو أحق بالتقدم على غيره، لكنّ أسماء الله تعالى هي الأسماء الحسنى التي تدل على خصوص ما يُمْدَحُ به، والتقدُّم في اللغة مطلق لا يختص بالتقدم على الحوادث كلها، فلا يكون من الأسماء الحسنى، وجاء الشرع باسمه «الأول»، وهو أحسن من «القديم»، لأنه يُشعر بأن ما بعده آيل إليه وتابع له، بخلاف القديم، والله تعالى له الأسماء الحسنى لا الحسنة)[1].

قوله: (فلا يمكن رفعه): عدم الإمكان هنا يعنون به الاستحالة، والامتناع. والضمير في «رفعه» يعود إلى «خطاب الله تبارك وتعالى».

والمعنى المراد هنا: أنّ وَصْفَ الشيء بأنه قديم يعني كونه راسخ البقاء، متمكِّن الثبوت، فلا يقوى الطارئ على رفعه، وخطاب الله تعالى كذلك فيستحيل أن يتوجه إليه الرفع.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الثالث» من وجوه عدم صحة تحديد النسخ بالرفع عند المعتزلة.

قوله: (إن الله إنما أثبته لحسنه): الضمير في «أثبته» يعود إلى «الحكم الأول الذي تعبد به العباد قبل النسخ».

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٧٧ ـ ٧٨.

فَالنَّهْيُ يُؤَدِّي إِلَى أَنْ يَنْقَلِبَ الْحَسَنُ قَبِيْحاً.

الرَّابِعُ: ....

و«الإثبات» في اللغة ضد النفي والجحود[١].

والضمير في «لحسنه» يعود أيضاً إلى «الحكم الأول» قبل النسخ.

و«الحُسْن» في اللغة ضد «القُبْح»، وإذا كان القبح يعني البشاعة، فإن الحُسْن يعني الجمال[٢].

قوله: (فالنهي يؤدي إلى أن ينقلب الحسن قبيحاً): أي: النهي عن التعبُّد به.

والمعنى المراد هنا: أن الحكم المنسوخ ثبت كونه حسناً قبل النسخ، بدليل تَعَلُّق الأمر الشرعي به، والأمر الشرعي لا يتعلق إلا بالشيء الحسن.

وما ثبت حُسْنُهُ امتنع رفعه لوجهين:

الوجه الأول: أن رفع الحسن قبيح، وإنما قَبُحَ رَفْعُ الحسن لأن وَصْفَهُ بكونه حَسَناً يقتضي استمرار بقائه، ورفعه قَطْعٌ لاستمرار ذلك البقاء، وقطع استمرار بقاء الحسن قبيح، إذ قَطْعُ الاستمرار يجب أن يتوجه إلى القبيح، لا إلى الحسن.

الوجه الثاني: أن رفع الحسن يوجب انقلاب الحسن قبيحاً، إذ لولا قبحه لما توجه الرفع إليه، وانقلاب الحسن قبيحاً قَلْبٌ للحقائق فيكون محالاً[٣].

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه لا يجوز أن يعرف النسخ بالرفع.

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الرابع»، أي من وجوه عدم صحة تعريف النسخ بالرفع عند المعتزلة.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٥/ ٣٣٧.

(٢) انظر: القاموس المحيط ٤/ ٢١٣، تاج العروس ٩/ ١٧٥، لسان العرب ٢/ ٥٥٢.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ٢٦٢.

أَنَّ مَا أَمَرَ بِهِ إِنْ أَرَادَ وُجُودَهُ كَيْفَ يَنْهَى عَنْهُ حَتَّى يَصِيْرَ غَيْرَ مُرَادٍ؟

قوله: (إن ما أمر به): المراد بالآمر هنا هو الله تبارك وتعالى.

و«ما» في قوله: «ما أمر» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المأمور به».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن «الحكم المنسوخ».

قوله: (إن أراد وجوده): المريد هنا هو الله جل جلاله.

و«الوجود» في اللغة «ضِدُّ الْعَدَمِ»(١).

والضمير في «وجوده» يعود إلى «المأمور به»، وهو الحكم المنسوخ.

قوله: (كيف ينهى عنه): «كيف» أداة استفهام، وهو هنا يفيد الاستنكار والاستغراب.

والمراد بالناهي هنا هو الله تبارك وتعالى.

والضمير في «عنه» يعود إلى «المأمور به»، وهو الحكم المنسوخ.

قوله: (حتى يصير غير مراد): أي: «حتى يصير مُرَادُ الوجود غير مراد».

والمعنى المقصود هنا: أن المأمور به قبل النسخ لا يخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون مراداً لله تبارك وتعالى.

الحالة الثانية: أن يكون غير مراد له سبحانه.

فإن كان غير مراد ابتداءً له سبحانه، فلماذا أمر به؟ فإنَّ الأمر به مع عدم إرادته عبث محض، وذاك ممتنع في حق الله جل شأنه.

وإن كان مراداً له جل وعلا، فكيف يتوجه الرفع إليه حتى يكون غير مراد؟ فذاك من شأنه أن يجعل المأمور به الواحد مراداً غير مراد، وهذا تناقض، وهو محال على الله تبارك وتعالى.

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/٤٤٦.

الْخَامِسُ: أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الْبَدَاءِ، فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ بَدَا لَهُ مِمَّا كَانَ حَكَمَ بِهِ وَنَدِمَ عَلَيْهِ، وَهَذَا مُحَالٌ فِي حَقِّ اللهِ تَعَالَى.

قوله: (الخامس): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الخامس»، أي: من وجوه عدم صحة تعريف النسخ بالرفع عند المعتزلة.

قوله: (إنه يدل على البداء): الضمير في «إنه» يعود إلى «الرفع».

و«البداء» يُراد به هنا: الظهور بعد الخفاء، مشتق من قولهم: «بَدَا الشيءُ يَبْدو بَدْواً وبُدُوّاً وَبَدَاءً وبَداً» إذا ظَهَرَ(١).

قوله: (فإنه يدل): الضمير في «فإنه» يعود إلى «الرفع».

قوله: (على أنه بدا له): الضميران في «أنه»، وفي «له» يعودان إلى «الله» تبارك وتعالى.

ومعنى: «بدا له»: ظَهَرَ واتضح.

قوله: (مما كان حكم به وندم عليه): «ما» في قوله: «مما» موصولية بمعنى «الذي».

والضميران في «به»، وفي «عليه» يعودان إلى «ما» المعبَّر بها عن «الفعل الذي كلَّف الله تعالى به عباده في أول الأمر».

و«الندم» في اللغة هو: «الأَسَفُ»(٢).

قوله: (وهذا محال في حق الله تعالى): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الظهور بعد الخفاء».

والمحال هنا: هو الممتنع غير الممكن.

وإنما امتنع ذلك واستحال في حق الله تبارك وتعالى، لأنه سبحانه قد أحاط بكل شيء علماً، فلا تخفى عليه خافية لا في الأرض ولا في السماء، كما قال جل شأنه: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [يونس: ٦١].

---

(١) انظر: لسان العرب ١٤/ ٦٥.
(٢) انظر: المرجع السابق ١٢/ ٥٧٢.

قُلْنَا: أَمَّا الْأَوَّلُ فَفَاسِدٌ، فَإِنَّا نَقُولُ: بَلْ هُوَ رَفْعٌ لِحُكْمٍ ثَابِتٍ

وكما قال سبحانه: ﴿وَمَا يَخْفَىٰ عَلَى ٱللَّهِ مِن شَيْءٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [إبراهيم: ٣٨].

والمعنى المراد هنا: أنّ رَفْعَ الحكم بعد ثبوته واستقراره يدل على اكتشاف خلل فيه، لم يكن معلوماً من قبل، فيكون رفعه حينئذٍ من أجل تدارك ذلك الخلل، وهذا يدل على «البداء» وهو ظهور الشيء بعد خفائه، والبداء دليل الجهل المنافي للعلم، وهو محال في حق الله تعالى.

وإذا كان «الرفع» يقتضي نسبة «البداء» إلى الله تبارك وتعالى، فإن تعريف النسخ به يكون باطلاً فلا يصح.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن جميع تلك الوجوه الخمسة التي اعترض بها المعتزلة على تعريف النسخ بالرفع.

قوله: (أما الأول): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «أما الوجه الأول»، وهو قولهم: «إن الرفع إما أن يكون لثابت، أو لغير ثابت، فالثابت لا يمكن رفعه، وغير الثابت لا حاجة إلى رفعه».

قوله: (ففاسد): «الفاسد» في اللغة: «نقيض الصالح»[(١)].

والفاسد عند أهل الاصطلاح هو عبارة عما لا تترتب آثاره عليه، فيكون لاغياً غير معتد به[(٢)].

قوله: (فإنا نقول): ضمير الجمع هنا يعود إلى المؤلف رحمه الله تعالى، ومَنْ وافقه على تعريف النسخ بالرفع.

قوله: (بل هو رفع لحكم ثابت): الضمير «هو» يعود إلى «الرفع».

والمراد بالحكم الثابت هنا: هو الحكم الأول الذي ورد الخطاب المتقدم بالتكليف به، ثم ورد عليه الناسخ.

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ٣٣٥.

(٢) انظر: المحصول ١/ ١/ ١٤٤، شرح تنقيح الفصول ص٧٦.

لَوْلَاهُ لَبَقِيَ ثَابِتاً، كَالْكَسْرِ مِنَ الْمَكْسُورِ، وَالْفَسْخِ فِي الْعُقُودِ، ....

والمعنى: ليس الرفع في النسخ لحكم غير ثابت، بل هو في حقيقته رفع لحكم ثابت.

قوله: (لولاه لبقي ثابتاً): الضمير في «لولاه» يعود إلى «الرفع».

وفاعل الفعل «بقي» مضمر، تقديره: «الحكم».

والمعنى: «لولا الرفع لبقي الحكم الأول ثابتاً من غير نسخ».

قوله: (كالكسر من المكسور): «الكسر» في اللغة يطلق على عدد من المعاني منها:

١ ـ اللِّيْنُ والضَّعْفُ، يقال: «سَوْطٌ مَكْسُورٌ»، أي: لَيِّنٌ ضَعِيْفٌ.

٢ ـ عَدَمُ إِقَامَةِ الْوَزْنِ الشِّعْرِيِّ، يقال: «كَسَرَ الشِّعْرَ يَكْسِرُهُ كَسْراً فَانْكَسَرَ»، إذا لم يُقِمْ وَزْنَهُ.

٣ ـ الْفُتُورُ، يقال: «انْكَسَرَ الْحَرُّ»، إذا فَتَرَ.

٤ ـ غَضُّ الطَّرْفِ، يقال: «كَسَرَ فلانٌ من طَرْفِهِ يَكْسِرُ كَسْراً»، إذا غَضَّ[1].

والمراد بالكسر هنا: إصابة الشيء بما يؤدي إلى تفريق أجزائه المؤتلفة.

والمعنى المراد هنا من هذا المثال التوضيحي: أن «الكَسْرَ» علة الانكسار، فلولا الكسر لبقي الشيء سليماً من الانكسار، فكذلك الحكم الشرعي لولا الناسخ لبقي مُحْكَماً.

قوله: (والفسخ في العقود): معطوف بالواو على قوله: «كالكسر من المكسور».

و«الْفَسْخُ» في اللغة هو: «النَّقْضُ»، يقال: «فَسَخَ الشيءَ يَفْسَخُهُ فَسْخاً» إذا نَقَضَهُ[2].

---

(١) انظر: لسان العرب ٥/ ١٣٩ ـ ١٤٠. (٢) انظر: المرجع السابق ٣/ ٤٣.

لَوْ قَالَ قَائِلٌ: إِنَّ الْكَسْرَ إِمَّا أَنْ يَرِدَ عَلَى مَعْدُومٍ أَوْ مَوْجُودٍ؛ فَالْمَعْدُومُ لَا حَاجَةَ إِلَى إِعْدَامِهِ، وَالْمَوْجُودُ لَا يَنْكَسِرُ لَكَانَ غَيْرَ صَحِيحٍ، لِأَنَّ مَعْنَاهُ ....

و«الْعُقُودُ» جمع «عَقْد»، والعقد في اللغة: «نقيضُ الْحَلِّ»[1].

والمعنى: أنّ العقد إذا طرأ عليه ما يقطع استمرار مدته انفسخ، ولولا ذلك الطارئ لبقي على انعقاده، فكذلك الحكم الشرعي لولا ما طرأ عليه من رَفْع لبقي ثابتاً على حالته الأولى.

قوله: (لو قال قائل): أي على سبيل الفرض.

قوله: (إن الكسر إما أن يرد على معدوم أو موجود): أي أن الكسر لا يخلو من حالين: إما أن يكون وارداً على معدوم، وإما أن يكون وارداً على موجود، والقسمة في العدم والوجود هنا قسمة حاصرة، لأن الشيء إما أن يكون معدوماً وإما أن يكون موجوداً.

قوله: (فالمعدوم لا حاجة إلى إعدامه): الضمير في «إعدامه» يعود إلى «المعدوم». وإنما لم تكن هناك حاجة إلى إعدام المعدوم لأنه منعدم بنفسه، فإعدامه من باب تحصيل الحاصل، وهذا ممتنع.

قوله: (والموجود لا ينكسر): معطوف بالواو على قوله: «فالمعدوم لا حاجة إلى إعدامه».

ومعنى قوله: «والموجود لا ينكسر»، أي: لا يكون قابلاً للانكسار.

قوله: (كان غير صحيح): اسم «كان» هنا مضمر، تقديره: «القول»، أي: «كان القول بأن الموجود لا ينكسر غير صحيح».

قوله: (لأن معناه): هذا تعليل لعدم صحة ذلك القول.

والضمير في «معناه» يعود إلى «الموجود الذي لا ينكسر».

---

(١) انظر: المرجع السابق ٣/٢٩٦.

أَنَّ لَهُ مِنَ اسْتِحْكَامِ الْبُنْيَةِ مَا يَبْقَى لَوْلا الْكَسْرُ، وَنُدْرِكُ تَفْرِقَةً بَيْنَ كَسْرِهِ وَبَيْنَ انْكِسَارِهِ بِنَفْسِهِ ....

قوله: (أن له من استحكام البنية ما يبقى لولا الكسر): الضمير في «له» يعود إلى «الموجود الذي لا ينكسر».

ومعنى «استحكام البنية»: جودة مادتها، وإتقان صناعتها، حتى أصبحت قوية متماسكة.

وتفسير المؤلف رحمه الله تعالى لقولهم: «الموجود لا ينكسر» بأن معناه: «أن له من استحكام البنية ما يبقى لولا الكسر»، ثم الحكم على هذا المعنى بأنه غير صحيح، فيه نظر، فإنهم لو أرادوا بقولهم: «الموجود لا ينكسر» هذا المعنى الذي فسَّره به المؤلف كان قولهم صحيحاً، لأنه منطبق على حقيقة الحكم الشرعي، فإنَّ له من الإتقان ما يؤهله للثبوت والبقاء لولا مجيء الناسخ.

وبناءً على ذلك فإنَّ قولهم: «الموجود لا ينكسر»، محمول على أنَّ له من استحكام البنية ما يجعله ممتنعاً عن الكسر، فهذا المعنى لا وجود له في الواقع الشرعي، إذ الأحكام الشرعية كلها ملك لله تبارك وتعالى وحده يتصرف فيها كما يشاء رَفْعاً وإثباتاً من غير أن يتأبَّى عليه شيء منها، وفي ذلك يقول سبحانه: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴿٣٩﴾﴾ [الرعد: ٣٩].

قوله: (وندرك تفرقة بين كسره وبين انكساره بنفسه): «التفرقة» هنا بمعنى «الْفَرْق»، وهو في اللغة: «خِلَافُ الْجَمْعِ»[(١)].

والضمير في «كسره» يعود إلى «الموجود»، والمراد: أن يقع عليه الكسر بسبب خارج عنه.

والضمير في «انكساره»، وكذلك الضمير في «بنفسه» يعودان أيضاً إلى «الموجود»، والمراد: أن ينكسر من داخله، فيكون كَسْرُهُ ذاتياً من غير سبب خارج عنه.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٠/٢٩٩.

لِتَنَاهِي الْخَلَلِ فِيْهِ، كَمَا نُدْرِكُ تَفْرِقَةً بَيْنَ فَسْخِ الْإِجَارَةِ، وَبَيْنَ زَوَالِ حُكْمِهَا لِانْقِضَاءِ مُدَّتِهَا، ....

قوله: (لتناهي الخلل فيه): «الْخَلَلُ» في اللغة يطلق على معانٍ، والمراد به هنا: «الْفَسَادُ، والْوَهْنُ في الشيء»[1].

والمقصود بتناهي الخلل: بلوغ الخلل نهايته القصوى، وهو كناية عن رداءة الشيء، وشدة ضعفه وهشاشته.

والضمير في «فيه» يعود إلى «الموجود».

والمعنى المراد هنا: أنّ هناك فرقاً كبيراً بين انكسار الموجود بسبب الكسر الواقع عليه من خارجه، وبين انكساره بنفسه من غير أن يقع عليه كسر من خارج ذاته.

ووجه الفرق هنا: أن الأول يدل على قابليته للانكسار بسبب تعرّضه للكسر، مع جودته في نفسه.

والثاني يدل على رداءته في نفسه، لسوء صناعته من جهة، وسوء مادته التي صُنِعَ منها من جهة أخرى.

فكذلك هو الحال بالنسبة للحكم الشرعي، فإننا ندرك غاية الإدراك أنّ رفعه ليس بسبب خلل فيه، فهو مُتْقَنٌ غاية الإتقان، وإنما كان رَفْعُهُ لحكمة أرادها مَنْ شَرَّعَهُ وكَلَّفَ به، وهو الله تبارك وتعالى.

قوله: (كما ندرك تفرقة بين فسخ الإجارة وبين زوال حكمها لانقضاء مدتها): الكاف حرف تشبيه، بمعنى «مثل»، أي: «ومثل ذلك الإدراك ندرك».

و«ما» مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «كإدراكنا تفرقة بين فسخ الإجارة وبين زوال حكمها».

والمراد بفسخ الإجارة هنا: انقطاع مدتها قبل نهايتها، بسبب ما طرأ على العقد من طارئ منع من استمراريته.

---

(١) انظر: المرجع السابق ١١/ ٢١٥.

وَبِهَذَا فَارَقَ التَّخْصِيْصُ النَّسْخَ، فَإِنَّ التَّخْصِيْصَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ أُرِيْدَ بِاللَّفْظِ الْبَعْضُ.

والمراد بانقضاء مدتها: انتهاء مدة العقد بمضي الوقت المتفق عليه بين العاقدين حال التعاقد.

والضميران في «حكمها»، وفي «مدتها» يعودان إلى «الإجارة».

والمعنى المراد هنا: أنَّ هناك فرقاً كبيراً بين انفساخ الإجارة وزوال حكمها لانقضاء مدتها، ووجه الفرق في ذلك: أن الإجارة إذا استمرت إلى نهاية مدتها قيل: ارتفع العقد، وإذا طرأ عليها ما يقطع استمرار مدتها قيل: انفسخ العقد.

فكذلك الحال بالنسبة للحكم الشرعي، فإنّ مدة التكليف به معلومة عند الله تعالى، فإذا انتهت تلك المدة رفعه سبحانه عن عباده، وليس في ذلك ما يقدح في حق الحكم، كما أنّ زوال الإجارة بانتهاء مدتها لا يكون قادحاً في ذاتها.

قوله: (وبهذا): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى قول المؤلف رحمه الله تعالى: «وندرك تفرقة بين كسره وبين انكساره بنفسه لتناهي الخلل فيه، كما ندرك تفرقة بين فسخ الإجارة وبين زوال حكمها لانقضاء مدتها».

والمعنى: «وبهذا الإدراك ندرك تفرقة بين التخصيص والنسخ».

قوله: (فارق التخصيص النسخ): الفعل «فَارَقَ» مشتق من «الْمُفَارَقَة» وهي في اللغة «الْمُبَايَنَةُ»[1].

وعليه يكون معنى: «فارق التخصيص النسخ»، أي: تحقق وجود التَّبَايُنِ بينهما.

قوله: (فإن التخصيص يدل على أنه أريد باللفظ البعض): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، أي: «فإن التخصيص يدل على أن الشأن إرادة

---

(١) انظر: لسان العرب ١٠/ ٣٠٠.

وَأَمَّا الثَّانِي فَإِنَّهُ إِنَّمَا يُرَادُ بِالنَّسْخِ رَفْعُ تَعَلُّقِ الْخِطَابِ بِالْمُكَلَّفِ،

بعض متناول اللفظ»، وهذا هو الفرق بين التخصيص والنسخ.

وإنما احتيج لبيان الفرق بين النسخ والتخصيص لوجود الرابط الكبير بينهما، وهو «الرفع» في كل منهما، إلا أن الرفع في التخصيص لما لم يدخل في الخطاب ابتداءً، إذ المراد بالخطاب العام غير الأفراد المخصوصة منه، وأما الرفع في النسخ فهو لما دخل ابتداءً تحت الخطاب وكان مراداً.

وإذا كان النسخ رفعاً لما أريد دخوله ابتداءً تحت الخطاب، فإنَّ ذلك الرفع غير ممتنع لا لذاته، ولا لغيره، فيكون صحيحاً.

والمعنى المراد هنا: أنه إذا كان «الرفع» قاسماً مشتركاً بين النسخ والتخصيص، وثبت الفرق بينهما من جهة إرادة دخول المرفوع ابتداءً في الخطاب الشرعي وعدم دخوله، وصَحَّ إطلاق الرفع على التخصيص مع كون المخصوص فيه لم يتناوله لفظ الخطاب ابتداءً، فإطلاقه على النسخ أولى بالصحة، لكون المرفوع فيه مما تناوله لفظ الخطاب ابتداءً.

قوله: (وأما الثاني): معطوف بالواو على قوله: «أما الأول».

و«الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «وأما الوجه الثاني».

قوله: (فإنه): الضمير فيه هو ضمير الشأن، والتقدير: «فإنّ الشأن إنما يراد بالنسخ رفع تعلق الخطاب بالمكلف».

قوله: (إنما يراد بالنسخ): الفعل المضارع «يُرَادُ» مبني للمجهول، والمريد هنا هو الشارع.

قوله: (رفع تعلق الخطاب بالمكلف): المراد بالتعلق هنا هو «المتقضى»، أي: مقتضى ما دل عليه الخطاب، وهو التكليف.

والمراد بالخطاب هو الدليل الشرعي الموجب للتكليف بالعبادة.

والمراد بالمكلف مَنْ توافرت فيه شروط التكليف.

كَمَا يَزُولُ تَعَلُّقُهُ بِهِ لِطَرَيَانِ الْعَجْزِ وَالْجُنُونِ، وَيَعُودُ بِعَوْدِ الْقُدْرَةِ وَالْعَقْلِ، وَالْخِطَابُ فِي نَفْسِهِ لَا يَتَغَيَّرُ.

قوله: (**كما يزول تعلقه به لطريان العجز والجنون**): الكاف حرف تشبيه بمعنى: «مثل».

و«ما» مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «كإزالة تعلقه به لطريان العجز والجنون».

والضمير في «تعلقه» يعود إلى «الخطاب».

والضمير في «به» يعود إلى «المكلف».

وقوله: «لطريان» هو من «طَرَأَ على القوم يَطْرَأُ طَرْءاً وطُرُوءاً»، إذا أتاهم من مكان، أو طلع عليهم من بلد آخر، أو خرج عليهم من مكان بعيد فُجَاءَةً، أو أتاهم من غير أن يعلموا، أو خرج عليهم من فَجْوَةٍ[1].

والمراد بطريان العجز والجنون حدوثهما، وهذا الحدوث عارض من عوارض أهلية التكليف.

قوله: (**ويعود بعود القدرة والعقل**): أي: ويعود خطاب التكليف بعود القدرة إلى «العاجز»، وبعود «العقل» إلى المجنون، فيكون كل واحد منهما مكلفاً لقيام شرط التكليف فيهما.

قوله: (**والخطاب في نفسه لا يتغير**): الضمير في «نفسه» يعود إلى «الخطاب».

والمراد بالتغير هنا: التبدُّل والاختلاف.

والمعنى المراد: أن «الرفع» في النسخ ليس متوجهاً إلى ذات الخطاب، وإنما هو متوجه إلى متعلقه، وهو ما اقتضاه من تكليف في حق المكلَّف، فالمرفوع إنما هو مقتضاه وليس ذاته، كما هو الحال بالنسبة للعاجز والمجنون فإنّ المرفوع في حقهما التكليف بمقتضى الخطاب لا

---

(١) انظر: لسان العرب ١/ ١١٤.

وَأَمَّا الثَّالِثُ فَيَنْبَنِيْ عَلَى التَحْسِيْنِ وَالتَّقْبِيحِ فِي الْعَقْلِ، وَهُوَ بَاطِلٌ.

الخطاب نفسه، بدليل أنهما مخاطبان بنفس الخطاب بالتكاليف الشرعية حين يعود العقل للمجنون، وحين تعود القدرة للعاجز، ولو كان المرفوع ذات الخطاب لاحتاجا في إثبات التكليف في حقهما إلى خطاب آخر جديد يقتضي ذلك.

قوله: (وأما الثالث): معطوف بالواو على ما سبقاه من الأول والثاني.

و«الثالث» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «أما الوجه الثالث».

قوله: (فينبني): من البناء، والمراد به هنا: المنشأ والانطلاق، أي: أن هذا القول ناشئ ومنطلق من قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

قوله: (على التحسين والتقبيح في العقل): أي: على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي هي عمدة المعتزلة في بناء مذهبهم[1].

قوله: (وهو باطل): الضمير «هو» يعود إلى «البناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين».

وإنما حكم المؤلف رحمه الله تعالى ببطلانه، لأنه من قبيل تحكيم العقل في الشرع، والعقل لا دخل له في الأحكام الشرعية.

والمعنى المراد هنا: أن الأحكام الشرعية إثباتاً ونفياً لا تنبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وإنما مبناها على تصرُّف الشارع حسب ما اقتضته مشيئته فيها.

---

(١) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ٢٤٧، فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار ص١٣٩، المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص٢٣٤، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٤٨٤، المعتمد ٢/ ٣١٥، الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٤٢، نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص٣٧١، المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى ص٢١، ترجمة أهل السنة على المعتزلة لأبي بكر القاري ورقة (١٠)، الصحائف الإلهية ص٤٦٤ ـ ٤٦٥.

وَقَدْ قِيلَ: «إِنَّ الشَّيْءَ يَكُونُ حَسَناً فِي حَالَةٍ وَقَبِيْحاً فِي أُخْرَى» لَكِنْ لَا يَصِحُّ هَذَا الْعُذْرُ، لِجَوَازِ النَّسْخِ قَبْلَ دُخُولِ الْوَقْتِ، ....

قوله: (وقد قيل): القائل هنا هو المتصدي للرد على المعتزلة في اعتراضهم هذا، وهو أن الرفع يجعل الحسن قبيحاً.

قوله: (إن الشيء يكون حسناً في حالة وقبيحاً في أخرى): هذا هو مقول القول الذي رُدَّ به ذلك الاعتراض، ومفاده: لا يمتنع أن يكون الشيء الواحد منقسماً إلى ما هو حسن، وإلى ما هو قبيح باعتبارين مختلفين، فوجه الحُسْنِ خاص بحالة الأمر به، ووجه القبح خاص بحالة النهي عنه.

وقد التزم بذلك الطوفي رحمه الله تعالى، حيث قال: (حُسْنُ الحكم شرعي، أي: ثابت بالشرع. . .، فيجوز وجوده في وقت دون وقت باعتبار ورود أمر الشرع به ونهيه عنه، فإذن انقلابه قبيحاً ملتزم، أي: فإنْ كان حُسْن الحكم شرعياً كما ذكرنا، فنحن نلتزم جواز انقلابه قبيحاً، إذ معناه على قولنا أن الشرع أمر بهذا الحكم ثم نهى عنه، ولا معنى لحسنه وقبحه عندنا إلا هذا، ولا مجال فيه، فمعنى انقلاب الحسن قبيحاً هو صيرورة المأمور به منهياً عنه لمصلحة)[1].

قوله: (لكن لا يصح هذا العذر): العذر المشار إليه هو الجواب بعدم امتناع كون الشيء حسناً في وقت، وقبيحاً في وقت آخر.

وإنما حكم المؤلف رحمه الله تعالى بعدم صحته، لكونه غير مطرد في جميع المنسوخات.

قوله: (لجواز النسخ قبل دخول الوقت): تعليل لعدم صحة الاعتذار السابق.

وحقيقة النسخ قبل دخول الوقت: أن يأمر الله تبارك وتعالى عباده

(١) شرح مختصر الروضة ٢/ ٢٦٤.

فَيَكُونُ قَدْ نَهَى عَمَّا أَمَرَ بِهِ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ.

وَالرَّابِعُ ....

بعبادة معينة، يؤقتها بوقت معيَّن، ثم ينسخها بعد أن تهيأ الناس لفعلها قبل دخول وقتها.

قوله: (فيكون قد نهى عما أمر به في وقت واحد): أي: «فيكون الله تعالى قد نهى عما أمر به في وقت واحد».

و«ما» في قوله: «عما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المأمور به»، أي: «فيكون قد نهى عن المأمور به».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن «الحكم».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من كون الأمر والنهي قد اجتمعا في وقت واحد بالنسبة للمنسوخ قبل دخول وقته، محل نظر، وذلك أن الأمر والنهي في واقع الحال لم يجتمعا على عين تلك العبادة في وقت واحد، بل في وقتين مختلفين منفصلين، فوقت الأمر ليس هو وقت النهي، فإن الشارع لم يقل في ذات الوقت: «أمرتكم بهذه العبادة، ونهيتكم عنها»، وإنما ورد الأمر بها أولاً في زمن مستقل، وورد النهي عنها في زمن آخر مستقل، فكان زمن ورود الأمر غير زمن ورود النهي.

والأولى في الجواب أن يقال: إن العبادة المنهي عنها بعد الأمر بها لا تكون قبيحة في ذاتها، فهي في ذاتها حسنة، بدليل أن الله تبارك وتعالى أمر بها أولاً، وهو سبحانه لا يأمر إلا بالحسن، وإنما القبح متعلق بمعصية الشارع بفعلها بعد ورود النهي عنها، وذاك خارج عن ذات العبادة.

وعليه فإنّ العبادة حسنة في ذاتها مطلقاً ابتداءً وانتهاءً، في حال الأمر بها وفي حال النهي عنها، فتعود إلى ربها تعالى وهي حسنة، كما نزلت من عنده حسنة.

قوله: (والرابع): معطوف بالواو على الأول، والثاني والثالث.

يَنْبَنِي عَلَى أَنَّ الأَمْرَ مَشْرُوطٌ بِالْإِرَادَةِ، وَهُوَ غَيْرُ صَحِيْحٍ.

و«الرابع» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والوجه الرابع»، أي من وجوه عدم صحة تعريف النسخ بالرفع عند المعتزلة.

قوله: (ينبني على أن الأمر مشروط بالإرادة): أي إرادة الآمر فِعْل المأمور به من المأمور، حيث قالوا في هذا الوجه الاعتراضي: «إن ما أمر به إنْ أراد وجوده، كيف ينهى عنه حتى يصير غير مراد؟».

قوله: (وهو): الضمير هنا يعود إلى«بناء الأمر على اشتراط الإرادة فيه»، وهو ما اتفق عليه رأي المعتزلة(١).

قوله: (غير صحيح): أي لا يصح جَعْلُ الأمر الشرعي مشروطاً بالإرادة، وسبب عدم الصحة هنا وجهان:

الوجه الأول: أنه لا تلازم بين الأمر والإرادة، فالأمر شيء والإرادة شيء آخر، بدليل أن الآمر قد يأمر بما لا يريد من المأمور امتثاله، كما سيأتي إيضاح المؤلف رحمه الله تعالى لذلك في باب الأمر.

الوجه الثاني: لو سُلِّم بأن الأمر مشروط بالإرادة، فإنَّ إرادة الله تبارك وتعالى لم تنفك عن هذا المأمور به لا ابتداءً ولا انتهاءً.

وبيان ذلك: أن الله جل شأنه إذا أمر عباده بما علم سبحانه نَسْخَهُ فيما بعد، فإنه بذلك يكون مريداً له ابتداءً إرادة فِعْلٍ في وقته المعيَّن عنده، ومريداً له انتهاءً إرادة كفٍّ حين يبلغ نهاية مدته، ولا تعارض بين هاتين الإرادتين.

وعليه فإنَّ ما أمر الله تبارك وتعالى به عباده مما شاء نسخه أراد وجوده مدة التكليف به التي علمها سبحانه، وأراد عدمه بعد نهاية تلك المدة.

---

(١) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ٦/٣، شرح الأصول الخمسة ص٤٤٠، المعتمد ١/٥١، وكذلك المغني ١٧/٢٢، ١٠٧، ١٠٨.

وَأَمَّا الْخَامِسُ فَفَاسِدٌ، فَإِنَّهُمْ إِنْ أَرَادُوا أَنَّ اللهَ تَعَالَى أَبَاحَ مَا حَرَّمَ، ....

قوله: (وأما الخامس): معطوف بالواو على ما سبقه من وجوه، وهي الأول، والثاني، والثالث، والرابع.

و«الخامس» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الخامس»، أي: من الوجوه التي لا يصح بها تعريف النسخ بالرفع عند المعتزلة، وهذا الوجه هو الذي قالوا فيه: «إنه يدل على البداء فإنه يدل على أنه بدا له مما حكم به وندم عليه».

قوله: (ففاسد): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «فوجه فاسد»، أي: باطل لا يصح، فلا يلتفت إليه، ولا يعوَّل عليه.

قوله: (فإنهم): الضمير يعود إلى «المعتزلة».

وما سيذكره المؤلف رحمه الله تعالى بعد هذا هو تفصيل لكلامهم بحسب ما يتضمنه ظاهره، لتنزيل الحكم على كل جزئية منه بما يناسبها.

قوله: (إن أرادوا أن الله تعالى أباح ما حرم): أي إنْ أراد المعتزلة من قولهم: «بدا له مما حكم به».

و«ما» في قوله: «ما حرم» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره «المحرَّم»، أي: «إن أرادوا أن الله تعالى أباح المحرم».

ومثال إباحة الله تبارك وتعالى للمحرَّم: إباحته سبحانه للجماع في ليالي رمضان بعد صلاة العشاء إلى طلوع الفجر، وقد كان محرماً في ابتداء الإسلام إلا في فترة قصيرة، وهي من حين الإفطار إلى صلاة العشاء، ودليل نَسْخ التحريم هنا قول الله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧].

قال الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى في تفسير هذه الآية الكريمة: (هذه رخصة من الله تعالى للمسلمين، ورفع لما كان عليه الأمر في ابتداء

وَنَهَى عَمَّا أَمَرَ بِهِ ....

الإسلام، فإنه كان إذا أفطر أحدهم إنما يحل له الأكل والشرب والجماع إلى صلاة العشاء أو ينام قبل ذلك، فمتى نام أو صلى العشاء حرم عليه الطعام والشراب والجماع إلى الليلة القابلة، فوجدوا من ذلك مشقة كبيرة)[1].

قوله: (ونهى عما أمر به): معطوف بالواو على قوله: «إن أرادوا أن الله تعالى أباح ما حرم».

و«ما» في قوله: «عما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المأمور به»، أي: «ونهى عن المأمور به».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» المعبَّر بها هنا عن «الفعل».

ومثال ما نهى الله تبارك وتعالى عنه بعد الأمر به: نَهْيُ المقيم الصحيح عن الإفطار في نهار رمضان، وقد كان الإفطار مأذوناً له فيه قبل ذلك بدلالة قول الله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٨٤].

ثم بعد تحتيم الصيام بقوله سبحانه: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[البقرة: ١٨٥].

كان الإفطار محرماً على المقيم الصحيح، وفي ذلك يقول الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى: (وأما الصحيح المقيم الذي يطيق الصيام فقد كان مخيراً بين الصيام وبين الإطعام، إن شاء صام، وإن شاء أفطر وأطعم عن كل يوم مسكيناً. . .، ثم إن الله عزَّ وجلَّ أنزل الآية الأخرى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ إلى قوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، فأثبت الله صيامه على المقيم الصحيح)[2].

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/ ١٩٢.
(٢) تفسير القرآن العظيم ١/ ١٨٧.

فَهُوَ جَائِزٌ (يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ)، وَلَا تَنَاقُضَ، كَمَا أَبَاحَ الْأَكْلَ لَيْلاً وَحَرَّمَهُ نَهاراً، ....

قوله: (فهو جائز): الضمير «هو» يعود إلى «إباحة المحرم، وتحريم المباح في حق الله تبارك وتعالى».

فذاك جائز في حق الله عزَّ وجلَّ، إذ التشريع خاص به وحده سبحانه، فله أن يحرم ما شاء، كما له أن يبيح ما شاء، إذ له التصرف المطلق في ذلك كله، ولا وجود للبداء في شيء من هذا البتة، فما أثبته جل شأنه فهو بعلم، وما رفعه فهو بعلم.

ويدل على ذلك الآية الكريمة التي استشهد بها المؤلف رحمه الله تعالى، وهي قوله سبحانه: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩].

حيث جعل سبحانه المحو والإثبات تابعين لمشيئته، وما شاءه سبحانه يأتي موافقاً لعلمه، ولا يقع على خلافه البتة.

قوله: (ولا تناقض): «لا» هنا نافية للجنس، و«تناقض» اسمها في محل نصب، وخبرها محذوف، تقديره: «موجود»، أي: «ولا تَنَاقُضَ موجودٌ بين محوه وإثباته تعالى».

وكيف يقع التناقض فيما أثبته سبحانه ورفعه، وقد أحاط بكل شيء علماً؟!.

قوله: (كما أباح الأكل ليلاً وحرمه نهاراً): الكاف حرف تشبيه، بمعنى «مثل»، و«ما» مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «كإباحته الأكل ليلاً، وتحريمه له نهاراً».

والمعنى المراد هنا: أن تحريم الله تبارك وتعالى ما أباحه، أو إباحة ما حرَّمه لا يقتضي التناقض، إذ لم يجتمع الحل والحرمة في عين واحدة من جهة واحدة، فهو بمنزلة إباحته سبحانه الأكل ليلاً وتحريمه له نهاراً في شهر رمضان في عدم التناقض والتضاد، إذ لو كانا متناقضين متضادين لما أمكن للناس العمل بالحكمين معاً.

وَإِنْ أَرَادُوا أَنَّهُ انْكَشَفَ لَهُ مَا لَمْ يَكُنْ عَالِماً بِهِ فَلَا يَلْزَمُ مِنَ النَّسْخِ، فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى يَعْلَمُ أَنَّهُ يَأْمُرُهُمْ بِأَمْرٍ مُطْلَقٍ ....

وإذا انتفى التناقض بين المثبت والمرفوع من الأحكام انتفى وجود البداء.

قوله: (وإن أرادوا أنه انكشف له ما لم يكن عالماً به): أي: «وإن أراد المعتزلة من قولهم: إن الرفع يدل على البداء».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الله جل جلاله».

والفعل «انكشف» مشتق من «الْكَشْفِ»، وهو في اللغة: «الْإِظْهَارُ»[1].

والضمير في «له» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

و«ما» في قوله: «ما لم» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن «الشيء»، أو «عدم صلاحية الحكم».

ومعنى: «انكشف له ما لم يكن عالماً به»، أي: ظهر لله تبارك وتعالى بعد تطبيق الناس للحكم ما كان خافياً عليه من قبل التطبيق، حيث اتضح له عدم صلاحية ذلك الحكم للاستمرار فرفعه عنهم، تعالى الله تبارك وتعالى عن ذلك علواً كبيراً.

قوله: (فلا يلزم من النسخ): أي ما فهمه المعتزلة من كون الرفع يفضي إلى «البداء» لا يلزم من النسخ، إذ لا تلازم بين النسخ والبداء، فالنسخ شيء، والبداء شيء آخر مغاير له.

قوله: (فإن الله تعالى يعلم أنه يأمرهم بأمر مطلق): جملة تعليلية لعدم التلازم بين النسخ والبداء.

والضمير في «أنه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

---

(١) انظر: لسان العرب ٩/ ٣٠٠.

وَيُدِيْمُ عَلَيْهِمُ التَّكْلِيْفَ إِلَى وَقْتٍ مَعْلُومٍ يَقْطَعُ فِيْهِ التَّكْلِيْفَ بِالنَّسْخِ.

فَإِنْ قِيْلَ: فَهُمْ مَأْمُورُنَ بِهِ فِي عِلْمِ اللهِ تَعَالَى إِلَى وَقْتِ النَّسْخِ، أَوْ أَبَداً؟ ....

والضمير في «يأمرهم» يعود إلى «المكلَّفين».

والمراد بالأمر المطلق هنا: هو المجرد عن قيد التوقيت بمدة معلومة لدى المكلف، بحيث يظن دوامه واستمراره.

قوله: (**ويديم عليهم التكليف إلى وقت معلوم يقطع فيه التكليف بالنسخ**): الضمير في «عليهم» يعود إلى «المكلَّفين».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الوقت المعلوم».

والمعنى: يجعل الله تبارك وتعالى التكليف بالعبادة مستمراً حتى مجيء الوقت المعلوم عنده سبحانه، ثم يرفعه عنهم بالنسخ، وبذلك يكون نسخه قطعاً لاستمرار العمل بالعبادة.

وخلاصة الجواب عن الوجه الخامس: أن ما ذكره المعتزلة من لزوم البداء في الرفع لا يخلو: إما أن يراد به تبديل الحكم من حل إلى حرمة أو العكس، وإما أن يراد به ظهور ما كان خافياً على الله تعالى وقت التكليف بالمأمور به.

فإنْ كان المراد الأول فلا مانع منه، إذ لا تناقض فيه، وإن أرادوا الثاني فذاك ممتنع في حق الله جل شأنه، فإن سبحانه قد علم مسبقاً أن هذا المأمور به مخصوص بوقت محدود ثم يرفعه عن عباده، بحيث يكونون في حل من عهدته.

قوله: (**فإن قيل**): هذه صيغة اعتراض، والقائل هم المعتزلة الذين أنكروا تعريف النسخ بالرفع.

قوله: (**فهم مأمورون به في علم الله تعالى إلى وقت النسخ أو أبداً؟**): الأسلوب هنا أسلوب استفهام قد حُذفت أداته، والتقدير: «أفهم مأمورون؟».

إِنْ قُلْتُمْ: «إِلَى وَقْتِ النَّسْخِ» فَهُوَ بَيَانُ مُدَّةِ الْعِبَادَةِ، وَإِنْ قُلْتُمْ: «أَبَداً» فَقَدْ تَغَيَّرَ عِلْمُهُ وَمَعْلُومُهُ.

والمراد بالمأمورين هنا: المكلَّفون بالخطاب الشرعي، وإليهم يعود الضمير في قوله: «فَهُمْ»، والآمر لهم هو الله تبارك وتعالى.

والضمير في «به» يعود إلى «المأمور به» الذي هو محل التكليف وهو الفعل.

والمعنى المراد من هذا التساؤل: هل المنسوخ تعلَّق به عِلْمُ الله تبارك وتعالى إلى مدة النسخ التي علمها سبحانه، أو كان ذلك التعلق أبدياً من غير انقطاع؟.

قوله: (إن قلتم: إلى وقت النسخ، فهو بيان مدة العبادة): المخاطَب بلفظ «قلتم» هم الذين حدُّوا النسخ بالرفع.

والضمير «فهو» يعود إلى «الرفع»، فيكون هذا الرفع كاشفاً عن أن تلك العبادة مخصوصة بهذه المدة الزمنية.

قوله: (وإن قلتم: أبداً، فقد تغير علمه ومعلومه): المخاطَب بلفظ «قلتم» هنا هم الذين حدوا النسخ بالرفع.

والضميران في «علمه»، وفي «معلومه» يعودان إلى «الله» جل جلاله.

والمراد بالعلم هنا: ما سبق في اللوح المحفوظ.

والمراد بالمعلوم هنا: الفعل الذي تعلق به التكليف بالنسبة للعباد.

ووجه تغيُّر العلم هنا: أن مقتضاه ابتداءً كان ديمومة الفعل إلى قيام الساعة من غير انقطاع، فتحول إلى اقتضاء محدوديته بزمن معين، وبذلك كان ما علمه تعالى انتهاءً يخالف ما علمه ابتداءً، وهذا تغير في العلم السابق.

ووجه تغيُّر المعلوم هنا: هو تَحَوُّلُهُ من كونه دائماً، بحيث يكون مستغرقاً جميع أجزاء الزمان حتى نهاية الدنيا، إلى كونه مؤقتاً، بحيث يكون خاصّاً بمدة زمنية محدودة.

ووجه البداء في هذين التَّغَيُّرَيْن: مجيء المعلوم مخالفاً للعلم

قُلْنَا: بَلْ هُمْ مَأْمُورُونَ فِي عِلْمِهِ إِلَى وَقْتِ النَّسْخِ الَّذِي هُوَ قَطْعٌ لِلْحُكْمِ الْمُطْلَقِ ....

السابق، وتَبَدُّل العلم من حالة سابقة إلى حالة لاحقة.

وحيث إن هذا وَصْفٌ لا يليق بالله تبارك وتعالى فقد وجب تنزيهه عنه، ولا سبيل إلى تنزيهه سبحانه عن هذا الوصف إلا بالقول بأنه لا يصح تعريف النسخ بالرفع.

ومفاد هذا الاعتراض: أنكم حينما حَدَّدْتُم النسخ بالرفع، فإن حالكم في المأمور به لا يخلو: إما أن تقولوا: بأن التكليف به توقيتي، وإما أن تقولوا: بأن التكليف به أبدي.

فإنْ قلتم: التكليف به توقيتي، كان الرفع بياناً لمدة العبادة، فهو من قبيل التخصيص الزمني، إذ التخصيص كما يكون في الأشخاص يكون أيضاً في الأزمان.

وإن قلتم: التكليف به أبدي، لزم من رفعه تَغَيُّرُ العلم والمعلوم في حق الله تبارك وتعالى، فيكون بداءً.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق الذي اعترض به المعتزلة على تعريف النسخ بالرفع.

قوله: (بل هم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ): «بل» تفيد الإضراب عن كلام سابق، تقديره: «ليسوا مأمورين به أبداً، بل هم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ».

والضمير «هم» يعود إلى «المكلفين».

والضمير في «علمه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والمراد بوقت النسخ: نهاية المدة التي جعلها الله سبحانه وتعالى غاية لانتهاء العمل بالمأمور به.

قوله: (الذي هو قطع للحكم المطلق): الاسم الموصول «الذي» صفة لوقت النسخ.

الَّذِي لَوْلَاهُ لَدَامَ الْحُكْمُ، كَمَا يَعْلَمُ اللهُ الْبَيْعَ الْمُطْلَقَ مُفِيْداً لِحُكْمِهِ إِلَى أَنْ يَنْقَطِعَ بِالْفَسْخِ، ....

والضمير «هو» يعود إلى «وقت النسخ».

و«المطلق» صفة للحكم.

والمراد بالحكم المطلق: هو الذي لم يقيد بمدة زمنية معينة، بحيث تكون معلومة للمكلف ابتداءً.

قوله: (الذي لولاه لدام الحكم): الاسم الموصول «الذي» صفة ثانية لوقت النسخ القاطع لاستمرار الحكم.

والضمير في «لولاه» يعود إلى «قطع الحكم بالنسخ».

والفعل «دام» مشتق من «الدَّوْم»، أو «الدَّوَامِ»، أو «الدَّيْمُومَةِ» وكلها في اللغة تعني «المواظبة على الأمر»[1].

والمراد بالدوام هنا: استمرار الحكم من غير انقطاع.

والمعنى المقصود هنا: أن ما علم الله تعالى نسخه من الأحكام فقد جعل التكليف به مختصاً بالمدة التي عينها سبحانه عنده لتطبيقه والعمل به، ثم يقطعه عنهم بالنسخ.

قوله: (كما يعلم الله البيع المطلق مفيداً لحكمه إلى أن ينقطع بالفسخ): الكاف حرف تشبيه، و«ما» مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «كعلم الله البيع المطلق مفيداً لحكمه».

و«المطلق» هنا صفة للبيع.

والمراد بالبيع المطلق: هو الذي ظاهره السلامة من العيوب، إذ هذا البيع هو المحكوم له بالديمومة والاستمرار، فيكون مطلقاً عن قيد الانقطاع.

وقوله: «مفيداً» مفعول به ثانٍ للفعل «يعلم».

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/٢١٣.

وَلَا يَعْلَمُهُ فِي نَفْسِهِ قَاصِراً، وَيَعْلَمُ أَنَّ الْفَسْخَ سَيَكُونُ، فَيَنْقَطِعُ الْحُكْمُ بِهِ

والضمير في «لحكمه» يعود إلى «البيع المطلق».

ومعنى كون البيع المطلق مفيداً لحكمه: أي تُرَتَّبُ الآثار على ذلك البيع من لزوم العقد، وحصول الملك، وبذلك يكون البيع صحيحاً.

وقوله: «إلى أن ينقطع بالفسخ» أي: يستمر ذلك البيع في ترتب الآثار عليه حتى يظهر فيه عيب قادح، فينقطع استمراره بفسخ العقد فيه.

قوله: (ولا يعلمه في نفسه قاصراً): معطوف بالواو على قوله: «كما يعلم الله البيع المطلق مفيداً لحكمه».

والضمير «الهاء» في «ولا يعلمه» يعود إلى «البيع»، والعالم بذلك هو الله تبارك وتعالى.

والضمير في «نفسه» يعود أيضاً إلى «البيع».

و«القاصر» اسم فاعل من «القصور» وهو في اللغة بمعنى: «الْعَجْزُ عن بلوغ الشيء»(١).

والبيع القاصر هو الذي قعدت به أسبابه عن بلوغ درجة الصحة.

والمعنى المراد هنا: أن انفساخ هذا البيع ليس لقصوره في ذاته، وإنما لأمر خارج عن الذات، وهو العيب الذي طرأ عليه.

قوله: (ويعلم أن الفسخ سيكون): معطوف بالواو على قوله: «كما يعلم الله البيع المطلق مفيداً لحكمه».

والمعنى «ويعلم الله تعالى أن الفسخ في البيع سيكون».

أي: أن الفسخ سيكون للبيع المطلق بعد أن يطرأ عليه العيب المقتضي لذلك الفسخ.

قوله: (فينقطع الحكم به): الضمير في «به» يعود إلى «الفسخ».

والمراد بالحكم هنا: هو ترتُّب الآثار على البيع من لزوم العقد،

---

(١) انظر: لسان العرب ٥/ ٩٧.

لَا لِقُصُورِهِ فِي نَفْسِهِ.

فَإِنْ قِيلَ: فَمَا الْفَرْقُ بَيْنَ النَّسْخِ والتَّخْصِيْصِ؟ ....

وحصول الملك للمبيع، فهذه الآثار التي هي الحكم الشرعي للبيع الصحيح ترتفع بسبب حصول العيب في العين المشتراة والذي يكون سبباً في انفساخ البيع، فينقطع بذلك استمرار الإلزام به.

قوله: (لا لقصوره في نفسه): «لا» هنا نافية، وهي مفيدة للعطف، إذ تقدير الكلام: «فينقطع الحكم بالفسخ، ولا ينقطع لقصوره في نفسه».

والضميران في «لقصوره»، وفي «نفسه» يعودان إلى «البيع الذي فُسخ بسبب ما طرأ عليه مما قطع استمرار العقد فيه».

ومفاد هذا الجواب: أن الحكم المطلق المجرد عن التوقيت بزمن معلوم يقتضي استمرار العمل به، مع علم الله تبارك وتعالى بأن هذا الاستمرار سينقطع بنهاية مدته التي أرادها الله جل شأنه له.

وانقطاع استمرار العمل به ليس لقصور فيه راجع إلى ذاته، بل لأمر خارج عنه، وهو انتهاء مدته التي جعله الله تبارك وتعالى مختصاً بها.

شأنه في ذلك شأن البيع المطلق الذي علم الله تعالى أنه سينقطع بالفسخ، فإنّ أحكامه تترتب عليه إلى مدة انقطاعه، ولا يدل ذلك على قصوره في نفسه، بل لأمر طارئ عليه من خارجه.

فكما أن البيع لولا الفسخ لاستمر العقد فيه على حاله من غير انقطاع، فكذلك الحكم الشرعي لولا النسخ لاستمر العمل به على منواله من غير اندفاع.

قوله: (فإن قيل: فما الفرق بين النسخ والتخصيص؟): سؤال يُرادُ به تهيئة الذهن إلى استيعاب الفروق بينهما.

وذِكْرُ الفروق هنا بين النسخ والتخصيص إنما هو بحسب منهج المتأخرين، أما المتقدمون فالظاهر من كلامهم أن النسخ عندهم أعم من جهة الإطلاق مما هو عند المتأخرين، فهم يطلقون على تقييد المطلق

قُلْنَا: هُمَا مُشْتَرِكَانِ مِنْ حَيْثُ إِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ يُوجِبُ اخْتِصَاصَ بَعْضِ مُتَنَاوَلِ اللَّفْظِ، ....

نسخاً، ويطلقون على تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً، ويطلقون على بيان المجمل نسخاً، ويطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً[١].

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (وفَصْلُ الخطاب أنّ لفظ النسخ مجمل، فالسلف كانوا يستعملونه فيما يُظَنُّ دلالة الآية عليه من عموم، أو إطلاق، أو غير ذلك)[٢].

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى: (... وإن كان نسخاً بالمعنى العام الذي يسميه السلف نسخاً، وهو رَفْعُ الظاهر بتخصيص، أو تقييد، أو شرط، أو مانع، فهذا كثير من السلف يسميه نسخاً، حتى سمَّى الاستثناء نسخاً)[٣].

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا التساؤل.

قوله: (**هما مشتركان من حيث إن كل واحد يوجب اختصاص بعض متناول اللفظ**): ضمير التثنية «هما» يعود إلى «النسخ» و«التخصيص».

وقوله: «مشتركان» من «المشاركة» وهي في اللغة بمعنى «الْمُخَالَطَة»[٤].

والمراد بالاشتراك هنا: الاتفاق في المعنى العام، وهو «الاختصاص ببعض متناول اللفظ».

والمراد باختصاص بعض متناول اللفظ: هو التخصيص الزمني بالنسبة للنسخ، والشخصي بالنسبة للتخصيص.

أما بالنسبة للنسخ فإن الأمر بالتكليف إذا ورد مطلقاً اقتضى عمومه

---

(١) انظر: الموافقات للشاطبي ٣/١٠٨. (٢) مجموع الفتاوى ١٤/١٠١.
(٣) إعلام الموقعين ٢/٣١٦. (٤) انظر: لسان العرب ١٠/٤٤٨.

مُفْتَرِقَانِ مِنْ حَيْثُ إِنَّ التَّخْصِيْصَ بَيَانُ أَنَّ الْمَخْصُوصَ غَيْرُ مُرَادٍ بِاللَّفْظِ، وَالنَّسْخَ يُخْرِجُ مَا أُرِيْدَ بِاللَّفْظِ الدَّلَالَةُ عَلَيْهِ، ....

في جميع الأزمنة، فإذا جاء الناسخ دل على أن ذلك التكليف لم يُرَدْ به عموم الزمان، بل خصوص هذه المدة.

وكذلك اللفظ إذا ورد عاماً، دل العموم فيه على استغراقه لجميع الأفراد الذين يصدق عليهم تناول اللفظ العام لهم، فإذا جاء المخصِّص، دل على أن المخرجين بالتخصيص غير مرادين بلفظ العام، وإنما المراد به هم مَنْ عداهم ممن لم يخرجوا عن دائرة العموم.

قوله: (مفترقان): خبر لمبتدأ محذوف دل عليه المذكور، تقديره: «هما مفترقان».

والمراد بالمفترقَيْنِ هنا: النسخ والتخصيص، وافتراقهما هو الاختلاف بينهما.

قوله: (من حيث إن التخصيص بيان أن المخصوص غير مراد باللفظ): أي أن التخصيص يدل على أن المخصوص لم يكن مراداً ابتداءً للمتكلم باللفظ العام، وذلك كما في قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ۝٣﴾ [العصر: ١ ـ ٣].

فهؤلاء الأصناف الأربعة المستثنون من لفظ العام لم يكونوا مرادين بوصف الخسارة عند ابتداء الخطاب، وإنما المراد به ابتداءً سواهم.

قوله: (والنسخ يخرج ما أريد باللفظ الدلالة عليه): «ما» في قوله: «ما أريد» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المراد»، أي: «والنسخ يخرج المراد باللفظ الدلالة عليه».

والفعل «أريد» مبني للمجهول، ونائب فاعله هو «الدلالة»، والمريد هو الشارع.

والمراد باللفظ هنا: هو الخطاب الشرعي.

كَقَوْلِهِ: «صُمْ أَبَداً» يَجُوزُ نَسْخُ مَا أُرِيْدَ بِاللَّفْظِ فِي بَعْضِ الْأَزْمِنَةِ.

وَكَذَلِكَ افْتَرَقَا ....

و«الدلالة» تنطق بفتح الدال وكسرها، والفتح أعلى، و«الدلالة» في اللغة هي «ما يُسْتَدَلُّ له على الشيء»[1].

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» المعبَّر بها هنا عن «الحكم».

والمعنى المراد هنا: أنَّ الحكم المنسوخ كان مراداً ابتداءً للشارع إلى الوقت الذي علم الله تبارك وتعالى انتهاء العمل به فيه، ومما يدل على أنه كان مراداً للشارع تكليف العباد به.

قوله: (كقوله: «صم أبداً» يجوز نسخ ما أريد باللفظ في بعض الأزمنة): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، أي: «مثل قوله».

والضمير في «قوله» يعود إلى «الشارع».

و«ما» في قوله: «ما أريد» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المراد»، أي: «يجوز نسخ المراد باللفظ».

والمعنى: إذا قال الشارع: «صم أبداً»، دل هذا الأمر بقرينة الأبدية على عموم الصيام لجميع الأزمنة، فما من زمن من الأزمان إلا وهو مراد بإيقاع الصيام فيه، فإذا جاء الناسخ دل على اختصاص ذلك الأمر بهذه المدة فقط، وتخرج بقية الأزمنة من التكليف بإيقاع الصوم فيها مع أنها كانت داخلة ابتداءً في الخطاب بالأمر التكليفي.

ومفاد هذا الفرق: أن التخصيص إخراج ما لم يكن مراداً للمتكلم ابتداءً، والنسخ إخراج ما أريد باللفظ دخوله ابتداءً.

قوله: (وكذلك افترقا): الكاف للتشبيه، بمعنى: «مثل»، أي: «ومثل ذلك».

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/٢٤٨ ـ ٢٤٩.

فِي وُجُوهٍ سِتَّةٍ، **أَحَدُهَا**: أَنَّ النسْخَ يُشْتَرَطُ تَرَاخِيْهِ، وَالتَّخْصِيْصَ يَجُوزُ اقْتِرَانُهُ.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الفارق السابق بين النسخ والتخصيص».

والمعنى المراد: ومثل ذلك الفارق بين النسخ والتخصيص فروق ستة، لتكون المحصلة سبعة فروق بينهما.

وضمير التثنية في قوله: «افترقا» يعود إلى «النسخ» و«التخصيص».

قوله: (في وجوه ستة): أي بالإضافة إلى الفارق السابق.

قوله: (أحدها): الضمير يعود إلى «الوجوه الستة» في الفرق بين النسخ والتخصيص.

قوله: (أن النسخ يشترط تراخيه): الضمير في «تراخيه» يعود إلى «النسخ».

و«التراخي» هنا بمعنى التأخر، أي: أن يكون الناسخ متأخراً في الورود عن المنسوخ، فإذا كان مقترناً به لم يكن نسخاً، بل تخصيصاً.

قوله: (والتخصيص يجوز اقترانه): الضمير في «اقترانه» يعود إلى «التخصيص».

و«الاقتران» من «المقارنة»، وهي: «المصاحبة».

والمعنى: يجوز في التخصيص اقتران المخصِّص بالمخصَّص، كما يجوز تراخيه عنه أيضاً.

فمثال اقترانهما: قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

فهو سبحانه أوجب الحج على جميع الناس، وبيَّن في الخطاب نفسه أن هذا الإيجاب إنما هو على المستطيع فقط، فيُفهم منه أن غير المستطيع يسقط عنه وجوب الحج، فيكون مخصوصاً من العموم.

ومثال تراخيهما: قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١].

وَالثَّانِي: أَنَّ النَّسْخَ يَدْخُلُ فِي الْأَمْرِ بِمَأْمُورٍ وَاحِدٍ، بِخِلَافِ التَّخْصِيْصِ.

فهو نهي عام عن نكاح كل مشركة، بما في ذلك نساء أهل الكتاب، ثم جاء قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ﴾ [المائدة: ٥].

فكان مقتضى هذه الآية الكريمة حل نكاح نساء أهل الكتاب، فدل ذلك على أنهن مخصوصات من عموم النهي في الآية الكريمة السابقة.

قوله: (والثاني): معطوف بالواو على قوله: «أحدها».

و«الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الثاني»، أي من وجوه الفرق بين النسخ والتخصيص.

قوله: (إن النسخ يدخل في الأمر بمأمور واحد): المراد بالمأمور الواحد هنا هو الفعل الواحد.

والمعنى: أن الأمر الذي دخله النسخ كان متناولاً لفعل واحد، وذلك كالأمر باستقبال بيت المقدس الذي نُسخ باستقبال المسجد الحرام، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤].

فإنّ المنسوخ هنا فعل واحد، وهو استقبال بيت المقدس(١).

قوله: (بخلاف التخصيص): أي أن حال النسخ يخالف حال التخصيص، فإذا كان النسخ يدخل في الأمر المتناول لفعل واحد، فإن التخصيص لا يدخل إلا في الأمر المتناول لمتعدد، وذلك أن التخصيص لا يكون في الواحد، بل يكون فيما له شمول وعموم، ليخرج من ذلك العموم بعض الأفراد بحيث يكونون مستثنين من حكم العام، كما أخرج الله تعالى

---

(١) انظر: نزهة الخاطر ١/١٩٨.

الثَّالِثُ: أَنَّ النَّسْخَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِخِطَابٍ، وَالتَّخْصِيْصَ يَجُوزُ بِأَدِلَّةِ الْعَقْلِ وَالْقَرَائِنِ.

الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر من لفظ الخسارة العام الوارد في سورة العصر.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الثالث من وجوه الفرق بين النسخ والتخصيص».

قوله: (النسخ لا يكون إلا بخطاب): المقصود بالخطاب هنا هو الدليل الشرعي الوارد في كتاب الله تبارك وتعالى، أو في سنة رسوله ﷺ، فلا يثبت النسخ بغير هذا الخطاب، فلا يُنسخ بالإجماع، ولا بالقياس، ولا بغيرهما من الأدلة، وذلك أن الحكم الشرعي خاص بالشارع، فلا يملك أحد التصرف فيه بنفي أو إثبات سواه.

قوله: (والتخصيص يجوز بأدلة العقل والقرائن): أي أن التخصيص كما يجوز بخطاب الشارع، فهو كذلك يجوز بالأدلة الصالحة للتخصيص كالحس، والعقل، والإجماع، والقياس، والعرف، والقرائن المحتفة باللفظ.

فمثال التخصيص بالحس قول الله تعالى في شأن بلقيس ملكة سبأ: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣].

فإنَّ المتتبع لأقطار الدنيا قد يشاهد بالحس بعض الأشياء التي لم تُؤْتَها بلقيس.

ومثال التخصيص بالعقل قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].

حيث دل العقل على أن الله جل شأنه ليس مخلوقاً.

ومثال التخصيص بالإجماع قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۝٦﴾ [المؤمنون: ٥ ـ ٦].

....

حيث أجمع المسلمون على أن هذه الآية الكريمة مخصوصة بقوله تعالى: ﴿وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَاعَةِ﴾ [النساء: ٢٣].

وعليه فإن الأخت من الرضاعة لا تحل بملك اليمين.

ومثال التخصيص بالقياس قول الله تعالى في الإماء الزانيات: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَاتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥].

حيث قيس عليهن العبيد في تنصيف الحد، وبذلك يكون العبد مخصوصاً من عموم الجلد مائة الثابت في قوله سبحانه: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]،

والمخصِّص له هنا قياسه على الأَمَة.

ومثال التخصيص بالعرف: ما ذكره بعض الفقهاء بأن «مَنْ حلف ألا يأكل اللحم، فإنه لا يحنث بأكل السمك»، وإلى ذلك ذهب الإمامان أبو حنيفة والشافعي(١).

فإن اللحم لفظ عام، والسمك داخل في عمومه، لأن الله تعالى سماه لحماً، كما في قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [النحل: ١٤].

وإنما أُخرج السمك من عموم اللحم بالعرف الاستعمالي الذي تواضع عليه الناس فيما بينهم.

ومثال التخصيص بالقرائن المحتفة باللفظ: قول النبي ﷺ: (الطعام بالطعام مثلاً بمثل)(٢).

فإنّ لفظ «الطعام» هنا لفظ عام، وقد خَصَّهُ بعض أهل العلم

---

(١) انظر: الهداية ٢/ ٣٦٤، مغني المحتاج ٤/ ٣٣٦، المغني ١٣/ ٦٠٢.

(٢) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه من حديث الصحابي الجليل معمر بن عبد الله رضي الله تعالى عنه، في كتاب «البيوع»، باب: «الربا». (انظر: صحيح الإمام مسلم بشرح النووي ١١/ ٢٠).

وَالرَّابِعُ: أَنَّ النَّسْخَ لَا يَدْخُلُ فِي الْأَخْبارِ، وَالتَّخْصِيْصَ بِخِلاَفِهِ.

بالشعير، لوجود قرينة لفظية، وهي قول الصحابي الجليل مَعْمَرِ بن عبد الله رضي الله تعالى عنه بعد روايته للحديث السابق: (وكان طعامنا يومئذ الشعير)(١).

وبذلك يكون التخصيص أوسع باباً من النسخ(٢).

قوله: (**والرابع**): معطوف بالواو على الأول، والثاني، والثالث من وجوه الفرق بين النسخ والتخصيص.

و«الرابع» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والوجه الرابع».

قوله: (**النسخ لا يدخل في الأخبار**): المراد بالأخبار هنا: ما أخبر الله تبارك وتعالى به في كتابه، وما أخبر به رسوله ﷺ في سنته مما لا يتعلق بباب الأوامر والنواهي.

فهذه الأخبار صادرة ممن لا يكذب في خبره أبداً ولا يتناقض، كما قال سبحانه: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧].

وكما قال سبحانه: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢].

ولو دخل النسخ أخباره سبحانه وتعالى، أو أخبار رسوله ﷺ لأحال صدقها كذباً، وذلك ممتنع في حق الله جل شأنه، وفي حق النبي ﷺ.

قوله: (**والتخصيص بخلافه**): الضمير في «بخلافه» يعود إلى «النسخ».

والمعنى: أن حال التخصيص يخالف حال النسخ، فإذا كان النسخ لا يدخل في الأخبار، فإن التخصيص يدخل فيها، إذ لا يلزم من دخوله فيها إحالة الصدق كذباً، وذلك لما تقرر سابقاً من أنَّ الخاص غير مراد بلفظ العام ابتداءً.

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في كتاب «البيوع»، باب: «الربا». (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١١/ ٢٠).

(٢) انظر: مذكرة الشنقيطي ص٢٦٣ ـ ٢٦٥.

وَالْخَامِسُ: أَنَّ النَّسْخَ لَا تَبْقَى مَعَهُ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى مَا تَحْتَهُ، وَالتَّخْصِيْصَ لَا يَنْتَفِي مَعَهُ ذَلِكَ.

قوله: (والخامس): معطوف بالواو على الأول، والثاني، والثالث، والرابع من وجوه الفرق بين النسخ والتخصيص.

و«الخامس» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والوجه الخامس».

قوله: (النسخ لا تبقى معه دلالة اللفظ على ما تحته): الضمير في «معه» يعود إلى «النسخ».

و«ما» في قوله: «ما تحته» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «تحته» يعود إلى «النسخ».

والمعنى المراد هنا: أن الحكم إذا دخله النسخ دل النسخ على إلغاء ذلك الحكم عن جميع مَنْ كان متناولاً لهم، بحيث لا يبقى فرد واحد مكلَّفاً به، فحين نسخ الله تبارك وتعالى وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ لم يبق شخص واحد يجب عليه بعينه تقديم تلك الصدقة، بل كان النسخ مسقطاً وجوب ذلك عن عموم الأمة.

قوله: (والتخصيص لا ينتفي معه ذلك): الضمير في «معه» يعود إلى «التخصيص».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إبقاء دلالة اللفظ على ما تحته».

والمعنى المراد هنا: أن اللفظ العام إذا خُصَّ منه بعض الأفراد، كان لفظ التخصيص دالًّا على تناول أفراد الخصوص بأعيانهم دون سائر أفراد العموم، كما سبق التمثيل به من تحريم نكاح عموم المشركات في قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١].

ثم إباحة نكاح نساء أهل الكتاب بالتخصيص، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥].

فإن هذا التخصيص متناول فقط لأفراد الخصوص، بحيث يجعل الحل مقصوراً عليهم دون سائر أفراد العموم السابق فإنهم باقون على أصل التحريم.

وَالسَّادِسُ: أَنَّ النَّسْخَ فِي الْمَقْطُوعِ بِهِ لَا يَجُوزُ إِلَّا بِمِثْلِهِ، وَالتَّخْصِيْصَ فِيْهِ جَائِزٌ بِالْقِيَاسِ، وَخَبَرِ الْوَاحِدِ، وَسَائِرِ الْأَدِلَّةِ.

قوله: (والسادس): معطوف بالواو على ما سبقه من الوجوه الخمسة للفرق بين النسخ والتخصيص.

و«السادس» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والوجه السادس».

قوله: (النسخ في المقطوع به لا يجوز إلا بمثله): الضمير في «بمثله» يعود إلى «المقطوع به».

والمراد بالمقطوع به هنا: القرآن الكريم، ومتواتر السنة.

والمعنى: أن الحكم إذا ثبت بدليل قطعي كالقرآن الكريم، أو متواتر السنة فإنه يجوز نسخه بقطعي مثله، ولا يجوز نسخه بخبر الواحد لأنه لا يفيد القطع، بل يفيد الظن.

قوله: (والتخصيص فيه جائز بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة): الضمير في «فيه» يعود إلى «المقطوع به».

والمعنى المراد هنا: أن المقطوع به من الأدلة يجوز تخصيصه بالظني، كخبر الواحد، والقياس، وسائر الأدلة المخصِّصة، سواء أكانت قطعية كالإجماع، أم ظنية كالعرف، والقرائن.

ومثال تخصيص القطعي بالظني: قول الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ [النساء: ١١].

فهذا نص قطعي لوروده في القرآن الكريم، وقد خُصَّ بقول النبي ﷺ: (لا نورث ما تركنا صدقة)[١].

وهذا الحديث ظني لأنه خبر آحاد.

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه من حديث الصحابي الجليل أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه. (انظر: صحيح البخاري، كتاب «الفرائض»، باب «قول النبي ﷺ: «لا نورث، ما تركنا صدقة» ٨/ ٣).

فهرس موضوعات الجزء الأول

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

فتح الولي الناصر

بشرح

روضة الناظر

تأليف

أ.د. علي بن سعد بن صالح الضويحي

عضو هيئة كبار العلماء سابقاً

أستاذ أصول الفقه بكلية الشريعة بالإحساء

الجزء الثاني

دار ابن الجوزي

بسم الله الرحمن الرحيم

فتح الولي الناصر

بشرح

روضة الناظر





دار ابن الجوزي

للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية: الدمام - طريق الملك فهد - ت: ٨٤٢٨١٤٦ - ٨٤٦٧٥٩٣، ص ب: ٢٩٨٢ - الرمز البريدي: ٣١٤٦١ - فاكس: ٨٤١٢١٠٠ - الرياض - تلفاكس: ٢١٠٧٢٢٨ - جوّال: ٠٥٠٣٨٥٧٩٨٨ الإحساء - ت: ٥٨٨٣١٢٢ - جدة - ت: ٦٣٤١٩٧٣ - ٦٨١٣٧٠٦ - بيروت - هاتف: ٨٦٩٦٠٠/٠٣ - فاكس: ٦٤١٨٠١/٠١ - القاهرة - ج.م.ع - محمول: ٠١٠٦٨٢٣٧٨٣ - تلفاكس: ٠٢٤٤٣٤٤٩٧٠

البريد الإلكتروني: aljawzi@hotmail.com - www.aljawzi.com

(فصل)

وَقَدْ أَنْكَرَ قَوْمٌ النَّسْخَ، وَهُوَ فَاسِدٌ، لِأَنَّ النَّسْخَ جَائِزٌ عَقْلاً، وَقَدْ قَامَ دَلِيْلُهُ شَرْعاً.

قوله: (**وقد أنكر قوم النسخ**): المراد بالقوم هنا: أبو مسلم الأصفهاني من المسلمين، وطائفتا الشمعونية والعنانية من اليهود.

والإنكار هنا إما أن يكون مطلقاً من الناحيتين العقلية والشرعية كما ذهب إلى ذلك الشمعونية.

وإما أن يكون من الناحية الشرعية فقط، كما ذهب إلى ذلك أبو مسلم الأصفهاني، والعنانية[1].

وإنما أُحتيج إلى إقحام اليهود في هذا الفصل، لأن المؤلف رحمه الله تعالى قد أقام الأدلة على اليهود بإثبات النسخ شرعاً من واقع شرائعهم التي تعبدهم الله تبارك وتعالى بها.

قوله: (**وهو**): الضمير يعود إلى «إنكار النسخ».

قوله: (**فاسد**): أي أن القول بإنكار النسخ قول فاسد لا صحة له، فلا يلتفت إليه، ولا يعوَّل عليه.

قوله: (**لأن النسخ جائز عقلاً**): جملة تعليلية، لبيان سبب فساد القول بإنكار النسخ.

وتجويز العقل للنسخ معناه: تَصَوُّرُ إمكانه، لعدم امتناعه واستحالته.

قوله: (**وقد قام دليله شرعاً**): الواو هنا حالية، أي: «والحال قد قام دليله شرعاً».

والضمير في «دليله» يعود إلى «النسخ».

---

(١) انظر: المعتمد ١/ ٣٧٠، العدة ٣/ ٧٧٠، التبصرة ص٢٥١، التمهيد ٢/ ٣٤١، الإحكام ٣/ ١١٥، منتهى الوصول والأمل ص١٥٤، الإبهاج ٢/ ٢٤٩، تيسير التحرير ٣/ ١٨١، إرشاد الفحول ص١٨٥.

أَمَّا الْعَقْلُ: فَلَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ مَصْلَحَةً فِي زَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ، وَلَا يَبْعُدُ فِي أَنْ يَعْلَمَ اللهُ تَعَالَى مَصْلَحَةَ عِبَادِهِ فِي أَنْ يَأْمُرَهُمْ بِأَمْرٍ مُطْلَقٍ حَتَّى يَسْتَعِدُّوا لَهُ فَيُثَابُوا ....

ومعنى قيام الدليل الشرعي هنا: ثبوته وحصوله من جهة الجواز، ومن جهة الوقوع.

قوله: (**أما العقل**): أي أما الدليل العقلي.

قوله: (**فلا يمتنع**): أي لا يستحيل، لأنه ممكن مُتَصَوَّرٌ.

قوله: (**أن يكون الشيء مصلحة في زمان دون زمان**): أي أن تتعلق مصلحة الناس به في أحد الزمانين دون الآخر، كالدواء مثلاً فإنَّ تناوله مصلحة في زمن المرض، ومفسدة في زمن الصحة، فكذلك الحكم الشرعي، فحيث علم الله تبارك وتعالى أنه يحقق مصلحة الناس في هذا الزمن تعلق أمره به، وحيث علم سبحانه أن مصلحته انتهت تعلق نهيه به، فيكون ذلك الحكم أمراً ونهياً دائراً في فلك تحقيق المصالح ودفع المفاسد، وهذا أمر يتصوره العقل ولا ينكره، بل يحبِّذه ويقره.

قوله: (**ولا يبعد**): معطوف بالواو على قوله: «فلا يمتنع».

والمراد بالبُعْد هنا: استبعاد العقل.

قوله: (**في أن يعلم الله تعالى مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر مطلق**): الضمير في «عباده» يعود إلى «الله» جل جلاله.

والضمير «هم» في «يأمرهم» يعود إلى «العباد».

والمراد بالأمر المطلق: هو المجرد عن التوقيت بزمن معين.

قوله: (**حتى يستعدوا له فيثابوا**): الضمير في «له» يعود إلى «الأمر المطلق».

والمراد بالاستعداد هنا: التهيئة النفسية لامتثال ذلك الأمر.

والفعل «يثابوا» مبني للمجهول، والمثيب هو الله تبارك وتعالى.

وَيَمْتَنِعُوا بِسَبَبِ الْعَزْمِ عَلَيْهِ مِنْ مَعَاصٍ وَشَهَوَاتٍ، ثُمَّ يُخَفِّفَهُ عَنْهُمْ.

قوله: (ويمتنعوا بسبب العزم عليه من معاصٍ وشهوات): معطوف بالواو على قوله: «حتى يستعدوا له».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الأمر المطلق».

والتنوين في «معاصٍ» تنوين عوض عن الياء المحذوفة تخفيفاً، إذ الأصل «معاصي» بإثبات الياء.

و«معاصٍ» جمع «معصية»، وهي ـ كما سبق ـ ضد الطاعة.

و«الشهوات» جمع «شَهْوَة»، وهي في اللغة: «مَحَبَّةُ الشيء والرَّغْبَةُ فيه»(١).

قوله: (ثم يخففه عنهم): معطوف بثم على قوله: «أن يأمرهم بأمر مطلق».

والضمير «الهاء» في «يخففه» يعود إلى «الأمر المطلق»، والمخفِّفُ هو الله تبارك وتعالى.

والمراد بتخفيف الأمر هنا: نَسْخُهُ، وإنما كان النسخ تخفيفاً لأن فيه رفعاً لبعض التكاليف الشرعية، وقد سمَّى الله تبارك وتعالى النسخ تخفيفاً، وذلك حين نسخ سبحانه تكليف المسلم الواحد بالثبات أمام العشرة في ساحة القتال بالثبات أمام الاثنين بقوله جل شأنه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًاۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [الأنفال: ٦٥ ـ ٦٦].

والضمير في «عنهم» يعود إلى «العباد المكلَّفين».

---

(١) انظر: لسان العرب ١٤/ ٤٤٥.

فَأَمَّا دَلِيْلُهُ شَرْعاً: فَقَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾، ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾، وَقَـــدْ أَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ ....

والمعنى المراد هنا: أن الله تعالى أراد بتكليف عباده بالأمر المطلق الذي علم سبحانه أنه سينسخه عنهم استصلاح حالهم به، فهم حين يتخذون الأسباب المفضية إلى امتثاله، ثم يعقدون العزم على أدائه فإنهم بذلك يتشاغلون عن التلبُّس بالشهوات التي تقود إلى المعاصي الموجبة للعقاب، وتلك مصلحة عظيمة لهم ومنفعة كبيرة في حقهم، والعقل لا يمنع ذلك ولا يحيله.

قوله: (فأما دليله شرعاً): معطوف بالفاء على قوله: «أما العقل».

والضمير في «دليله» يعود إلى «النسخ».

و«شرعاً» منصوب على نزع الخافض، إذ التقدير: «فأما دليله في الشرع».

قوله: (فقال الله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]): استشهاد من المؤلف رحمه الله تعالى بهذه الآية الكريمة على ثبوت النسخ في الشرع.

ووجه الاستشهاد منها: أن الله تبارك وتعالى أخبر بوقوع النسخ في آيات كتابه الكريم، ولو لم يكن النسخ جائزاً لما أخبر بذلك وهو العليم الخبير.

وكذلك الآية الكريمة الأخرى، وهي قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل: ١٠١].

استشهد بها المؤلف رحمه الله تعالى على ثبوت النسخ في الشرع.

ووجه الاستشهاد منها: أن الله تبارك وتعالى أخبر بأنه يبدل آيات كتابه الكريم بعضها ببعض، والتبديل هو أحد المعاني التي يدل عليها النسخ، ولو لم يكن النسخ جائزاً لما حصل هذا التبديل.

قوله: (وقد أجمعت الأمة): ما سبق ذِكْرُهُ هو دليل شرعي نصِّي من

عَلَى أَنَّ شَرِيْعَةَ مُحَمَّدٍ ﷺ قَدْ نَسَخَتْ مَا خَالَفَهَا مِنْ شَرَائِعِ الْأَنْبِيَاءِ قَبْلَهُ.

القرآن الكريم على إثبات النسخ، وهذا هو الدليل الشرعي من الإجماع على إثبات جوازه ووقوعه. والفعل «أجمعت» مشتق من «الإجماع»، وقد سبق تعريفه في اللغة وفي اصطلاح علماء الأصول(١).

والمراد بالأمة هنا هي الأمة الإسلامية.

قوله: (**على أن شريعة محمد ﷺ**): أصل الشريعة في لغة العرب هو مورد الشاربة التي يَشْرَعُهَا الناس فيشربون منها ويستقون(٢).

والشريعة في الاصطلاح هي: كتاب الله تبارك وتعالى، وسنة رسوله ﷺ، وما كان عليه سلف هذه الأمة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (والشريعة إنما هي كتاب الله، وسنة رسوله، وما كان عليه سلف الأمة في العقائد، والأحوال، والعبادات، والأعمال، والسياسات، والأحكام، والولايات، والعطيات)(٣).

قوله: (**قد نسخت ما خالفها من شرائع الأنبياء قبله**): «ما» في قوله: «ما خالفها» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المخالف»، أي: «قد نسخت المخالف لها من شرائع الأنبياء قبله».

والضمير في «خالفها» يعود إلى «شريعة محمد ﷺ».

و«الأنبياء» جمع «نبي»، والنبي في اللغة هو «الْمُخْبِرُ عن الله تبارك وتعالى»(٤).

والضمير في «قبله» يعود إلى «النبي ﷺ».

والمعنى المراد هنا: أن الأمة المحمدية سلفاً وخلفاً مجمعة على أن

---

(١) انظر: المجلد الأول ص(٦٨).

(٢) انظر: القاموس المحيط ٣/ ٤٤، تاج العروس ٥/ ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

(٣) مجموع الفتاوى ١٩/ ٣٠٨.

(٤) انظر: لسان العرب ١/ ١٦٢.

وَقَدْ كَانَ يَعْقُوبُ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَمَعَ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ، وَآدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يُزَوِّجُ بَنَاتِهِ مِنْ بَنِيهِ، وَهُوَ مُحَرَّمٌ فِي شَرَائِعِ مَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

الإسلام الحنيف قد نسخ ما قبله من سائر الشرائع والأديان، فلا يقبل الله تبارك وتعالى ديناً سواه، كما قال سبحانه: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥].

ولو لم يكن النسخ جائزاً لما انعقد إجماع الأمة المسلمة قاطبة على جوازه ووقوعه.

قوله: (وقد كان يعقوب عليه السلام جمع بين الأختين): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو إقامة الحجة على منكري النسخ من اليهود بالبرهنة على وقوعه في شرائعهم التي يدينون بها.

والمراد من الجمع بين الأختين في شريعة يعقوب عليه السلام: هو الجمع بينهما في عَقْد النكاح، بحيث يجوز للرجل أن يعقد على المرأة وأختها في النكاح ليكونا معاً تحت عصمته.

قوله: (وآدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه): معطوف بالواو على قوله: «وقد كان يعقوب عليه السلام جمع بين الأختين».

والضميران في «بناته» وفي «بنيه» يعودان إلى «آدم عليه السلام».

وهذا الزواج من بناته وبنيه إنما يكون باختلاف البطن، فالأنثى من البطن الأول تتزوج بالذكر من البطن الثاني، والذكر من البطن الأول يتزوج بالأنثى من البطن الثاني، فجُعل اختلاف البطن بمنزلة اختلاف النسب، لأن الحاجة داعية إلى ذلك من أجل تكثير النسل الإنساني.

قوله: (وهو محرم في شرائع من بعدهم من الأنبياء عليهم السلام): الضمير «هو» يعود إلى «الجمع بين الأختين» في شريعة نبي الله يعقوب عليه السلام، وإلى «تزويج البنات من البنين» في شريعة نبي الله آدم عليه السلام.

....

فهذان النوعان من الزواج قد حُرِّما في الشرائع اللاحقة، وهذا هو عين النسخ.

والضمير في «بعدهم» يعود إلى «نبي الله يعقوب»، وإلى «نبي الله آدم» عليهما السلام.

وإنما أعاد المؤلف رحمه الله تعالى عليهما الضمير بالجمع بدل التثنية، لعظم مكانتهما عند الله تبارك وتعالى، لكونهما نبيين كريمين من أنبيائه سبحانه، فهما أهل للتفخيم والتبجيل.

وإذا ثبت بالدليل القاطع، والبرهان الساطع أن النسخ واقع في شرائع اليهود من واقع كتبهم السماوية التي يدينون بها ويعتقدونها، فلا تبقى لهم حجة ناهضة على إنكار جواز النسخ ووقوعه شرعاً، إذ لو لم يكن جائزاً وواقعاً شرعاً لما نزلت به كتبهم السماوية المقدسة.

وإنما أنكر اليهود النسخ عناداً واستكباراً عن الحق، حتى لا يلزم من القول بثبوته شرعاً الاعتراف بأن شريعة الإسلام ناسخة لشرائعهم، وذلك حسداً من عند أنفسهم، كما أخبر بذلك عنهم العليم الخبير بما انطوت عليه قلوبهم بقوله سبحانه: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٨٩﴾ بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلَ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ ۚ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿٩٠﴾﴾ [البقرة: ٨٩ ـ ٩٠].

وكما قال سبحانه: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ۖ﴾ [البقرة: ١٠٩].

(فصل)

يَجُوزُ نَسْخُ تِلَاوَةِ الْآيَةِ دُونَ حُكْمِهَا، وَنَسْخُ حُكْمِهَا دُونَ تِلَاوَتِهَا، ....

قوله: (يجوز نسخ تلاوة الآية دون حكمها): أي أن ذلك ممكن عقلاً وشرعاً، فلا استحالة فيه لذاته ولا لغيره.

والضمير في «حكمها» يعود إلى «الآية».

والمعنى: أن تكون الآية لا وجود لها في كتاب الله تبارك وتعالى لفظاً بعد ثبوت نسخها منه، ولكنّ حكمها باقٍ لم يُنْسَخْ بنسخها.

ومثال ذلك: آية «الرجم» في حق الزاني المحصن، وهي قول الله سبحانه: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم)[1].

فموضع هذه الآية الكريمة قيل: في سورة «التوبة»، وقيل: في سورة «الأحزاب»[2]، ثم نُسخت من القرآن الكريم لفظاً، وبقيت حكماً معمولاً به إلى أن يرث الله تبارك وتعالى الأرض ومن عليها.

قوله: (ونسخ حكمها دون تلاوتها): أي ويجوز نسخ حكمها دون تلاوتها، وهو معطوف بالواو على قوله: «يجوز نسخ تلاوة الآية دون حكمها».

---

(١) أخرج الحديث الوارد بلفظ هذه الآية الكريمة المنسوخة الإمام مالك في الموطأ في كتاب «الحدود»، باب «ما جاء في الرجم». (انظر: الموطأ ص٥٩٢).
والبيهقي في كتاب «الحدود»، باب «ما يستدل به على أن السبيل هو جلد الزاني ورجم الثيب». (انظر: السنن الكبرى ٨/ ٢١١).
وقد صحح الحاكم رحمه الله تعالى هذا الحديث، فقال: (هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه).
ووافقه الإمام الذهبي رحمه الله تعالى على ذلك، فقال: (صحيح).
(انظر: المستدرك، وتلخيص الذهبي عليه ٢/ ٤١٥).

(٢) انظر: مذكرة الشنقيطي ص٨٤.

وَنَسْخُهُمَا مَعاً.

والضميران في «حكمها»، وفي «تلاوتها» يعودان إلى «الآية».

ونسخ الحكم دون التلاوة كثير في القرآن الكريم، ومن أمثلة ذلك: نسخ آية «العدة» من سنة كاملة، كما في قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠].

إلى أربعة أشهر وعشر، كما في قوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

وكذلك نسخ آية تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ، وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢].

بقوله سبحانه: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا۟ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٣﴾﴾ [المجادلة: ١٣].

وكلا هاتين الآيتين الكريمتين مما يُتْلَى في كتاب الله تبارك وتعالى لَفْظاً بعد نسخ العمل بحكميهما.

وغير ذلك من الآيات الكريمات التي يُتَعَبَّدُ بتلاوتها، وقد نُسخ العمل بأحكامها.

قوله: (ونسخهما معاً): أي «ويجوز نسخهما معاً» وهو معطوف بالواو على ما سبقاه من نسخ التلاوة دون الحكم، والحكم دون التلاوة.

وضمير «التثنية» في «نسخهما» يعود إلى «التلاوة»، و«الحكم».

ومثال المنسوخ حكماً وتلاوةً: نسخ آية: «عشر رضعات معلومات يحرمن»، كما ثبت في الصحيح من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: (كان فيما أُنزل من القرآن عَشْرُ رضعات معلومات

وَأَحَالَ قَوْمٌ نَسْخَ اللَّفْظِ، فَإِنَّ اللَّفْظَ إِنَّمَا نَزَلَ لِيُتْلَى وَيُثَابَ عَلَيْهِ، فَكَيْفَ يُرْفَعُ؟ وَمَنَعَ آخَرُونَ نَسْخَ الْحُكْمِ دُونَ التِّلَاوَةِ، ....

يُحَرِّمْنَ، ثم نُسِخْنَ بخمس معلومات)[١][٢].

قوله: (**وأحال قوم نسخ اللفظ**): المراد بالقوم هنا: جمهور المعتزلة.

والمراد باللفظ هنا: التلاوة.

فالمعتزلة يرون أنه لا يجوز نسخ التلاوة دون الحكم[٣].

قوله: (**فإن اللفظ إنما نزل ليتلى ويثاب عليه**): جملة تعليلية لبيان سبب عدم جواز نسخ اللفظ، وهذا التعليل هو دليلهم على المنع من جواز هذا النسخ.

والضمير في «عليه» يعود إلى «اللفظ».

قوله: (**فكيف يرفع؟**): استفهام إنكاري، يدل على اقتناعهم بأن نسخ «اللفظ» أمر مُسْتَنْكَرٌ، فلا يجوز وقوعه في القرآن الكريم.

ومفاد هذا الدليل: أنّ اللفظ مُتَعَبَّدٌ بتلاوته، ليحصل الثواب على تلك العبادة، فَرَفْعُهُ قَطْعٌ لهذه المصلحة التي ينتفع المكلف بها، وقطع المصلحة عن المكلف إخلال برعاية الأصلح له، وذلك لا يجوز.

قوله: (**ومنع آخرون نسخ الحكم دون التلاوة**): معطوف بالواو على قوله: «وأحال قوم نسخ اللفظ».

و«آخرون» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «قوم آخرون».

والمراد بالآخرين هنا: جمهور المعتزلة أيضاً.

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في كتاب «الرضاع». (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١٠/٢٩).

(٢) انظر: مذكرة الشنقيطي ص٨٤.

(٣) انظر: المنخول ص٢٩٧، الوصول إلى الأصول ٢/٢٨، الإحكام ٣/١٤١، شرح الكوكب المنير ٣/٥٥٣، فواتح الرحموت ٢/٧٣.

لِأَنَّهَا دَلِيْلٌ عَلَيْهِ، فَكَيْفَ يُرْفَعُ الْمَدْلُولُ مَعَ بَقَاءِ الدَّلِيْلِ؟.

فعند جمهور المعتزلة أنه لا يجوز نسخ الحكم دون التلاوة(١).

قوله: (**لأنها دليل عليه**): جملة تعليلية، لبيان سبب عدم جواز نسخ الحكم دون التلاوة.

وهذا التعليل هو دليل جمهور المعتزلة على منع جواز هذا النسخ.

والضمير في «لأنها» يعود إلى «التلاوة».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الحكم».

ومعنى كون التلاوة دليلاً على الحكم: هو أن الحكم ثابت بالتلاوة، ومُسْتَنْبَطٌ من لفظها.

قوله: (**فكيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل؟**): استفهام إنكاري، يُراد منه التنفير من القول بجواز هذا النسخ.

والمراد بالمدلول هنا هو: الحكم، حيث دلت عليه التلاوة.

والمراد بالدليل هنا: هو التلاوة، فهي التي أرشدت إلى هذا الحكم ودلت عليه.

ومفاد هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن الحكم إذا نُسخ كان بقاء التلاوة موهماً ببقاء ما اشتملت عليه من أحكام، وهذا يعرِّض المكلف لاعتقاد بقاء الحكم، وذلك جَهْلٌ، والحكيم لا يعرِّض لاعتقاد الجهل.

الوجه الثاني: أن الحكم هو ثمرة التلاوة، فإذا رُفع الحكم بقيت التلاوة مجردة عن ثمرتها، وإذا جُرِّدت التلاوة عن ثمرتها أصبحت خلواً من فائدة، وذلك ضرب من ضروب العبث، وهو محال على الله تبارك وتعالى.

---

(١) انظر: البرهان ٢/ ١٣١٢، المستصفى ١/ ١٢٣، المنخول ص٢٩٧، الإحكام ٣/ ١٤١، الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٨، فواتح الرحموت ٢/ ٧٣، شرح الكوكب المنير ٣/ ٥٥٣.

قُلْنَا: هُوَ مُتَصَوَّرٌ عَقْلاً، وَوَاقِعٌ.

وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يجوز نسخ الحكم دون التلاوة، تنزيهاً لله تعالى عن وصفه بما لا يليق به[(١)].

قوله: (قلنا): أي معاشر المجوزين لنسخ التلاوة دون الحكم، ولنسخ الحكم دون التلاوة.

والمراد بالقول هنا: هو إقامة الأدلة على جواز هاتين المسألتين من مسائل النسخ.

قوله: (هو): الضمير يعود إلى «نسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة».

قوله: (متصور عقلاً): «التصور» مأخوذ من الصورة، وهي ما يرسمها العقل في ذاكرته ليستنتج من تلك الصورة هل يمكن إنزالها على الواقع، أو لا يمكن؟ وهاتان المسألتان، وهما «نسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة» مما استنتج العقل إمكان إنزالهما على الواقع، فتكونان جائزتين غير ممتنعتين، لعدم استحالتهما.

و«عقلاً» هنا منصوب على نزع الخافض، إذ التقدير: «هو متصور في العقل».

قوله: (وواقع): أي في الشرع، وهو معطوف بالواو على قوله: «متصور عقلاً».

والمعنى المراد هنا: أن النسخ في تلك المسألتين مما تضافر عليه الجواز العقلي والوقوع الشرعي، فلا سبيل إلى القول بمنعه وإنكاره فيهما.

وهذا الدليل يتضمن إفحام المخالف من الجهتين: من جهة العقل، ومن جهة الشرع، وذلك أن المنع لا يخلو: إما أن يكون بسبب

(١) انظر: المستصفى ١/ ١٢٤، التمهيد ٢/ ٣٦٧، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٠ ـ ٣١، الإحكام ٣/ ١٣١، المحصول ١/ ٣/ ٤٨٣، شرح الكوكب المنير ٣/ ٥٥٥ ـ ٥٥٦، مناهل العرفان ٢/ ٢١٧.

أَمَّا التَّصَوُّرُ: فَإِنَّ التِّلَاوَةَ، وَكِتَابَتَهَا فِي الْقُرْآنِ، وَانْعِقَادَ الصَّلَاةِ بِهَا، مِنْ أَحْكَامِهَا، ....

الاستحالة العقلية، وإما أن يكون بسبب المخالفة الشرعية.

وكلا الأمرين منتفيان في هاتين المسألتين، وهما نسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة، فهما جائزان عقلاً لإمكانهما وعدم امتناعهما، حيث لم يترتب عليهما محال لا لذاتهما ولا لغيرهما.

وهما جائزان شرعاً، بدليل وقوعهما في كتاب الله تبارك وتعالى، والوقوع خير دليل على الجواز.

قوله: (أما التصور): أي «التصور العقلي».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو استدلال إجمالي على جواز نسخ التلاوة دون الحكم، والحكم دون التلاوة.

قوله: (فإن التلاوة وكتابتها في القرآن وانعقاد الصلاة بها من أحكامها): المراد بالتلاوة هنا: قراءة لفظ الآية التي أنزلها الله تبارك وتعالى في كتابه الكريم.

والضمير في «كتابتها» يعود إلى «التلاوة».

والمراد بانعقاد الصلاة: صحتها وإجزاؤها.

والضمير في «بها» يعود أيضاً إلى «التلاوة».

والضمير في «أحكامها» يعود أيضاً إلى «التلاوة».

والمراد هنا: أن التلاوة للفظ الآية حُكْمٌ شرعي، لأن الشارع تعبد الأمة بتلك التلاوة، ووعدها بالأجر العظيم عليها، حيث إن في كل حرف حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، ويزيد الله تبارك وتعالى في ذلك لمن شاء من عباده، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنفَقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَٰرَةً لَّن تَبُورَ ﴿٢٩﴾ لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِۦٓ إِنَّهُۥ غَفُورٌ شَكُورٌ ﴿٣٠﴾﴾ [فاطر: ٢٩ ـ ٣٠].

وكذلك كتابة الآية في القرآن الكريم حكم شرعي، لأن الله تبارك

وَكُلُّ حُكْمٍ فَهُوَ قَابِلٌ للنَّسْخِ، وَتَعَلُّقُهَا بِالْمُكَلَّفِ فِي الْإِيجَابِ وَغَيْرِهِ حُكْمٌ أَيْضاً، فَيَقْبَلُ النَّسْخَ.

وتعالى أمر بكتابتها وإثباتها في المصحف، ومَنْ تجرأ على حذف شيء من تلك الآيات فإنَّ له العقاب الشديد على ذلك.

وكذلك انعقاد الصلاة بالتلاوة حكم شرعي، لأن الله تبارك وتعالى أمر بتلاوة ما تيسر من آيات كتابه الكريم في الصلاة، كما في قوله سبحانه: ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠].

قوله: **(وكل حكم فهو قابل للنسخ)**: أي أن كل حكم من أحكام الشريعة لا يمنع العقل من جواز نسخه، إذ لا استحالة في ذلك.

قوله: **(وتعلقها بالمكلف في الإيجاب وغيره حكم أيضاً فيقبل النسخ)**: الضمير في «تعلقها» يعود إلى «التلاوة».

والضمير في «غيره» يعود إلى «الإيجاب».

والمراد بما هو غير «الإيجاب» الأحكام الشرعية الأخرى كالندب، والإباحة، والتحريم، والكراهة التي ثبتت بدلالة آيات القرآن الكريم المتلوة، فكلها أحكام لا يمنع العقل من قبولها للنسخ، إذ لا استحالة في ذلك لا لذاتها ولا لغيرها.

وخلاصة هذا الدليل الإجمالي العقلي الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى على جواز نسخ التلاوة دون الحكم، وجواز نسخ الحكم دون التلاوة تنحصر في وجهين:

الوجه الأول: وهو خاص بمسألة «نسخ التلاوة دون الحكم»، ومفاد هذا الوجه من ثلاثة جوانب:

الأول: سقوط التعبد بتلاوتها.

الثاني: عدم انعقاد الصلاة بتلاوتها.

الثالث: عدم إثبات رسمها في المصحف.

وكل هذه الجوانب الثلاثة أحكام للتلاوة، وإذا كان كل حكم قابلاً

وَأَمَّا الدَّلِيْلُ عَلَى وُقُوعِهِ: فَقَدْ نُسِخَ حُكْمُ قَوْلِهِ تَعَالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ وَبَقِيَتْ تِلَاوَتُهَا، وَكَذَلِكَ الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِيْنَ، ....

للنسخ، فلا مانع عقلاً من نسخ تلك الأحكام المتعلقة بالتلاوة، مع بقاء حكم من أحكامها سالماً من النسخ، وهو التعبد بما تضمنته تلك التلاوة من تكليف شرعي.

الوجه الثاني: وهو خاص بمسألة «نسخ الحكم دون التلاوة»، ومفاد هذا الوجه: أن ما دلت عليه التلاوة من تكليف بإيجاب، أو تحريم هو حكم من أحكامها، فلا مانع عقلاً من قبوله للنسخ مع بقاء اللفظ الدال عليه.

قوله: (وأمّا الدليل على وقوعه): معطوف بالواو على قوله: «أما التصور».

والمقصود بدليل الوقوع هنا هو الدليل الشرعي، فيكون التقدير: «وأما الدليل الشرعي على وقوعه».

والضمير في «وقوعه» يعود إلى «النسخ».

قوله: (فقد نسخ حكم قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾): أي أنَّ الحكم الذي تضمنته هذه الآية الكريمة، وهو التخيير بين الصيام والإطعام قد نُسخ بحتمية الصيام في قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

قوله: (وبقيت تلاوتها): الضمير في «تلاوتها» يعود إلى «الآية الكريمة السابقة الواردة في التخيير بين الصيام والإطعام»، وهي قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤].

فهذه الآية الكريمة نُسخ حكمها فقط، ولكنَّ لفظها باقٍ يُتْلَى في كتاب الله تبارك وتعالى، فيكون هذا دليلاً على وقوع نسخ الحكم دون التلاوة.

قوله: (وكذلك الوصية للوالدين والأقربين): معطوف بالواو على قوله: «فقد نُسخ حكم قوله تعالى».

وَقَدْ تَظَاهَرَتِ الْأَخْبَارُ بِنَسْخِ آيَةِ الرَّجْمِ وَحُكْمُهَا بَاقٍ.

والكاف في قوله: «وكذلك»، حرف تشبيه، بمعنى «مثل».

واسم الإشارة: «ذلك» يعود إلى «نسخ حكم آية التخيير بين الصيام والإطعام».

والمعنى: «ومثل ذلك النسخ نسخ حكم آية الوصية للوالدين والأقربين».

وآية الوصية للوالدين والأقربين هي قول الله تبارك وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾﴾ [البقرة: ١٨٠].

فهذه الآية الكريمة نُسخ حكمها بآية المواريث، وهي قول الله تبارك وتعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ [النساء: ١١].

وقد دل على هذا النسخ قول النبي ﷺ: (إن الله عزَّ وجلَّ أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث)(١).

فهو عليه الصلاة والسلام في هذا الحديث الشريف يشير إلى الموضع الذي أعطى الله جل شأنه فيه كل وارث حقه من الميراث، وذلك الموضع إنما هو آية المواريث المذكورة.

وهذا من قبيل نسخ الحكم دون التلاوة، إذ إن آية الوصية للوالدين والأقربين مما يُتلى لفظه في كتاب الله تبارك وتعالى.

قوله: (وقد تظاهرت الأخبار بنسخ آية الرجم وحكمها باقٍ): معطوف

---

(١) أخرجه أصحاب السنن، ومنهم الإمام الترمذي في «أبواب الوصايا»، باب: «ما جاء لا وصية لوارث» عن الصحابي الجليل عمرو بن خارجة رضي الله تعالى عنه، ثم قال بعد روايته لهذا الحديث: (هذا حديث حسن صحيح).

(انظر: سنن الترمذي ٣/ ٢٩٣ ـ ٢٩٤).

....

بالواو على نسخ الحكم في الآيتين الكريمتين السابقتين مع بقاء التلاوة فيهما.

والفعل «تظاهر» مشتق من «التَّظَاهُرِ» وهو في اللغة: «التَّعَاوُنُ»(١).

والمقصود بآية الرجم قول الله تبارك وتعالى: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم).

والمراد بالأخبار التي تظاهرت بنسخ هذه التلاوة مع بقاء حكمها هو ما ثبت في الصحيحين من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما أنَّ أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه خطب على منبر المدينة فقال بعد أنْ حمد الله تعالى وأثنى عليه بما هو أهله: (أما بعد: فإني قائل لكم مقالة قد قُدِّرَ لي أن أقولها، لا أدري لعلها بين يَدَيْ أَجَلي، فمن عَقَلَها ووعاها فليحدِّث بها حيث انتهت به راحلته، ومن خشي ألا يعقلها فلا أُحِلُّ لأحد أن يكذب عليَّ، إن الله بعث محمداً ﷺ بالحق وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل الله آية الرجم فقرأناها وعَقَلْناها ووعيناها، فلذا رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده، فأخشى إنْ طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله فَيَضِلُّوا بترك فريضة أنزلها الله، والرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أُحْصِنَ من الرجال والنساء إذا قامت البينة أو كان الحَبَلُ أو الاعتراف)(٢).

وهذا الخبر أخرجه بالإضافة إلى الشيخين الإمام مالك في موطئه(٣).

وأخرجه أبو داود في سننه(٤).

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/ ٥٢٥.

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب «رجم الحبلى» ٨/ ٢٥ ـ ٢٦.
وانظر: صحيح مسلم، كتاب «الحدود»، باب «حد الزنا». (صحيح مسلم بشرح النووي ١١/ ١٩١).

(٣) انظر: الموطأ، كتاب «الحدود»، باب «ما جاء في الرجم» ص٥٩١ ـ ٥٩٢.

(٤) انظر: سنن أبي داود، كتاب «الحدود»، باب: «في الرجم» ٤/ ٥٧٢.

وَقَوْلُهُمْ: كَيْفَ تُرْفَعُ التِّلَاوَةُ؟ قُلْنَا: لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ الْمَقْصُودُ الْحُكْمَ دُونَ التِّلَاوَةِ، لَكِنْ أُنْزِلَ بِلَفْظٍ مُعَيَّنٍ.

وأخرجه الترمذي في سننه(١).

وأخرجه ابن ماجه في سننه(٢).

وأخرجه غيرهم مما يدل على تظاهر الأخبار بنسخ آية الرجم لفظاً مع بقائها حكماً معمولاً به إلى أن يرث الله تبارك وتعالى الأرض ومن عليها.

وإذا كانت تلك الأخبار متظاهرة على هذا النسخ، فكيف يقال بعد ذلك: بأنه لا يجوز نسخ التلاوة دون الحكم؟.

قوله: (وقولهم): الضمير فيه يعود إلى «القائلين بمنع جواز نسخ التلاوة دون الحكم».

قوله: (كيف ترفع التلاوة؟): هذا جزء من دليل جمهور المعتزلة على عدم جواز نسخ التلاوة دون الحكم، حيث قالوا: «إن اللفظ إنما نزل ليُتلى ويُثاب عليه، فكيف يُرفع؟».

قوله: (قلنا): أي معشر القائلين بجواز نسخ التلاوة دون الحكم في الجواب عن هذا الاستدلال.

قوله: (لا يمتنع): أي لا يستحيل ذلك النسخ، لكونه ممكناً، وكل ما كان ممكناً فليس بممتنع عقلاً.

قوله: (أن يكون المقصود الحكم دون التلاوة): أي أنَّ مقصود الشارع الحكيم هو الحكم دون التلاوة، ولذلك أبقى الحكم لكونه مقصوداً لذاته، ونسخ التلاوة لكونها غير مقصودة لذاتها، وإنما جُعلت وسيلة لإفادة هذا الحكم، فلما حصلت الإفادة رُفعت بعد أن تحقق المقصود من إنزالها.

قوله: (لكن أنزل بلفظ معين): الفعل «أُنْزِلَ» مبني للمجهول، ونائب

---

(١) انظر: سنن الترمذي، أبواب «الحدود»، باب: «ما جاء في تحقيق الرجم» ٢/ ٤٤٢.

(٢) انظر: سنن ابن ماجه، كتاب «الحدود»، باب: «الرجم» ٢/ ٨٥٣.

وَقَوْلُهُمْ: كَيْفَ يُرْفَعُ الْمَدْلُولُ مَعَ بَقَاءِ الدَّلِيْلِ؟ قُلْنَا: إِنَّمَا يَكُونُ دَلِيْلاً عِنْدَ انْفِكَاكِهِ عَمَّا يَرْفَعُ حُكْمَهُ، ....

الفاعل فيه مضمر، تقديره: «الحكم»، أي: «لكن أُنْزِلَ الحكمُ» والْمُنْزِلُ هو الله تبارك وتعالى.

والمراد باللفظ المعين هنا: هو التلاوة التي جُعلت دليلاً على إثبات التعبد بذلك الحكم.

ومفاد هذا الجواب: أن ما نُسخ لفظه وبقي حكمه لم تكن التلاوة فيه مقصودة لذاتها، وإنما لكونها السبيل إلى معرفة الحكم المدلول عليه بها، فلما تقرر ذلك الحكم لدى المكلفين بواسطتها نُسخت، وبقي المقصود الأساس وهو الحكم، وذلك يتصوره العقل فلا يحيله، ولا ينكره.

قوله: (وقولهم): معطوف بالواو على ما سبقه من قول المانعين لجواز نسخ التلاوة دون الحكم.

والضمير في «قولهم» يعود إلى «منكري جواز نسخ الحكم دون التلاوة».

قوله: (**كيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل؟**): هذا هو دليل جمهور المعتزلة على عدم جواز نسخ الحكم دون التلاوة.

والمراد بالمدلول هنا هو الحكم.

والمراد بالدليل هنا هو التلاوة.

قوله: (قلنا): أي معشر القائلين بجواز نسخ الحكم دون التلاوة في الجواب عما استدل به منكرو جواز هذا النسخ.

قوله: (**إنما يكون دليلاً عند انفكاكه عما يرفع حكمه**): اسم يكون هنا مضمر، تقديره: «الدليل»، أي: «إنما يكون الدليل دليلاً عند انفكاكه عما يرفع حكمه».

و«الانفكاك» في اللغة هو «التَّخْلِيْصُ، والْفَصْلُ بين شيئين»[1].

(١) انظر: لسان العرب ١٠/ ٤٧٥.

وَالنَّاسِخُ مُزِيْلٌ لِحُكْمِهِ فَلَا يَبْقَى دَلِيْلاً، وَاللهُ أَعْلَمُ.

والضمير في «انفكاكه» يعود إلى «الدليل».

و«ما» في قوله: «عما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «الرافع» أي: «عند انفكاكه عن الرافع لحكمه».

والضمير في «حكمه» يعود إلى «الدليل».

قوله: (والناسخ مزيل لحكمه فلا يبقى دليلاً): الضمير في «لحكمه» يعود إلى «الدليل».

والمعنى المراد من هذا الجواب: أن اللفظ لا يكون دليلاً للمدلول عليه إلا إذا كان سالماً من النسخ، أما إذا دخله النسخ فإنه سينفك عما دل عليه من حكم، وحينئذٍ تزول دلالة اللفظ على حكمه فلا يبقى دليلاً عليه، وإذا لم يبق دليلاً عليه جاز بقاؤه من دونه، وهذا مما لا ينكره العقل ولا يحيله.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من جواز نسخ التلاوة دون الحكم، وجواز نسخ الحكم دون التلاوة هو مذهب جمهور الأصوليين من الحنفية[1]، والمالكية[2]، والشافعية[3]، والحنابلة[4].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٨٠، فواتح الرحموت ٢/ ٧٣.

(٢) انظر: منتهى الوصول والأمل ص١٥٩، إحكام الفصول ص٤٠٣.

(٣) انظر: المستصفى ١/ ١٢٣، المحصول ١/ ٣/ ٤٨٢.

(٤) انظر: البلبل ص٧٥، شرح الكوكب المنير ٣/ ٥٥٣.

(فصل)

يَجُوزُ نَسْخُ الْأَمْرِ قَبْلَ التَّمَكُّنِ مِنَ الامْتِثَالِ، نَحْوَ أَنْ تَقُولَ فِي رَمَضَانَ: «حُجُّوا فِي هَذِهِ السَّنَةِ»، وَتَقُولَ قَبْلَ يَوْمِ عَرَفَةَ: «لَا تَحُجُّوا».

قوله: (يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال): معناه: أن يأمر الله تبارك وتعالى المكلفين بعبادة معينة ويؤقت لها زمناً معلوماً، وقبل مجيء ذلك الوقت ينسخها عنهم، فتكون تلك العبادة نُسخت قبل أن يتمكن المكلفون من الامتثال.

والمراد بالامتثال هنا هو الفعل والأداء.

قوله: (نحو): بمعنى «مثل».

قوله: (أن تقول في رمضان: «حجوا في هذه السنة» وتقول قبل يوم عرفة: «لا تحجوا»): هذا مثال افتراضي توضيحي لتقريب صورة المسألة إلى الذهن.

والأولى في التعبير هنا أن يكون بلفظ «أن يقول»، ليكون المراد به الشارع، لأن التكليف بالحج وغيره من سائر العبادات إنما هو ملك للشارع وحده، وليس ذلك لأحد سواه.

فإذا قال الشارع للعباد في رمضان: «حجوا في هذه السنة» وحدَّد لهم أشهر الحج التي ينعقد فيها الإحرام، فإنه بذلك يكون قد كلفهم بهذه العبادة المعينة، فإذا قال قبل يوم عرفة: «لا تحجوا هذه السنة» كان ذلك نسخاً للأمر السابق قبل التمكن من فعله بعد أن تهيأ المكلف للفعل.

وإنما قَيَّدَ المؤلف رحمه الله تعالى النسخ بقوله: «قبل يوم عرفة» لأن الوقوف بعرفة هو الركن الأساس في الحج، كما قال النبي ﷺ: (الحج عرفة)[1].

---

(١) أخرجه أصحاب السنن ومنهم الإمام الترمذي رحمه الله تعالى في «أبواب تفسير القرآن»، باب قول الله تعالى: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾. ثم قال: (هذا حديث حسن صحيح). (انظر: سنن الترمذي ٤/ ٢٨٢).

وَأَنْكَرَتِ الْمُعْتَزِلَةُ ذَلِكَ، لِأَنَّهُ يُفْضِي إِلَى أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ عَلَى وَجْهٍ وَاحِدٍ مَأْمُوراً مَنْهِيّاً، ....

فمن أدرك عرفة أدرك الحج، ومن لم يدرك عرفة فاته الحج.

والذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من جواز النسخ قبل التمكن من الامتثال هو مذهب جمهور الأصوليين[(١)].

قوله: (**وأنكرت المعتزلة ذلك**): معطوف بالواو على قوله: «يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «النسخ قبل التمكن من الامتثال».

ومذهب المعتزلة في ذلك: أنه لا يجوز نسخ العبادة قبل التمكن من امتثال الأمر بها[(٢)].

قوله: (**لأنه يفضي إلى أن يكون الشيء الواحد على وجه واحد مأموراً منهياً**): جملة تعليلية لإنكار جواز النسخ قبل التمكن من امتثال الأمر.

وهذا التعليل هو دليل المعتزلة على إنكار جواز هذا النسخ.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال».

والفعل «يفضي» مشتق من «الإِفْضَاءِ»، وهو في اللغة بمعنى «الوصول والانتهاء»[(٣)].

والمراد بالشيء الواحد هنا هو العبادة التي نُسخَت قبل دخول وقتها.

والمراد بالوجه الواحد هنا هو الجهة الواحدة.

والمراد بالمأمور: ما كان متعلَّق الأمر.

والمراد بالمنهي: ما كان متعلق النهي.

(١) انظر: إحكام الفصول ص٤٠٤، الوصول إلى الأصول ٢/٣٦، مسلم الثبوت ٢/٦١، التبصرة ص٢٦٠، البرهان ٢/١٣٠٣، المستصفى ١/١١٢، التمهيد ٢/٣٥٥، الإحكام ٣/١٢٦، المحصول ١/٣/٤٦٧، منتهى الوصول والأمل ص١٥٦، جمع الجوامع بحاشية البناني ٢/٧٧، نهاية السول ٢/٥٦٢.

(٢) انظر: المعتمد ١/٣٧٦.

(٣) انظر: لسان العرب ١٥/١٥٧.

حَسَناً قَبِيْحاً، مَصْلَحَةً مَفْسَدَةً.

قوله: (حسناً قبيحاً): معطوف بأداة عطف محذوفة على قوله: «يفضي إلى أن يكون الشيء الواحد على وجه واحد مأموراً منهياً»، والتقدير: «وأن يكون حسناً قبيحاً».

ووجه كونه حسناً: تعلُّق الأمر به ابتداءً، لأن الله تبارك وتعالى لا يأمر إلا بما هو حسن.

ووجه كونه قبيحاً عندهم: تعلُّق النهي به انتهاءً، فإنَّ الله جل شأنه إنما ينهى عما هو قبيح.

وذلك لأن المعتزلة يجعلون الحُسْن ملازماً للأمر، والقبح ملازماً للنهي.

قوله: (مصلحة مفسدة): معطوف أيضاً بأداة عطف محذوفة على ما سبق من كونه «مأموراً منهياً»، ومن كونه: «حسناً قبيحاً»، والتقدير: «وأن يكون مصلحة مفسدة».

فهو مصلحة للعباد حين تعلَّق الأمر به، ومفسدة لهم حين تعلق النهي به.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الأول للمعتزلة على إنكار جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال.

ومفاد هذا الدليل: أن نَسْخَ الأمر قبل التمكن من الامتثال يفضي إلى أن تكون العبادة الواحدة محلاً للأمر والنهي، والحُسْن والقبح، والمصلحة والمفسدة في وقت واحد، وهذا لا يجوز لأنه إما أن يدل على البداء، وإما أن يدل على إرادة الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن، وكلاهما ممتنعان في حق الله تعالى.

قال أبو الحسين البصري: (وأما نَسْخُ الشيء قبل وقته فغير جائز عند شيوخنا المتكلمين...)، ودليلنا: أن الله عزَّ وجلَّ لو قال لنا في صبيحة يومنا: «صلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة»، ثم قال عند الظهر: «لا

وَلِأَنَّ الْأَمْرَ وَالنَّهْيَ كَلَامُ اللهِ وَهُوَ عِنْدَكُمْ قَدِيمٌ، فَكَيْفَ يَأْمُرُ بِالشَّيْءِ وَيَنْهَى عَنْهُ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ؟.

تصلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة»، لكان الأمر والنهي قد تناولا فعلاً واحداً على وجه واحد في وقت واحد، صدرا من مكلِّف واحد إلى مكلَّف واحد، وفي تناول النهي لما تناوله الأمر على الحد الذي تناوله من غير انفصال دليل إما على البداء، وإما على القصد إلى الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن)[1].

قوله: (ولأن الأمر والنهي كلام الله وهو عندكم قديم): معطوف بالواو على قولهم: «لأنه يفضي إلى أن يكون الشيء الواحد على وجه واحد مأموراً منهياً».

والمراد بالأمر والنهي هنا: الأمر والنهي المتعلقان بالعبادة المنسوخة قبل دخول وقتها.

وقولهم: «الأمر والنهي كلام الله» أي: هما من كلام الله تبارك وتعالى.

والضمير «هو» يعود إلى «كلام الله جل شأنه».

والمراد بالقديم هنا: الأزلي.

وإنما نسب المعتزلة القول بقدم الكلام إلى أهل السنة والجماعة بقولهم: «وهو عندكم قديم»، لأن كلام الله تعالى عند المعتزلة حادث، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: (وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث)[2].

قوله: (فكيف يأمر بالشيء وينهى عنه في وقت واحد؟): استفسار مقتضاه الإنكار على الجمهور في تجويزهم النسخ قبل التمكن من الامتثال.

والآمر هنا والناهي هو الله تبارك وتعالى.

---

(١) المعتمد ١/ ٣٧٦.
(٢) شرح الأصول الخمسة ص٥٢٨.

وَقَدْ ذَكَرْنَا وَجْهَ جَوَازِهِ عَقْلاً، ....

والضمير في «عنه» يعود إلى «الشيء» وهو العبادة.

والمعنى المراد هنا: أن الأمر والنهي من كلام الله تبارك وتعالى، والكلام قديم، والأمر والنهي حادثان، وهذا يقتضي أن يكون كلام الله عزَّ وجلَّ عندكم قديماً حادثاً، وهو عين التناقض، وذلك ممتنع عقلاً، وامتناع ذلك عقلاً دليل على ما ذهبنا إليه من عدم جواز نسخ الشيء قبل امتثال الأمر الوارد به.

وهذا هو دليل المعتزلة الثاني على المنع من جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال.

قوله: (وقد ذكرنا وجه جوازه عقلاً): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في إقامة أدلة الجمهور على جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال.

و«الواو» في قوله: «وقد ذكرنا» حالية، وتقدير الكلام: «كيف تزعم المعتزلة بأن النسخ قبل التمكن من الامتثال ممتنع وقد ذكرنا وجه جوازه عقلاً».

أي: «والحال قد ذكرنا».

و«قد» لتوكيد الذكر.

والضمير في «جوازه» يعود إلى «النسخ».

و«عقلاً» هنا منصوب على نزع الخافض، إذ التقدير: «في العقل».

والمؤلف رحمه الله تعالى قد ذكر ذلك الجواز العقلي في معرض إبطاله لمذهب القائلين بإنكار النسخ، حين قال: (وقد أنكر قوم النسخ، وهو فاسد لأن النسخ جائز عقلاً. . .، فلا يمتنع أن يكون الشيء مصلحة في زمان دون زمان، ولا يبعد في أن يعلم الله تعالى مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا له فيثابوا ويمتنعوا بسبب العزم عليه من معاصٍ وشهوات ثم يخففه عنهم).

وَدَلِيْلُهُ شَرْعاً قِصَّةُ إِبْراهِيْمَ الْخَلِيْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَإِنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ نَسَخَ ذَبْحَ الْوَلَدِ عَنْهُ قَبْلَ فِعْلِهِ ....

وقد سبق بيان هذا الدليل بالتفصيل[1].

قوله: (ودليله شرعاً): معطوف بالواو على قوله: «وقد ذكرنا وجه جوازه عقلاً».

والضمير في «دليله» يعود إلى «جواز النسخ قبل التمكن من الامتثال».

و«شرعاً» منصوب على نزع الخافض، إذ التقدير: «ودليله في الشرع».

قوله: (قصة إبراهيم الخليل عليه السلام): هي ما قصه الله تبارك وتعالى علينا في كتابه الكريم فيما يتعلق بأمره سبحانه لنبيه إبراهيم بذبح ابنه إسماعيل عليهما السلام، وما كان منهما من استجابة فورية لتنفيذ أمر الله تبارك وتعالى من غير تردد أو تباطؤ، ليكون في ذلك درس تربوي عملي لجميع الأمة عبر أجيالها المختلفة في سرعة الاستجابة لله جل شأنه في كل ما قضاه من أمر أو نهي.

وسُمِّي نبي الله إبراهيم عليه السلام خليلاً أَخْذاً من قول الله سبحانه: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥].

قوله: (فإن الله سبحانه نسخ ذبح الولد عنه قبل فعله): لو عبَّر المؤلف رحمه الله تعالى هنا بالابن لكان أدق، لأن الولد أعم من الابن، لكون الولد يشمل الذكر والأنثى، والذبيح هنا ذكر، ولأن التعبير بالابن هو المطابق للفظ الآية الكريمة التي قال فيها إبراهيم عليه السلام وهو يخاطب ابنه: ﴿قَالَ يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُۖ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الصافات: ١٠٢].

وإنما قال المؤلف رحمه الله تعالى «الولد» من غير ذِكْر اسمه، لأن

---

(١) انظر: ص(٦).

بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾﴾.

وَقَدِ اعْتَاصَ ....

العلماء مختلفون في الابن الذبيح هل هو «إسماعيل»، أو «إسحاق» عليهما السلام؟ على قولين أصحهما القول بأنه إسماعيل عليه السلام.

قال الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى في معرض ذِكْره للآثار الدالة على أن الذبيح هو إسماعيل عليه السلام: (ذِكْرُ الآثار الواردة بأنه إسماعيل عليه الصلاة والسلام، وهو الصحيح المقطوع به)(١).

والضمير في «عنه» يعود إلى «إبراهيم» عليه السلام.

والضمير في «فعله» يعود إلى «الذبح».

قوله: (بقوله تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾﴾): الضمير في «بقوله» يعود إلى «الله عزَّ وجلَّ»، إذ التقدير: «بقول الله تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾﴾ [الصافات: ١٠٧].

ووجه الشاهد من هذه القصة: أن الله تبارك وتعالى أمر نبيه إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه إسماعيل، فاستجاب لأمر الله جل شأنه، ولما وضع السكين على رقبة ابنه إسماعيل سمع النداء من ربه تبارك وتعالى، كما في قوله سبحانه: ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾﴾ [الصافات: ١٠٤ ـ ١٠٦].

ثم فداه ربه عزَّ وجلَّ بذبح عظيم، وهو كبش قد رعى في الجنة أربعين خريفاً، كما روي ذلك عن ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما(٢).

وهذا نَسْخٌ قبل التمكن من الفعل.

قوله: (وقد اعتاص): الفعل «اعتاص» مشتق من «الْعَوَصِ»، وهو في

---

(١) تفسير القرآن العظيم ١٨/٤.

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١٧/٤.

هَذَا عَلَى الْقَدَرِيَّةِ حَتَّى تَعَسَّفُوا فِي تَأْوِيْلِهِ مِنْ سِتَّةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: ....

اللغة: «الْغُمُوضُ، والشِّدَّةُ، والْعُسْر»[1].

قوله: (هذا): اسم الإشارة يعود إلى «نَسْخ الذبح عن إسماعيل عليه السلام قبل الفعل».

قوله: (على القدرية): جار ومجرور متعلقان بالفعل «اعتاص».

و«القدرية» اسم من أسماء المعتزلة، وسموا بذلك لقولهم بأن قَدَرَ الإنسان بيده[2].

قوله: (حتى تعسفوا في تأويله): الفعل «تعسفوا» مشتق من «التَّعَسُّف»، وهو في اللغة: «السَّيْرُ بغير هداية، والأَخْذُ على غير الطريق»[3].

والضمير «في تأويله» يعود إلى «نَسْخ الذبح عن إسماعيل عليه السلام قبل الفعل».

و«التأويل» في اللغة مشتق من «الأَوْل» وهو الرُّجُوعُ، وتأويل الكلام هو تفسيره، والمراد بالتأويل هنا: نَقْلُ ظاهر اللفظ عن وَضْعه الأصلي إلى غيره مما يحتاج إلى دليل[4].

قوله: (من ستة أوجه): «الأوجه» جمع «وَجْه»، وقد سبق بيان معناه[5].

قوله: (أحدها): الضمير يعود إلى «الأوجه الستة» من وجوه تأويل نسخ الذبح عن إسماعيل عليه السلام قبل الفعل.

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٥٨ ـ ٥٩.

(٢) انظر: الملل والنحل ١/ ٤٣، الفرق بين الفرق ص١١٩، الخطط المقريزية ٢/ ٣٤٨.

(٣) انظر: لسان العرب ٩/ ٢٤٥.

(٤) انظر: لسان العرب ١١/ ٣٢ ـ ٣٣.

(٥) انظر: المجلد الأول ص(٤٧٨).

أَنَّهُ كَانَ مَنَاماً لَا أَصْلَ لَهُ.

الثَّانِي: أَنَّهُ لَمْ يُؤْمَرْ بِالذَّبْحِ، وَإِنَّمَا كُلِّفَ الْعَزْمَ عَلَى الْفِعْلِ

قوله: **(أنه)**: الضمير فيه يعود إلى «الأمر لإبراهيم عليه السلام بذبح ابنه إسماعيل».

قوله: **(كان مناماً)**: اسم «كان» هنا مضمر، تقديره «أَمْرُ الذبح»، أي: «كان أَمْرُ الذبح مناماً»، بمعنى رؤيا منامية.

قوله: **(لا أصل له)**: «لا» هنا نافية للجنس، و«أَصْلَ» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، و«له» جار ومجرور متعلقان بمحذوف خبرها، والتقدير «ثابت»، أي: «لا أصلَ ثابتٌ له».

والضمير في «له» يعود إلى «أَمْر الذبح».

والمعنى المراد هنا: أن الأمر من الله تبارك وتعالى لنبيه إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه إسماعيل عليه السلام إنما هو رؤيا منامية، والرؤى المنامية لا تنهض بها حجة شرعية يُسْتَنَدُ إليها ويُعَوَّل عليها في شيء من أمور الشرع.

ولذلك فلا يصح التمسك بهذه القصة للاستدلال على جواز النسخ قبل التمكن من الفعل.

قوله: **(الثاني)**: صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الثاني» من وجوه تأويل نسخ الذبح عن إسماعيل عليه السلام قبل الفعل.

قوله: **(أنه)**: الضمير يعود إلى «نبي الله إبراهيم عليه السلام».

قوله: **(لم يؤمر بالذبح)**: الفعل «يؤمر» مبني للمجهول، ونائب الفاعل فيه مضمر، تقديره «إبراهيم عليه السلام»، والآمر هو الله تبارك وتعالى.

والمراد بالذبح هنا هو ذبح إسماعيل عليه السلام.

قوله: **(وإنما كلف العزم على الفعل)**: معطوف بالواو على قولهم: «إنه لم يؤمر بالذبح».

لِامْتِحَانِ سِرِّهِ فِي صَبْرِهِ عَلَيْهِ.

الثَّالِثُ: أَنَّهُ لَمْ يُنْسَخْ، ....

والفعل «كلف» مبني للمجهول، ونائب الفاعل فيه مضمر، يعود إلى «نبي الله إبراهيم عليه السلام»، والمكلِّف هو الله جل جلاله.

والمراد بالعزم على الفعل هنا: هو انبعاث القصد وانعقاد القلب على فِعْل الشيء الذي أُمر به، وهو الذبح.

قوله: (لامتحان سره في صبره عليه): اللام هنا لام الأجل، أي: «لأجل امتحان سره».

و«الامتحان» هو «الاختبار والابتلاء»(١).

و«السر» هو «الخَفَاءُ، والْكِتْمَانُ»(٢).

والمراد به هنا: دخيلة النفس التي لا يطلع عليها إلا الله تبارك وتعالى.

والضميران في «سره»، وفي «صبره» يعودان إلى «نبي الله إبراهيم عليه السلام».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الذبح».

والمعنى المراد هنا: أنَّ أَمْرَ الله تعالى لنبيه إبراهيم عليه السلام لم يكن المقصود منه حقيقة الذبح، وإنما كان المقصود منه امتحان سريرته هل يعقد العزم على الفعل فيثاب، أو أنه يتردد ويتلكأ فيُعاقَب.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الثالث» من وجوه تأويل نسخ الذبح عن إسماعيل عليه السلام قبل الفعل.

قوله: (أنه لم ينسخ): الضمير في «أنه» يعود إلى «أَمْر الله تعالى لنبيه إبراهيم عليه السلام بالذبح».

---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/ ٤٠١.

(٢) انظر: المرجع السابق ٤/ ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

لَكِنْ قَلَبَ اللهُ عُنُقَهُ نَحَاساً فَانْقَطَعَ التَّكْلِيْفُ عَنْهُ لِتَعَذُّرِهِ لَا لِلنَّسْخِ.

الرَّابِعُ: أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ الْإِضْجَاعُ ....

والفعل «ينسخ» مبني للمجهول، ونائب الفاعل فيه مضمر تقديره: «الأمر بالذبح»، والناسخ هو الله تبارك وتعالى.

قوله: (لكن قلب الله عنقه نحاساً): الضمير في «عنقه» يعود إلى «نبي الله إسماعيل عليه السلام».

وقوله «نَحَاساً» هو بفتح النون، والمراد به ما كان ضَرْباً من الصُّفْر شديد الحمرة[1].

وأما «النُّحَاسُ» بضم النون فهو «الدُّخَانُ» الذي لا لَهَبَ فيه[2].

والمراد بالقلب هنا «الإحاطة»، والمعنى: «أحاط الله تبارك وتعالى عنق إسماعيل عليه السلام بسياج من نحاس».

قوله: (فانقطع التكليف عنه لتعذره لا للنسخ): الضمير في «عنه» يعود إلى «نبي الله إبراهيم عليه السلام».

والضمير في «لتعذره» يعود إلى «التكليف».

والمراد بالتكليف هنا هو أَمْرُ الذبح.

ومقصودهم من هذا التأويل: أنَّ أَمْر الله تبارك وتعالى لنبيه إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه لا دليل فيه على جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الفعل، إذ سقوط الأمر بالذبح عن إبراهيم عليه السلام لم يكن من أجل النسخ، بل لتعذر إمكان الذبح نتيجة قلب العنق نحاساً.

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الرابع» من وجوه تأويل نسخ الذبح عن إسماعيل عليه السلام قبل الفعل.

قوله: (المأمور به الإضجاع): «الإضجاع» في اللغة هو «وَضْعُ الْجَنْبِ

---

(١) انظر: القاموس المحيط ٢/ ٢٥٣، لسان العرب ٦/ ٢٢٧.

(٢) انظر: لسان العرب ٦/ ٢٢٧.

وَمُقَدِّمَاتُ الذَّبْحِ.

الْخَامِسُ: أَنَّهُ ذُبِحَ امْتِثَالاً ....

بالأرض»(١).

قوله: (ومقدمات الذبح): معطوف بالواو على «الإضجاع».

و«المقدمات» جمع «مقدمة»، والمقدمة في اللغة هي «أَوَّلُ كل شيء»(٢).

والمراد بمقدمات الذبح هنا: أَخْذُ الحبل، والسكين، والذهاب بالذبيح إلى الصحراء، والتقييد بالحبل، والإضجاع.

وعليه يكون قولهم: «ومقدمات الذبح» بعد قولهم: «الإضجاع» من باب عَطْف العام على الخاص.

والمعنى المراد من هذا التأويل: أن الله تبارك وتعالى لم يأمر نبيه إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه إسماعيل عليه السلام ذبحاً حقيقياً، وإنما أمره بمقدمات الذبح فقط، وقد فعل ذلك فأدَّى ما أُمر به، وليس في هذه المسألة نسخ أصلاً.

وإذا لم يكن في هذه المسألة نسخ أصلاً، فلا دلالة في هذه القصة على جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال، لكونها واردة بالتكليف بفعلٍ معين وقد تم تنفيذه من قبل إبراهيم عليه السلام، وحينئذٍ يكون حملها على نسخ الذبح قبل التمكن من الفعل حملاً لها بما يخالف واقعها الفعلي الذي دلت عليه، فلا يكون ذلك الحمل حجة يعتمد عليها في إثبات جواز نسخ الأمر قبل التمكن من امتثاله.

قوله: (الخامس): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الخامس» من وجوه تأويل نسخ الذبح عن إسماعيل عليه السلام قبل الفعل.

قوله: (أنه ذبح امتثالاً): الضمير في «أنه» يعود إلى «إسماعيل عليه السلام».

(١) انظر: لسان العرب ٨/٢١٩. (٢) انظر: المرجع السابق ١٢/٤٦٩.

فَالْتَأَمَ الْجُرْحُ وَانْدَمَلَ، بِدَلِيْلِ قَوْلِهِ: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَآ﴾.

السَّادِسُ: أَنَّهُ إِنَّمَا أَخْبَرَ أَنَّهُ يُؤْمَرُ بِهِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ، ....

والفعل «ذبح» مبني للمجهول، ونائب الفاعل فيه مضمر، تقديره: «إسماعيل عليه السلام»، والذابح هو إبراهيم عليه الصلاة والسلام.

و«امتثالاً» مفعول لأجله، أي: «من أجل الامتثال».

قوله: (فالتأم الجرح واندمل): أي عاد الرأس إلى الجسد بعد قطعه.

ومعنى «التأم الجرح»: «بَرَأَ والْتَحَمَ»[(١)].

ومعنى «اندمل الجرح»: «تَمَاثَلَ وصَلَحَ»[(٢)].

قوله: (بدليل قوله: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَآ﴾): الضمير في «قوله» يعود إلى «الله تبارك وتعالى».

والشاهد من هذه الآية الكريمة، وهي قول الله سبحانه لنبيه إبراهيم عليه السلام: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥].

أن الله جل شأنه أخبر نبيه إبراهيم عليه السلام بأنه قد صَدَّق الرؤيا، والتصديق لا يكون إلا بتحقيق المأمور به في الواقع، وهذا يدل دلالة واضحة على حدوث الذبح الفعلي، ثم حصل الالتئام والاندمال.

وإذا كان الأمر كذلك فلا نَسْخَ، وإذا انتفى النسخ فلا دلالة من هذه القصة على جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال، فيبطل الاحتجاج بها على هذه الدعوى.

قوله: (السادس): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه السادس» من وجوه تأويل نسخ الذبح عن إسماعيل عليه السلام قبل الفعل.

قوله: (أنه إنما أخبر أنه يؤمر به في المستقبل): الضميران في «أنه» الأولى والثانية يعودان إلى «نبي الله إبراهيم عليه الصلاة والسلام».

والضمير في «به» يعود إلى «الذبح».

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/ ٥٣١. (٢) انظر: المرجع السابق ١١/ ٢٥٠.

فَإِنَّ لَفْظَهُ لَفْظُ الاسْتِقْبَالِ، لَا لَفْظُ الْمَاضِي.

وَالْجَوَابُ مِنْ وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُما يَعُمُّ جَمِيعَ مَا ذَكَرُوهُ، ....

والمراد بالمستقبل: الزمان اللاحق الذي سيأتي بعد.

والفعل «يؤمر» مبني للمجهول، ونائب فاعله مضمر يعود إلى «إبراهيم عليه الصلاة والسلام»، والآمر له هو الله جل جلاله.

قوله: (فإن لفظه لفظ الاستقبال لا لفظ الماضي): جملة تعليلية لكون الأمر بالذبح سيحدث في المستقبل.

والضمير في «لفظه» يعود إلى «الذبح»، فهو وارد بلفظ الاستقبال، حيث قال: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢].

ولو كان للماضي لكان لفظه: «إني رأيت في المنام أني ذبحتك».

والمعنى المراد من هذا التأويل: أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام أخبر ابنه إسماعيل عليه السلام بأنه سيؤمر بذبحه في مستقبل الزمان، ولكنه لم يؤمر بذلك فضلاً من الله تبارك وتعالى ورحمة.

وإذا كان الأمر بالذبح ليس أمراً ناجزاً، وإنما هو أمر مُعَلَّقٌ بمستقبل الزمان، ولم يقع ذلك الأمر، فلا أَمْرَ بالذبح أصلاً فضلاً عن أن يكون منسوخاً.

وحيث إنَّ الأمر بالذبح لم يقع فيما استُقبل من زمان، فلا يصح التمسك بهذه القصة حجةً على جواز نسخ الأمر قبل التمكن من امتثاله.

قوله: (والجواب): أي عن جميع ما ذكره المعتزلة من الأوجه الستة التي أوَّلوا بها نسخ الذبح عن نبي الله إسماعيل عليه السلام قبل التمكن من فعله.

قوله: (من وجهين): أي من طريقين.

قوله: (أحدهما): ضمير التثنية يعود إلى «الوجهين».

قوله: (يعم جميع ما ذكروه): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو

وَالثَّانِي: أَنَّا نُفْرِدُ كُلَّ وَجْهٍ مِمَّا ذَكَرُوهُ بِجَوَابٍ.

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَلَوْ صَحَّ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ ....

مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المذكور»، أي: «يعم جميع المذكور من وجوههم».

والضمير «الهاء» في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بهذا الوجه العام هو الجواب الإجمالي.

قوله: (والثاني): معطوف بالواو على قوله: «أحدهما».

و«الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الثاني».

قوله: (أنا نفرد كل وجه مما ذكروه بجواب): ضمير الجمع «أنا» يعود إلى المؤلف رحمه الله تعالى، وإلى الجمهور الذين يرون بأن نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال جائز وليس بممتنع.

والفعل «نفرد» مشتق من «الْإِفْرَاد»، وهو في اللغة «الْعَزْلُ»، يقال: «أَفْرَدْتَ الشيءَ» إذا عَزَلْتَهُ[1].

و«ما» في قوله: «مما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير «الهاء» في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بهذا الجواب الذي سيفرد كل وجه من وجوه تأويلات المعتزلة على حدة هو الجواب التفصيلي، حيث سيتناول كل وجه من تلك الوجوه تناولاً مستقلاً، لبيان ضعفه وعدم صلاحيته لمقاومة الاستدلال بقصة ذبح إسماعيل عليه السلام على جواز نسخ الأمر قبل التمكن من امتثاله.

قوله: (أما الأول): صفة لموصوف محذوف، تقديره «أما الوجه الأول»، وهو الجواب الإجمالي.

قوله: (فلو صح شيء من ذلك): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ٣٣٣.

لَمْ يَحْتَجْ إِلَى فِدَاءٍ، وَلَمْ يَكُنْ بَلَاءً مُبِيناً فِي حَقِّهِ.

وَالْجَوَابُ الثَّانِي: ....

«المذكور من تلك الوجوه الستة التي أوَّل بها المعتزلة نسخ الذبح عن إسماعيل عليه السلام قبل الفعل».

قوله: (لم يحتج إلى فداء): أي لم يكن إسماعيل عليه السلام بحاجة إلى فداء عن الذبح.

والمراد بالفداء هنا هو الكبش الأبيض الأقرن الذي أُهبط من الجنة، والذي دل عليه قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾﴾ [الصافات: ١٠٧].

قوله: (ولم يكن بلاءً مبيناً في حقه): معطوف بالواو على قوله: «لم يحتج إلى فداء».

والمراد بالبلاء المبين هنا هو الاختبار البيِّن الواضح.

والضمير في «حقه» يعود إلى «إبراهيم عليه السلام».

والمعنى المراد هنا: أن تلك الوجوه التي ذكرها المعتزلة تأويلاً لنسخ الذبح عن إسماعيل عليه السلام قبل فعله لو صح واحد منها لما استحق إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام الإشادة بموقفيهما في كتاب الله تبارك وتعالى، ولما سمَّى الله جل شأنه ما حصل لهما بلاءً مبيناً، ولم يكن هناك من حاجة إلى الفداء، إذ كيف يحتاج الحال إلى فداء وهو عليه الصلاة والسلام لم يؤمر بالذبح الحقيقي؟.

وحيث ذكر الله تبارك وتعالى الفداء، وسمَّى ما حصل لهما بلاءً مبيناً، وذكر قصتهما في كتابه الخالد تنويهاً لعظم شأنهما، دل ذلك كله على أن الأمر بالذبح أمر حقيقي.

وإذا كان الأمر بالذبح أمراً حقيقياً بطل جميع تلك التأويلات فلا يصح منها شيء.

قوله: (والجواب الثاني): معطوف بالواو على قوله: «أما الأول».

أَمَّا قَوْلُهُمْ: «كَانَ مَنَاماً لَا أَصْلَ لَهُ». قُلْنَا: مَنَامَاتُ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَحْيٌ كَانُوا يَعْرِفُونَ اللهَ تَعَالَى بِهَا، ....

والمراد بهذا الجواب هو الجواب التفصيلي الذي يتناول كل وجه من تلك الوجوه الستة تناولاً مستقلاً على حدة.

قوله: (أما قولهم): الضمير يعود إلى «المعتزلة».

قوله: (كان مناماً لا أصل له): اسم «كان» مضمر، تقديره: «الأمر بالذبح»، أي: «كان الأمر بالذبح مناماً».

و«لا» نافية للجنس، و«أصل» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها محذوف متعلق بالجار والمجرور في قوله «له»، تقديره: «ثابت»، أي: «لا أصل ثابتٌ له».

والضمير في «له» يعود إلى «الأمر بالذبح».

وهذا القول هو الذي ذكره المعتزلة في وجههم الأول الذي نصوا عليه بقولهم: «أحدها: أنه كان مناماً لا أصل له».

قوله: (قلنا): أي معشر الجمهور في الجواب عن هذا الوجه.

قوله: (منامات الأنبياء عليهم السلام وحي كانوا يعرفون الله تعالى بها): الضمير في «بها» يعود إلى «المنامات».

و«المنامات» جمع منام، والمراد به: ما يراه الإنسان حال نومه من رؤى.

والمعنى المراد هنا: لا نسلم لكم أن ما يراه الأنبياء عليهم السلام في مناماتهم لا أصل له، بل هو أصل من أصول التشريع في حقهم، إذ الأنبياء عليهم السلام لا تتمثل بهم الشياطين، فما يرونه في منامهم هو ضرب من ضروب الوحي، ولو كانت رؤاهم المنامية لا أصل لها لكان أول من يعلم بذلك هم عليهم الصلاة والسلام لأنهم معصومون من أن يتقولوا على الله تبارك وتعالى شيئاً لم يكن من شرعه ووحيه.

ومعنى: «يعرفون الله تعالى بها»: أي يعرفون بتلك المنامات ما أوحاه الله سبحانه إليهم من تكاليف شرعية.

وَلَوْ كَانَ مَنَاماً لَا أَصْلَ لَهُ لَمْ يَجُزْ لَهُ قَصْدُ الذَّبْحِ وَالتَّلِّ لِلْجَبِيْنِ، وَيَدُلُّ عَلَى فَسَادِهِ قَوْلُ وَلَدِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾، وَلَوْ لَمْ يُؤْمَرْ كَانَ ذَلِكَ كَذِباً.

قوله: (ولو كان مناماً لا أصل له لم يجز له قصد الذبح والتل للجبين): اسم «كان» هنا مضمر، تقديره: «الأمر بالذبح»، أي: «ولو كان الأمر بالذبح مناماً».

والضمير في «له» يعود إلى «الأمر بالذبح» أيضاً.

والضمير في قوله: «لم يجز له» يعود إلى «إبراهيم عليه السلام».

والمراد بقصد الذبح: العمد إليه، والعزم عليه.

والمراد بالتل للجبين هو: «الإِلْقَاءُ على الوجه»(١).

والمعنى المقصود هنا: أن الأمر بالذبح لو كان مجرد رؤيا منامية لا يُعَوَّلُ عليها، ولا يُسْتَنَدُ إليها في شيء من أمر الشرع لما جاز لإبراهيم عليه السلام أن يُقْدِمَ على الذبح بناءً على تلك الرؤيا.

وحيث أقدم إبراهيم عليه السلام على ذبح ابنه إسماعيل عليه السلام، وأشاد الله تبارك وتعالى بصنيعه هذا دل على أن هذه الرؤيا وَحْي من الله جل شأنه، وليست مناماً لا أصل له.

قوله: (ويدل على فساده قول ولده عليه السلام: ﴿ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾): الضمير في «فساده» يعود إلى «القول بأن الأمر بالذبح منام لا أصل له».

والضمير في «ولده» يعود إلى «إبراهيم عليه السلام»، والولد هو إسماعيل عليه السلام.

وقوله: «افعل ما تؤمر» أي: أَنْفِذْ أَمْرَ الله تعالى بإحداث الذبح في الواقع.

قوله: (ولو لم يؤمر كان ذلك كذباً): أي «لو لم يؤمر إبراهيم عليه السلام بالذبح».

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/ ٧٧.

وَالثَّانِي: فَاسِدٌ لِوَجْهَيْنِ، أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ سَمَّاهُ ذَبْحاً ....

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تسمية إسماعيل عليه السلام الرؤيا أَمْراً».

و«الكذب» نقيض الصدق، وهو الإخبار بخلاف الواقع[1].

والمعنى المراد هنا: أن إسماعيل عليه السلام حين أخبره أبوه بتلك الرؤيا فَهِمَ أنها أَمْرٌ إلهي يقتضي التكليف بمقتضاه، ولو لم تكن تلك الرؤيا أمراً إلهياً لكان تسميته لها بذلك ضرباً من ضروب الكذب، ولو كان ضرباً من ضروب الكذب لأنكره الله تبارك وتعالى عليه، وحيث لم يحصل من الله جل شأنه إنكار على ذلك، بل إشادة وإقرار، دل هذا على فساد قولهم وبطلان زعمهم بأنه منام لا أصل له.

قوله: (والثاني): معطوف بالواو على قوله: «أما قولهم: كان مناماً لا أصل له».

و«الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والوجه الثاني»، وهو الوجه الذي قالوا فيه: «إنه لم يؤمر بالذبح، وإنما كُلِّف العزم على الفعل».

قوله: (فاسد): أي وجه باطل لا يصح، فلا يُعَوَّلُ عليه، ولا يُسْتَنَدُ إليه.

قوله: (لوجهين): أي لسببين.

قوله: (أحدهما): ضمير التثنية هنا يعود إلى «الوجهين».

قوله: (أنه سماه ذبحاً): الضمير في «أنه» يعود إلى «إبراهيم عليه السلام».

والضمير «الهاء» في «سماه» يعود إلى «ما رآه في المنام»، والمسمِّي هو الخليل إبراهيم عليه السلام.

---

(١) انظر: المرجع السابق ١/ ٧٠٤.

بِقَوْلِهِ: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ﴾، وَالْعَزْمُ لَا يُسَمَّى ذَبْحاً. وَالْآخَرُ: أَنَّ الْعَزْمَ لَا يَجِبُ مَا لَمْ يُعْتَقَدْ وُجُوبُ الْمَعْزُومِ عَلَيْهِ، وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْمَعْزُومُ عَلَيْهِ وَاجِباً كَانَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَحَقَّ بِمَعْرِفَتِهِ مِنَ الْقَدَرِيَّةِ.

قوله: (**بقوله:** ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ﴾): الضمير في «بقوله» يعود إلى «إبراهيم عليه السلام»، والمقصود قول الله تبارك وتعالى حكاية عنه.

فقول إبراهيم عليه السلام وهو يخاطب ابنه إسماعيل عليه السلام: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات ١٠٢].

تصريح منه بأن مضمون تلك الرؤيا الأمر بالذبح الحقيقي.

قوله: (**والعزم لا يسمَّى ذبحاً**): أي لو كان المأمور به العزم فقط لما صح تسميته ذبحاً، وذلك للفارق الكبير بينهما، فالعزم هو القصد إلى فِعْل الشيء دون مباشرته في الواقع، وأما الذبح فهو إحداث الفعل في الواقع المشاهد.

قوله: (**والآخر**): معطوف بالواو على قوله: «أحدهما».

و«الآخر» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والوجه الآخر».

قوله: (**العزم لا يجب ما لم يعتقد وجوب المعزوم عليه**): أي أن المعزوم عليه، وهو الذبح لو لم يكن واجباً لما وجب اعتقاد العزم على فعله، وذلك أن القصد يتبع العلم، فلما علم إبراهيم عليه السلام أنه لا مناص له من الإقدام على الذبح عقد العزم الحازم الجازم على تنفيذه وإيقاعه.

قوله: (**ولو لم يكن المعزوم عليه واجباً كان إبراهيم عليه السلام أحق بمعرفته من القدرية**): الضمير في «بمعرفته» يعود إلى «عدم وجوب المعزوم عليه».

والمعزوم عليه هنا هو الذبح.

والمراد بالقدرية هنا المعتزلة، وقد سبق بيان سبب تسميتهم بذلك.

وَالثَّالِثُ: لَا يَصِحُّ عِنْدَهُمْ، ....

والمعنى المراد هنا: أن المعزوم عليه وهو الذبح لو لم يكن واجب التنفيذ في الواقع العملي لعلمه إبراهيم عليه الصلاة والسلام وأحاط به، ولَمَا كان ذلك خافياً عليه، ولا سيما أنه نبي مُرْسَلٌ يعرف عن ربه تبارك وتعالى مراده مما أمره به ونهاه عنه.

وهل يُعْقَلُ أن يكون المعتزلة أعلم من نبي الله إبراهيم عليه السلام بما أُوحي إليه حتى يفسروا له مراد ربه تبارك وتعالى من هذا الأمر؟.

بل هل يعقل أن يُقْدِمَ إبراهيم عليه السلام على تنفيذ هذا الفعل الخطير الذي يترتب عليه إزهاقُ روح معصومة وهَدْمُ بُنية إنسانية من غير جُرْم بناءً على ظن وتخمين ليس لديه فيه يقين قاطع عن ربه تبارك وتعالى؟.

إن الله تبارك وتعالى حين يختار رسولاً من البشر يعلم سبحانه حيث يجعل رسالته، كما أخبر تعالى بذلك في قوله: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤].

وبناءً على ذلك فإنّ الرسل يعلمون حقيقة ما أمرهم الله تعالى به، فلا يحدث منهم خَلْطٌ في المفاهيم، بل يكونون على بينة وهدى وبصيرة في قضايا الوحي والتشريع.

قوله: (والثالث): معطوف بالواو على الوجه الأول، والثاني.

و«الثالث» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والوجه الثالث»، وهو الذي قالوا فيه: «إنه لم يُنْسَخْ، لكنْ قلب الله عنقه نحاساً».

قوله: (لا يصح عندهم): الضمير في «عندهم» يعود إلى «المعتزلة».

فهذا الذي ذكروه باطل على أصول مذهبهم، لأنهم يقولون: يجب على الله تعالى إذا كلف العبد أن يمكِّنه من فعل ما كلفه به بإعطائه القُدَر والآلات المساعدة على القيام بأداء الفعل، وأن يخلِّي بينه وبين ذلك الفعل بإزالة جميع الموانع التي تحول دون تحقيقه، وفي ذلك قال القاضي

لِأَنَّهُ إِذَا عَلِمَ اللهُ أَنَّهُ يَقْلِبُ عُنُقَهُ حَدِيْداً يَكُونُ آمِراً بِمَا يَعْلَمُ امْتِنَاعَهُ.

عبد الجبار المعتزلي: (اعلم أنّ ما يُعْلَمُ من الأرزاق أنه لطف في التكليف، وأن المكلف يفسد مع فقده، فالواجب على القديم تعالى أن يرزقه العبد مكلفاً كان أو غير مكلف، لأنه لا يمتنع أن يكون عطية الابن لطفاً من الأب، وهذا إنما يجب لأن تَقَدُّمَ التكليف اقتضاه، كما اقتضى وجوب التمكين بالآلات والقُدَر، ولولاه لم يكن واجباً)(١).

وقال أيضاً: (اعلم أنه تعالى إذا كلف فلا بد من أن يجنِّب المكلف من كل ما يكون مفسدة له في التكليف، حتى يكون مزيحاً لعلته، ولو لم يفعل تعالى ذلك لكان بمنزلة ألا يفعل اللطف في قبح التكليف)(٢).

وهذا الأصل مجمع عليه عندهم، ويقرر هذا الإجماع القاضي عبد الجبار فيقول: (لم يختلفوا في أنه لا يجوز أن يُفْرِدَ الله سبحانه المكلَّف الواحد بالأمر بالفعل وهو يعلم أنه يُمْنَعُ منه، ولم يختلفوا في أنه لا يجوز أن يأمر من يعلم أنه يموت أو يعجز)(٣).

قوله: (لأنه إذا علم الله أنه يقلب عنقه حديداً يكون آمراً بما يعلم امتناعه): جملة تعليلية لبيان سبب عدم صحة ذلك عند المعتزلة.

والضمير في «لأنه» ضمير الشأن، أي: «والشأن أن الله إذا علم أنه يقلب عنقه حديداً يكون آمراً بما يعلم امتناعه».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الله تبارك وتعالى».

والفعل «يقلب» مشتق من «الْقَلْب»، وهو في اللغة: «تَحْوِيلُ الشيء عن وجهه»(٤).

والضمير في «عنقه» يعود إلى «إسماعيل عليه السلام».

---

(١) المغني للقاضي عبد الجبار ١١/٤٦.
(٢) متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ص٧٢٣.
(٣) المعتمد ١/١٣٩.
(٤) انظر: لسان العرب ١/٦٨٥.

وَالرَّابِعُ: فَاسِدٌ، لِكَوْنِهِ لَا يُسَمَّى ذَبْحاً.

والمراد بالحديد هنا هو «النحاس».

و«ما» في قوله: «بما يعلم» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «بالمعلوم»، أي: «يكون آمراً بالمعلوم امتناعه».

والضمير في «امتناعه» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن «الفعل».

والمعنى المراد هنا: أن الله تبارك وتعالى لو أمر نبيه إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه إسماعيل عليه السلام، وقد علم مسبقاً أنه لن يمكّن من إيقاع الذبح بسبب سياج النحاس الذي سيلتف حول عنق الذبيح، لكان سبحانه وتعالى آمراً له بما سلب منه القدرة على فعله، فيكون ذلك من قبيل الأمر بالممتنع.

والأمر بالممتنع تأباه قواعد المعتزلة وترفضه أصولهم، وما ذكروه في هذا الوجه من تأويل يناقض تلك القواعد والأصول المقررة في مذهبهم، وهذا يدل دلالة واضحة على أنهم أوَّلوا الذبح هنا بما يعتقدون بطلانه وعدم صحته.

وكون هذا التأويل مخالفاً لأصول مذهبهم إنما يدل على اضطراب موقفهم في هذه المسألة، وهو كافٍ في إبطال ما ذهبوا إليه.

قوله: (والرابع): معطوف بالواو على ما سبقه من الأول، والثاني، والثالث.

و«الرابع» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والوجه الرابع»، وهو الذي قال فيه المعتزلة: «إن المأمور به إنما هو الإضجاع ومقدمات الذبح».

قوله: (فاسد): أي ظاهر الفساد، فلا يعوَّل عليه في قبيل، ولا دبير، ولا قليل ولا كثير.

قوله: (لكونه لا يسمى ذبحاً): جملة تعليلية، لبيان سبب فساد هذا

وَالْخَامِسُ: فَاسِدٌ، إِذْ لَوْ صَحَّ لَكَانَ مِنْ آيَاتِهِ الظَّاهِرَةِ ....

الوجه من تأويل المعتزلة لنسخ الذبح عن إسماعيل عليه السلام قبل الفعل.

والضمير في «لكونه» يعود إلى «الإضجاع ومقدمات الذبح».

فالإضجاع ومقدمات الذبح كلها لا تسمى ذبحاً، وذلك لأنها أسباب تُتَّخَذُ لتكون وسائل لتنفيذ الذبح، والفعل شيء، والوصلة إليه شيء آخر.

ومفاد الجواب عن هذا الوجه من ناحيتين:

الناحية الأولى: أن ما ذكره المعتزلة في تأويلهم بأن المراد من الذبح هو الإضجاع وغيره من سائر المقدمات، لا يسمَّى ذبحاً على الحقيقة، وذلك أن الإضجاع وجميع مقدمات الذبح هي وسائل يُتوصَّل بها إلى تحقيق المطلوب، وهو إحداث الذبح المأمور به في الواقع، فهي عوامل مساعدة لحصول الذبح، وليست هي عين الذبح.

الناحية الثانية: لو كان المقصود من الأمر بالذبح هو ما ذكره المعتزلة في هذا الوجه من الإضجاع ومقدمات الذبح، لما كان في ذلك بلاء مبين لإبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، ولكان الخطب في ذلك يسيراً عليهما.

وحيث وصف الله تعالى ذلك الأمر بالبلاء المبين، فإنه دليل بيِّن على أن المراد به الذبح الحقيقي، وليس المقدمات فحسب.

قوله: (والخامس): معطوف بالواو على الأول، والثاني، والثالث، والرابع.

و«الخامس» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والوجه الخامس»، وهو قولهم: «إنه ذُبح امتثالاً فالتأم الجرح واندمل».

قوله: (فاسد): أي ظاهر الفساد، فلا يصح ولا يستقيم.

قوله: (إذ لو صح لكان من آياته الظاهرة): جملة تعليلية، لبيان سبب فساد هذا الوجه.

وقوله: «إذ لو صح لكان» أي: لو صح ما ذكروه من فَصْل الرأس

فَلَا يُتْرَكُ نَقْلُهُ، وَلَمْ يُنْقَلْ، وَإِنَّمَا هُوَ مِنَ اخْتِرَاعِ الْقَدَرِيَّةِ، ....

عن الجسد، ثم حصل الالتئام والاندمال لكان ذلك من آياته الظاهرة.

والضمير في «آياته» يعود إلى «الله جل جلاله».

والمراد بالآيات هنا: الآيات الكونية، وهي دلائل القدرة.

ومعنى «الظاهرة» أي: الواضحة، البارزة للعيان.

قوله: (فلا يترك نقله): الفعل «يترك» مبني للمجهول، ونائب فاعله هو «النقل» في قوله: «نَقْلُه»، والناقل هنا إما أن يكون الشارع عن طريق الكتاب، أو السنة، وإما أن يكون الناس عن طريق الشهرة والاستفاضة، لأنه مما تتوافر الدواعي على نقله، لكونه خارقاً للعادة.

والضمير في «نقله» يعود إلى «الْحَدَث» وهو فَصْلُ الرأس عن الجسد ثم عودته إلى موضعه ملتئماً مندملاً.

قوله: (ولم ينقل): أي لم يثبت نَقْلُ ذلك لا في كتاب، ولا سنة، ولا باستفاضة عن أحد من الناس، وهذا دليل كافٍ على أن ذلك التأويل دعوى بلا دليل، والدعوى بلا دليل باطلة مردودة.

قوله: (وإنما هو من اختراع القدرية): معطوف بالواو على قوله: «ولم ينقل».

والضمير «هو» يعود إلى «القول بأنه ذُبح ثم التأم الجرح واندمل».

و«الاختراع» في اللغة هو: «الْاخْتِرَاقُ» و«الْاقْتِطَاعُ»، و«الْاخْتِزَالُ»، و«الْاسْتِهْلَاكُ»، و«الْإِنْشَاءُ»، و«الْابْتِدَاعُ»(١).

وأكثر هذه المعاني التصاقاً بالمقام هنا هو المعنى الأخير حيث إن المعتزلة بهذا التأويل قد ابتدعوا قولاً لم يسبقهم إليه أحد.

والمراد هنا: أنهم بهذا التأويل الفاسد قد ابتدعوا وَهْماً لا يسنده الواقع، واصطنعوا تخميناً لا يعضده دليل من الشارع.

---

(١) انظر: لسان العرب ١/ ٦٨٥.

وَمَعْنَى قَوْلِهِ: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّؤْيَآ﴾ أَيْ: عَمِلْتَ عَمَلَ مُصَدِّقٍ، وَالتَّصْدِيْقُ غَيْرُ التَّحْقِيْقِ.

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّهُ أَخْبَرَ أَنَّهُ سَيُؤْمَرُ بِهِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ» فَاسِدٌ، ....

قوله: (ومعنى قوله: «قد صدقت الرؤيا»): الضمير في «قوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى، فإن الله سبحانه في هذه الآية الكريمة، وهي قوله جل شأنه مخاطباً نبيه إبراهيم عليه السلام: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّؤْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥]. وصف نبيه وخليله إبراهيم بتصديق الرؤيا، وهو العليم الخبير بنوايا العباد وأعمالهم.

قوله: (أي عملت عمل مصدق): هذا هو معنى «تصديق الرؤيا».

والمراد بعمل المصدِّق هنا: هو ما اتخذه الخليل إبراهيم عليه السلام من وسائل لتنفيذ الذبح، مما يدل على تصديقه لأمر الله تبارك وتعالى، وصدقه في العزم على الامتثال.

قوله: (والتصديق غير التحقيق): أي أن التصديق يخالف التحقيق، إذ التصديق عمل قلبي باطني، والتحقيق عمل واقعي ظاهري.

والمعنى المراد هنا: أن نبي الله الخليل عليه السلام قد اتخذ جميع الأسباب الكفيلة بتنفيذ ما أمره الله تبارك وتعالى به وهو ذبح ابنه إسماعيل عليه السلام، ولكنه لم يوقع الذبح فعلاً، لأن الله جل شأنه أمره بالكف عنه، اكتفاءً منه بما أظهره من صِدْقٍ في الإقدام على التنفيذ، حيث نزَّل سبحانه التصديق منزلة التحقيق.

قوله: (وقولهم): الضمير يعود إلى «المعتزلة».

قوله: (إنه أخبر أنه سيؤمر به في المستقبل): هذا القول هو ما ذكره المعتزلة في الوجه السادس من الوجوه التي تأولوا بها نسخ الذبح عن إسماعيل عليه السلام قبل الفعل، وقد سبق شَرْحُ هذا الوجه بالتفصيل.

قوله: (فاسد): أي قول ظاهر الفساد.

إِذْ لَوْ أَرَادَ ذَلِكَ لَوُجِدَ الْأَمْرُ بِهِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ كَيْلَا يَكُونَ خُلْفاً فِي الْكَلَامِ، وَإِنَّمَا عَبَّرَ بِالْمُسْتَقْبَلِ عَنِ الْمَاضِي ....

قوله: (إذ لو أراد ذلك لوجد الأمر به في المستقبل): جملة تعليلية، لبيان سبب فساد هذا الوجه.

وقوله: «إذ لو أراد» أي: لو أراد الله تبارك وتعالى.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إيقاع الذبح في المستقبل».

والفعل «لَوُجِدَ» مبني للمجهول، ونائب فاعله هو «الأمر»، والْمُوجِدُ للأمر في المستقبل هو الله تبارك وتعالى.

والضمير في «به» يعود إلى «الذبح».

قوله: (كيلا يكون خلفاً في الكلام): الجملة تعليلية لوجود الأمر بالذبح في المستقبل من الزمان.

واسم «يكون» هنا مضمر، تقديره: «عدم وجود الأمر بالذبح في المستقبل»، وعليه يكون المعنى: «كيلا يكون عدم وجود الأمر بالذبح في المستقبل خلفاً في الكلام».

«والْخُلْف» في اللغة هو «الكذب»[1].

والكذب في خبر الله تبارك وتعالى محال، لقوله جل شأنه: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧].

ولقوله عز سلطانه: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢].

ولقوله جلا وعلا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ [الرعد: ٣١].

قوله: (وإنما عبر بالمستقبل عن الماضي): أي أن إبراهيم عليه السلام عبّر بالمستقبل عن الماضي.

ولعل السر في هذا التعبير هو تكرُّر الرؤيا أكثر من مرة.

---

(١) انظر: لسان العرب ٨/٦٩.

كَمَا قَالَ: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبۡعَ بَقَرَٰتٖ سِمَانٖ﴾، و﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾، أَيْ: قَدْ رَأَيْتُ، وَقَالَ الشَّاعِرُ:

وَإِذَا تَكُونُ كَرِيهَةٌ أُدْعَى لَهَا وَإِذا يُحَاسُ الْحَيْسُ يُدْعَى جُنْدَبُ

قوله: (**كما قال:** ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبۡعَ بَقَرَٰتٖ سِمَانٖ﴾، و﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾): الكاف للتشبيه بمعنى «مثل».

و«ما» مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، والتقدير: «كقول»، أي: كقول الله تبارك وتعالى حكاية عن ملك مصر: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبۡعَ بَقَرَٰتٖ سِمَانٖ﴾ [يوسف: ٤٣]. وكقوله سبحانه حكاية عن الفتى الذي دخل السجن مع نبي الله يوسف عليه السلام: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ [يوسف: ٣٦].

قوله: (**أي: قد رأيت**): المعنى أن الرؤية المعبَّر عنها بالمستقبل يُراد بها الماضي في كلا الآيتين الكريمتين السابقتين.

قوله: (**وقال الشاعر:**

وإذا تكون كريهة أدعى لها وإذا يُحاس الحَيْسُ يدعى جُندب)

المراد بالشاعر هنا هو هُنَيٌّ بن أحمر الكناني، وقيل: زُرافة الباهلي[1].

وقوله: «تكون» بمعنى «كانت»، وكذلك قوله: «يحاس» بمعنى «حيس».

و«الكريهة» هي: «النازلة، والشِّدة في الحرب»[2].

و«الْحَيْسُ» هو: «الأَقِط يُخْلَط بالتمر والسَّمْن»[3].

فالشاعر هنا عبَّر بالمستقبل عن الماضي، مما يدل على أن ذلك واقع في كلام العرب، فهو استعمال معهود في لغتهم، ومتداول في لسانهم.

وإذا كان الحال كذلك، فلا مانع من أن يُعَبَّرَ عن الماضي

---

(١) انظر: لسان العرب ٩/ ٩٤. (٢) انظر: لسان العرب ٦/ ٦١.

(٣) انظر: لسان العرب ١٣/ ٥٣٦.

وَقَوْلُهُمْ: ....

بالمستقبل، وعليه تُحْمَلُ الآية الكريمة في قول الله تبارك وتعالى عن إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢].

فيكون المعنى المراد: «إني رأيت».

والمعنى العام للبيت الشعري الذي أورده المؤلف رحمه الله تعالى للاستشهاد به هنا على المطلوب: أن الشاعر يندب حظه مع قومه، فهو يخبر بمرارة عن سوء معاملتهم له، لدرجة أنهم يتناسونه في وقت الأنس والرخاء، فلا يقيمون له وزناً، وإنما يقيمون الوزن لمن هو رعديد جبان لا يحمي البيضة ولا يدافع عن الحوزة، وإنما هو للأكل والشرب فقط، ولكنْ حينما يجدُّ الجد، وتحصل الكارثة يستنجدون به، لكونه فارساً مغواراً، فلا يعرفونه، ولا يتذكرونه إلا في وقت الشدائد والملمات فقط، وتلك الحال المزعجة يصورها الشاعر في الأبيات التالية فيقول:

هل في القضيَّة أنْ إذا اسْتَغْنَيْتُمْ ... وأَمِنْتُمُ فأنا البعيد الأَجْنَبُ؟

وإذا الكتائب بالشدائد مَرَّةً ... حَجَرَتْكُمُ فأنا الحبيب الأقربُ

ولِجُنْدَبٍ سَهْلُ البلاد وعَذْبُهَا ... وَلِيَ الْمِلَاحُ وَحَزْنُهُنَّ الْمُجْدِبُ

وإذا تكون كريهةٌ أُدْعَى لها ... وإذا يُحاسُ الْحَيْسُ يُدْعَى جُنْدَبُ

عَجباً لِتِلْكَ قَضِيَّةً، وإِقَامَتِي ... فيكمْ على تلك القضية أَعْجَبُ

هذا لَعَمْرُكُمُ الصَّغَارُ بعينه ... لا أُمَّ لي إنْ كان ذاكَ ولا أَبُ[1]

قوله: (وقولهم): الضمير يعود إلى «المعتزلة».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو شروع في الجواب عما استدلوا به على إنكار جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال.

وهذا هو الجواب عن دليلهم الأول الذي قالوا فيه: «إنه يفضي إلى أن يكون الشيء الواحد على وجه واحد مأموراً منهياً، حسناً قبيحاً،

---

(١) انظر: لسان العرب ٦/ ٦١.

«إِنَّهُ يُفْضِي إِلَى أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ مَأْمُوراً مَنْهِيّاً»، فَلَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مَأْمُوراً مِنْ وَجْهٍ، مَنْهِيّاً عَنْهُ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ، كَمَا يُؤْمَرُ بِالصَّلَاةِ مَعَ الطَّهَارَةِ، وَيُنْهَى عَنْهَا مَعَ الْحَدَثِ، كَذَا هَاهُنَا ....

مصلحة مفسدة»، وقد سبق شرح هذا الدليل مفصلاً.

قوله: (فلا يمتنع أن يكون مأموراً من وجه منهياً عنه من وجه آخر): اسم «يكون» هنا مضمر، تقديره: «الشيء»، أي: «فلا يمتنع أن يكون الشيء مأموراً».

والمراد بالمأمور هنا: هو المأمور به، وهو الفعل.

والضمير في «عنه» يعود إلى «الشيء».

وعدم الامتناع هنا لكونه لا يقتضي التناقض، وذلك لانفكاك الجهة، إذ جهة الأمر ليست هي جهة النهي، بل الأمر تعلق بالتكليف بالعزم على الفعل لامتحان سريرة الإنسان، والنهي تعلق بالفعل.

وإذا انفكت الجهة فلا مانع عقلاً من إصدار حكمين مختلفين في عين واحدة.

قوله: (كما يؤمر بالصلاة مع الطهارة وينهى عنها مع الحدث): الكاف حرف تشبيه، بمعنى «مثل»، و«ما» مصدرية، فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «الأمر، والنهي»، أي: «كالأمر بالصلاة مع الطهارة، والنهي عنها مع الحدث».

وهذا مثال توضيحي لتقريب الصورة إلى الذهن، وهي عدم استحالة اجتماع حكمين مختلفين في عين واحدة إذا اختلفت الجهة.

فالصلاة عين واحدة، وهي مع ذلك تكون مأموراً بها حال الطهارة، ومنهياً عنها حال الحدث، والعقل لا يحيل ذلك ولا يمنعه، بل يتصوره ويجيزه.

قوله: (كذا هاهنا): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، و«ذا» اسم

يَجُوزُ أَنْ يُجْعَلَ بَقَاءُ حُكْمِهِ شَرْطاً فِي الْأَمْرِ، فَيُقَالَ: «افْعَلْ مَا أَمَرْنَاكَ بِهِ إِنْ لَمْ يَزُلْ حُكْمُ أَمْرِنَا عَنْكَ بِالنَّهْيِ».

إشارة يعود إلى «التمثيل بالصلاة حال الأمر بها مع الطهارة، والنهي عنها مع الحدث». والإشارة في قوله: «هاهنا» تعود إلى «المسألة المتنازع عليها بين المعتزلة والجمهور»، وهي جواز النسخ قبل التمكن من امتثال الأمر.

قوله: (**يجوز أن يجعل بقاء حكمه شرطاً في الأمر**): الضمير في «حكمه» يعود إلى «الله تبارك وتعالى»، والمراد بالحكم هنا هو التكليف بالفعل.

والمعنى: يجوز أن يجعل الله تعالى بقاء حكم التكليف شرطاً في الأمر.

والمراد ببقاء الحكم هنا: سلامته من طريان النسخ عليه.

قوله: (**فيقال: افعل ما أمرناك به إن لم يزل حكم أمرنا عنك بالنهي**): الفعل «يقال» مبني للمجهول، والمراد بالقائل هنا هو «الله تبارك وتعالى».

و«ما» في قوله: «ما أمرناك» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «افعل أَمْرَنَا إليك».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن الفعل.

والفعل «لم يزل» مشتق من الزوال، والمراد بالزوال هنا الرفع بسبب ورود النسخ.

والمراد بحكم الأمر هنا: هو المطالبة بالامتثال، وذلك أن الشارع الحكيم إذا كلف العباد بأمر من الأوامر الشرعية فإنَّ ذممهم ستكون مشغولة بالمطالبة بامتثال ذلك الأمر حتى يأذن الله تبارك وتعالى برفعه عنهم عن طريق النسخ.

والمعنى المقصود من ذلك: أنه كما جاز عقلاً الأمر بالصلاة في حال الطهارة، والنهي عنها في حال الحدث، لعدم استحالة الأمر والنهي هنا، فكذلك يجوز في المأمور به الذي علم الله تبارك وتعالى نَسْخَهُ قبل

فَإِنْ قِيلَ: فَإِذَا عَلِمَ اللهُ سُبْحَانَهُ أَنَّهُ سَيَنْهَى عَنْهُ، فَمَا مَعْنَى أَمْرِهِ بِالشَّرْطِ الَّذِي يَعْلَمُ انْتِفَاءَهُ قَطْعاً؟.

امتثاله أن يتعلق به الأمر من حيث الفعل، وأن يتعلق به النهي من حيث الترك.

وبناءً على ذلك فإن التكليف الشرعي بالأمر الصادر من الشارع يظل قائماً على أصْل المطالبة به، بحيث يجب على المكلف أن يعتقد وجوبه، وأن يعقد العزم على فعله حين يدخل وقته، ويستمر على تلك الحال إلى أن يَرِد عن الشارع ما يدل على زوال حكمه عن العباد بالنهي عنه الذي يفيد رفعه ونسخه.

قوله: (فإن قيل): القائل هنا هم المعتزلة، وقد أوردوا هذا القول في صورة اعتراض أرادوا به إبطال قول الجمهور بجواز نسخ الأمر قبل التمكن من امتثاله.

قوله: (فإذا علم الله سبحانه أنه سينهى عنه): الضمير في «أنه» يعود إلى «الله تبارك وتعالى».

والضمير في «عنه» يعود إلى «المأمور به»، وهو ما كلَّف الله جل شأنه عباده بامتثاله حين دخول وقته الذي عينه شرعاً.

قوله: (فما معنى أمره بالشرط الذي يعلم انتفاءه قطعاً؟): «ما» هنا استفهامية، والمراد بالاستفهام هنا التعجب والاستغراب.

والضمير في «أمره» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والمراد بالشرط هنا هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله السابق: «فلا يمتنع أن يكون الشيء مأموراً به من وجه، منهياً عنه من وجه آخر، كما يُؤمر بالصلاة مع الطهارة، ويُنهى عنها مع الحدث، كذا هاهنا يجوز أن يجعل بَقاء حكمه شرطاً في الأمر، فيقال: افعل ما أمرناك به إن لم يزل حكم أمرنا عنك بالنهي».

والضمير في قوله: «يعلم انتفاءه» يعود إلى «الشرط».

قُلْنَا: يَصِحُّ إِذَا كَانَ عَاقِبَةُ الْأَمْرِ مُلْتَبِسَةً عَلَى الْمَأْمُورِ، لِامْتِحَانِهِ بَالْعَزْمِ

و«الانتفاء» من «النَّفْي»، وهو في اللغة يطلق على معانٍ منها: التَّنْحِيَةُ، والطَّرْدُ، والْجَحْدُ[١].

والمراد بالانتفاء هنا: الرفع بطريق النسخ.

والمراد بالقطع في قوله: «قطعاً» هو اليقين، وسمِّي اليقين قطعاً لأنه يقطع الشك، فلا يبقى له وجود معه.

ومفاد هذا الاعتراض: ما فائدة اشتراط بقاء حكم الأمر في المأمور به إذا كان الله تبارك وتعالى قد علم قطعاً أنه سينسخ الأمر قبل التمكن من امتثاله؟، فإنَّ هذا الاشتراط يكون ضَرْباً من ضروب العبث.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الاعتراض.

قوله: (يصح): أي اشتراط بقاء حكم الأمر.

قوله: (**إذا كان عاقبة الأمر ملتبسة على المأمور**): المراد بعاقبة الأمر: هو ما سيؤول إليه من إلغائه بالنسخ.

و«ملتبسة» من «الالتباس»، وهو الاختلاط والاشتباه كما تقرر ذلك في اللغة[٢].

والمراد بالالتباس هنا: الجهل، لعدم إدراك ما سيؤول إليه ذلك الأمر.

والمعنى المقصود هنا: أن عاقبة الأمر التي سيؤول إليها، وهي الزوال بالنسخ مجهولة لدى المكلف لا علم له بها، فهو قد علم بالتكليف فقط، ولكنه لم يعلم بأن هذا التكليف سَيُزَالُ عنه قبل الامتثال.

قوله: (**لامتحانه بالعزم**): الجملة تعليلية، لبيان سبب صحة اشتراط بقاء حكم الأمر إذا كانت العاقبة مجهولة لدى المكلَّف.

---

(١) انظر: لسان العرب ٦/ ٦١.

(٢) انظر: لسان العرب ١٥/ ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

وَاشْتِغَالِهِ بِالْاسْتِعْدَادِ الْمَانِعِ لَهُ مِنْ أَنْوَاعِ اللَّهْوِ وَالْفَسَادِ، وَرُبَّمَا يَكُونُ فِيْهِ لَطِيْفَةٌ وَاسْتِصْلَاحٌ لِخَلْقِهِ.

والضمير في «لامتحانه» يعود إلى «المأمور»، وهو العبد المكلَّف.

و«الامتحان» هو الابتلاء والاختبار.

و«العزم» هو كما سبق توجُّه القصد إلى فِعْل المأمور به.

والمعنى المراد هنا: أن الله تعالى جعل عاقبة الأمر الذي أراد نَسْخَهُ قبل الامتثال مجهولة للمكلف، ليمتحن سريرته هل يعقد العزم على الامتثال فيثاب، أو يعقد العزم على ترك الامتثال فيعاقب.

قوله: (واشتغاله بالاستعداد المانع له من أنواع اللهو والفساد): معطوف بالواو على قوله: «لامتحانه بالعزم».

والضميران في «اشتغاله»، وفي «له» يعودان إلى «المأمور» وهو المكلَّف.

والمراد بالاشتغال بالاستعداد هنا: هو اتخاذ الأسباب الكفيلة بامتثال الأمر حين دخول وقته الذي عيَّنه الشارع.

وذلك الاشتغال باتخاذ الأسباب استعداداً لإيقاع المأمور به في وقته الشرعي يمنعه من الاشتغال باتخاذ أسباب المعصية من اللهو والفساد.

و«اللَّهْوُ» في اللغة هو «كل ما يُتَشَاغَلُ به من هَوَى وطَرَبٍ ونحوهما»[(١)].

و«الفساد» في اللغة «نقيض الصَّلاح»[(٢)].

قوله: (وربما يكون فيه لطيفة واستصلاح لخلقه): الضمير في «فيه» يعود إلى «التكليف بالأمر الذي علم سبحانه نسخه قبل امتثاله».

و«اللطيفة» بمعنى «اللُّطْف»، وهو في اللغة «الرِّفْقُ»[(٣)].

---

(١) انظر: لسان العرب ١٥/٢٥٨. (٢) انظر: لسان العرب ٣/ ٣٣٥.

(٣) انظر: المرجع السابق ٩/٣١٦.

وَلِهَذَا جَوَّزُوا الْوَعْدَ وَالْوَعِيْدَ بِالشَّرْطِ مِنَ الْعَالِمِ بِعَاقِبَةِ الْأُمُورِ، فَقَالُوا: يَجُوزُ أَنْ يَعِدَ اللهُ سُبْحَانَهُ عَلَى الطَّاعَةِ ثَوَاباً، بِشَرْطِ عَدَمِ مَا يُحْبِطُهَا، ....

ولا شك أن نَسْخَ بعض التكاليف عن العباد هو رِفْقٌ من الله تبارك وتعالى بعباده، لأن فيه تخفيفاً عنهم.

كما أن في ذلك استصلاحاً لأحوالهم، بصرفهم عن الاشتغال بأسباب المعصية إلى الاشتغال بأسباب الطاعة.

والضمير في «لخلقه» يعود إلى «الله تبارك وتعالى».

والمعنى المراد هنا: أن أمر الله جل شأنه بما علم سبحانه أنه سينسخه قبل امتثاله لا يخلو من حكمة ومصلحة لعباده، وهي تعريضهم لمنازل الثواب إذا عقدوا العزم على الامتثال، وإصلاح أحوالهم بإشغالهم بأسباب إيقاع الطاعة التي تزكي القلوب، وتهذب النفوس، وترتقي بالسلوك إلى مدارج الخير ومعارج الفضيلة، وإذا كان الشأن كذلك انتفى العبث من التكليف بالأمر الذي سيُنسخ قبل دخول وقته.

قوله: (ولهذا): اللام هنا «لام الأجل» أي: «ولأجل هذا».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «جَعْلِ بقاء الحكم شَرْطاً في الأمر».

قوله: (**جوزوا الوعد والوعيد بالشرط من العالم بعاقبة الأمور**): المراد بهؤلاء المجوِّزين عموم المعتزلة، فعندهم أنه يجوز الوعد والوعيد بالشرط من العالم بعاقبة الأمور.

والمعنى: أن الله تبارك وتعالى وَعَدَ مَنْ علم حصول الطاعة منه بالثواب شريطة ألا تُحْبَطَ الطاعة، وتوعَّد من علم حصول المعصية منه بالعقاب شريطة ألا تُكَفَّر المعصية.

قوله: (**فقالوا: يجوز أن يعد الله سبحانه على الطاعة ثواباً بشرط عدم ما يحبطها**): القائل هم المعتزلة.

وَعَلَى الْمَعْصِيَةِ عِقَاباً بِشَرْطِ عَدَمِ مَا يُكَفِّرُهَا مِنَ التَّوْبَةِ، ....

والفعل «يَعِدُ» مشتق من «الْوَعْد»، وقد سبق تعريفه في الاصطلاح بأنه: الإخبار بحصول الخير والنعمة في المستقبل(١).

و«ما» في قوله: «ما يحبطها» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «بشرط عدم إحباطها».

والضمير في «يحبطها» يعود إلى «الطاعة».

والمعنى المراد هنا: أن الله تبارك وتعالى وعد أهل الطاعة بالثواب، وجعل ذلك الثواب مشروطاً بعدم وجود ما يُحبط تلك الطاعة، كالرياء والشرك.

واشتراط ذلك جائز غير ممتنع.

قوله: (وعلى المعصية عقاباً بشرط عدم ما يكفرها من التوبة): أي «ويجوز أن يتوعَّد الله سبحانه على المعصية عقاباً...»، وهو معطوف بالواو على قوله: «يجوز أن يعد الله سبحانه على الطاعة ثواباً...».

و«ما» في قوله: «ما يكفرها» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «بشرط عدم مُكَفِّرِهَا من التوبة».

والضمير في «يكفرها» يعود إلى «المعصية».

ومعنى «تكفير المعصية»: تغطيتها بالعفو بدل المؤاخذة، وبالحسنات بدل السيئات، كما دل على ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٧٠﴾﴾ [الفرقان: ٧٠].

والمعنى المراد هنا: أن الله جل شأنه توعَّد أهل المعصية بالعقاب، وجعل ذلك العقاب مشروطاً بعدم وجود ما يكفِّر تلك المعصية وهو التوبة الصادقة، واشتراط ذلك جائز لا استحالة فيه.

(١) انظر: الواضح ١/١٠٦ ـ ١٠٧.

وَاللهُ سُبْحَانَهُ عَالِمٌ بِعَاقِبَةِ أَمْرِهِ.

جَوَابٌ ثَانٍ: أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ مَأْمُوراً مَنْهِيّاً فِي حَالَتَيْنِ،

قوله: (والله سبحانه عالم بعاقبة أمره): الضمير في «أمره» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والمراد بالأمر هنا: الأمر الذي علم سبحانه أنه سينسخه، فعاقبة هذا الأمر عدم التمكن من امتثاله بسبب النسخ قبل دخول وقته، فكأن الله تبارك وتعالى حين كَلَّف عباده بهذا الأمر قال لهم: أنتم مكلفون به بشرط عدم نَسْخه عنكم قبل دخول وقته، فإنَّ هذا الاشتراط جائز، كاشتراط الإثابة على الطاعة بعدم وجود ما يحبطها، وكاشتراط المعاقبة على المعصية بعدم وجود ما يكفرها، فكل ذلك جائز غير ممتنع.

وهذا إلزام من المؤلف رحمه الله تعالى للمعتزلة بما ألزموا أنفسهم به، فهو يقول لهم: كما جوَّزتم الوعد والوعيد بالشرط من العالم بعاقبة الأمور، فكذلك يلزمكم تجويز الأمر بما علم سبحانه أنه سينسخه قبل التمكن من امتثاله، لأنه تعالى عالم بعاقبة أمره، فلا فَرْقَ في ذلك بين أن يقول لعباده: «وعدتكم على الطاعة الثواب بشرط عدم ما يحبطها، وعلى المعصية العقاب بشرط عدم ما يكفرها»، وبين قوله لهم: «أمرتكم بهذه العبادة بشرط عدم ما ينسخها». فإنْ سلَّموا بذلك آلت المسألة إلى وفاق، وإن كابروا أوقعوا أنفسهم في التناقض، حيث منعوا مثيل ما جَوَّزوا.

قوله: (جوابٌ ثانٍ): أي عن دليل المعتزلة الأول الذي قالوا فيه: «إن نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال يفضي إلى أن يكون الشيء الواحد على وجه واحد مأموراً منهياً»[(١)].

قوله: (أنه يجوز أن يكون الشيء مأموراً منهياً في حالتين): الضمير في

---

(١) انظر: ص(٢٦).

إِذْ لَيْسَ الْمَأْمُورُ حَسَناً فِي عَيْنِهِ لِوَصْفٍ هُوَ عَلَيْهِ قَبْلَ الْأَمْرِ بِهِ، وَلَا الْمَأْمُورُ مُرَاداً لِيَتَنَاقَضَ ذَلِكَ.

«أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «الشأن أنّ الشيء يجوز أن يكون مأموراً منهياً في حالين».

والمراد بالشيء هنا: هو العبادة.

والمراد بالحالين هنا: الوصفان المختلفان.

قوله: (إذ ليس المأمور حسناً في عينه لوصف هو عليه قبل الأمر به): جملة تعليلية لجواز كون الشيء مأموراً منهياً في حالين.

والمراد بالمأمور هنا: المأمور به، وهو الفعل.

والضمائر في «عينه»، و«هو»، وفي «به» تعود كلها إلى «المأمور به».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الوصف».

والمعنى المراد هنا: أن المأمور به قبل أن يتعلق به أَمْرُ الشارع لم يكن حسناً لذاته لوصف فيه أوجب له ذلك الحُسْن حتى يقال: إنه يقبح نَسْخُه، وإنما اتصف بالحُسْن بعد تعلُّق الأمر الشرعي به، ولا مانع حينئذٍ من أن ينسخ الله جل شأنه ما أمر به عباده، إذ التصرف المطلق في ذلك إليه وحده نفياً وإثباتاً.

قوله: (ولا المأمور مراداً ليتناقض ذلك): معطوف بالواو على قوله: «ليس المأمور حسناً في عينه».

والمراد بالمأمور هنا: هو المأمور به، أي: الفعل الذي كلف به الشارع.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «كون الشيء مأموراً منهياً».

والمعنى المراد هنا: أن المأمور به الذي نُسِخَ قبل فِعْله لم يكن مراداً لله تعالى من جهة الإيجاد والإيقاع، وإنما كان مراداً له سبحانه من جهة انعقاد العزم على الفعل لابتلاء سرائر الناس، وقد حصل ذلك من

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ الْكَلَامَ قَدِيمٌ، فَيَكُونُ أَمْراً بِالشَّيْءِ وَنَهْياً عَنْهُ فِي حَالٍ وَاحِدٍ» قُلْنَا: يُتَصَوَّرُ الْامْتِحَانُ بِهِ إِذَا سَمِعَهُ الْمُكَلَّفُ فِي وَقْتَيْنِ، وَلِذَلِكَ اشْتَرَطْنَا التَّرَاخِيَ فِي النَّسْخِ، وَلَوْ سَمِعَهُمَا فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ لَمْ يَجُزْ.

المكلفين، وإذا كان هذا هو المراد من ذلك الأمر فإنه لا تناقض بين الأمر به ونَسْخه قبل الفعل.

قوله: (وقولهم): الضمير يعود إلى «المعتزلة».

قوله: (إن الكلام قديم فيكون أمراً بالشيء ونهياً عنه في حال واحد): هذا تذكير من المؤلف رحمه الله تعالى بدليل المعتزلة الثاني الذي استدلوا به على المنع من نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال، وقد سبق شرح هذا الدليل مفصلاً.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الدليل، وضمير الجمع هنا يريد به المؤلف رحمه الله تعالى نفسه وجمهور الأصوليين الذين رأوا رأيه في جواز النسخ قبل التمكن من امتثال الأمر.

قوله: (يتصور الامتحان به إذا سمعه المكلف في وقتين): المراد بالتصور هنا: هو التصور العقلي، وهو كناية عن الإمكان وعدم الاستحالة.

والضميران في «به»، وفي «سمعه» يعودان إلى «الكلام».

والمراد بهذا الكلام: هو الخطاب الشرعي المتضمن للأمر والنهي.

قوله: (ولذلك اشترطنا التراخي في النسخ): اللام هنا هي لام الأجل، أي: «ولأجل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «السماع في وقتين».

والمؤلف رحمه الله تعالى ذكر اشتراط التراخي في النسخ في تعريفه له حين قال: (وحَدُّه: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخٍ عنه).

قوله: (ولو سمعهما في وقت واحد لم يجز): ضمير التثنية في «سمعهما»

فَأَمَّا جِبْرِيْلُ فَيَجُوزُ أَنْ يَسْمَعَهُمَا فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ، وَيُؤْمَرَ بِتَبْلِيْغِ الْأُمَّةِ فِي وَقْتَيْنِ، ....

يعود إلى «خطاب الناسخ، وخطاب المنسوخ»، والسامع هو المكلَّف.

والمراد بالوقت الواحد هو المتصل الذي لا انفصال فيه، كأن يقول: «افعل لا تفعل»، فذلك لا يجوز لأنه جَمْعٌ بين النقيضين، وهو محال عقلاً.

والمعنى المراد هنا: أن خطاب المنسوخ وخطاب الناسخ لم يسمعهما المكلَّف في وقت واحد، بل في وقتين مختلفين، وذلك متصور جوازه عقلاً، إذ لا استحالة فيه، بل الاستحالة تتحقق فيما لو سمعهما في وقت واحد، لما يترتب على ذلك من الجمع بين النقيضين، وهو غير جائز عقلاً.

وكون الناسخ متراخياً عن المنسوخ لا يفضي إلى أن يكون القديم حادثاً، إذ الناسخ والمنسوخ وردا طبقاً لعلم الله تعالى السابق في الأزل.

قوله: (فأما جبريل فيجوز أن يسمعهما في وقت واحد): خَصَّ جبريل عليه السلام بالذكر لأنه أمين الوحي المنزل على النبي محمد ﷺ، كما أنه أمين الوحي للأنبياء قبله عليهم جميعاً أفضل الصلاة وأتم التسليم.

وضمير التثنية في «يسمعهما» يعود إلى «خطابي الناسخ والمنسوخ» فلا مانع في حق جبريل عليه السلام من سماعهما معاً في وقت واحد، لأنه لم يسمعهما سماع امتثال في نفسه، بل سماع إبلاغ لغيره ممن هم أهل للتكليف بهذا الامتثال.

قوله: (ويؤمر بتبليغ الأمة في وقتين): الفعل «يؤمر» مبني للمجهول، ونائب فاعله مضمر، تقديره «جبريل عليه السلام»، والآمر له هو الله جل جلاله.

والمراد بالتبليغ: الإعلام والإعلان.

والمراد بالأمة هنا: أمة محمد ﷺ.

لِكَوْنِهِ غَيْرَ دَاخِلٍ تَحْتَ التَّكْلِيْفِ، فَيأْمُرُهُمْ بِمُسَالَمَةِ الْكُفَّارِ مُطْلَقاً، وَبِاسْتِقْبَالِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ، ثُمَّ يَنْهَاهُمْ عَنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

والمراد بالوقتين هنا: وقت إسماع المنسوخ، ووقت إسماع الناسخ، بحيث يكون بينهما مدة متراخية.

قوله: (لكونه غير داخل تحت التكليف): جملة تعليلية، لبيان سبب جواز إسماع جبريل عليه السلام خطابي الناسخ والمنسوخ في وقت واحد.

والضمير في «لكونه» يعود إلى «جبريل» فهو عليه السلام يجوز له سماع الخطابين معاً، لأنه ليس مكلَّفاً بهما.

قوله: (فيأمرهم بمسالمة الكفار مطلقاً): أي يأمر جبريل عليه السلام الأمة المحمدية بمسالمة الكفار مطلقاً، بمعنى: تَرْك جهادهم في جميع الأحوال.

قوله: (وباستقبال بيت المقدس): أي «ويأمرهم باستقبال بيت المقدس»، وهو معطوف بالواو على قوله: «فيأمرهم بمسالمة الكفار مطلقاً».

قوله: (ثم ينهاهم عنه بعد ذلك): الضمير «هم» في «ينهاهم» يعود إلى «الأمة»، والناهي هو جبريل عليه السلام بأمر الله تبارك وتعالى.

والضمير في «عنه» يعود إلى «الأمر بمسالمة الكفار مطلقاً، وباستقبال بيت المقدس».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الأمر»، إذ المعنى: «ثم ينهاهم عن المسالمة والاستقبال بعد الأمر بهما».

وحينئذٍ يكون الأمر بمسالمة الكفار منسوخاً بالأمر بقتالهم، ويكون الأمر باستقبال بيت المقدس منسوخاً بالأمر باستقبال المسجد الحرام.

والمعنى المراد هنا: أنه يستحيل الجمع بين الناسخ والمنسوخ في وقت واحد في حق الأمة، لكونها داخلة تحت التكليف، فيكون الجمع بينهما في حقها جمعاً بين النقيضين، وذلك ممتنع عقلاً.

....

وأما جبريل عليه الصلاة والسلام فيجوز ذلك في حقه، لكونه خارجاً عن دائرة التكليف، وإنما هو مبلغ للأمة عن طريق الرسول ﷺ ما أوحاه الله تبارك وتعالى إليه في وقتين مختلفين، وذلك لا استحالة فيه، بل هو جائز غير ممتنع.

(فصل)

وَالزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ لَيْسَتْ بِنَسْخٍ.

وَهِيَ عَلَى ثَلَاثِ مَرَاتِبٍ، ....

قوله: (والزيادة على النص): الزيادة في اللغة هي «النُّمُوُّ»[(١)].

والمراد بالنص هنا: هو خطاب الشارع الوارد في الكتاب أو السنة، المقتضي للتكليف بعبادة من العبادات ذات كيفية معينة، أو عدد معين.

والمراد بالزيادة على هذا النص: أن يأتي نص آخر بإضافةٍ خلا منها النص الأول تتعلق بالعبادة نفسها.

ومثال ذلك: زيادة ركعتين في صلاة الظهر، والعصر، والعشاء، وزيادة ركعة في صلاة المغرب على أصل فرضية الصلاة، فإنها أول ما فُرضت ركعتين، كما قالت أم المؤمنين الصديقة عائشة رضي الله تعالى عنها: (فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في الحضر والسفر، فأقرَّت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر)[(٢)].

قوله: (ليست بنسخ): أي: أن الزيادة على النص ليست بنسخ للمزيد عليه.

وهذا الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو المذهب عند جمهور علماء الأصول رحمهم الله تعالى، ما عدا الحنفية رحمهم الله تعالى على ما سيأتي بيانه بمشيئة الله جل شأنه[(٣)].

قوله: (وهي): الضمير يعود إلى «الزيادة على النص».

قوله: (على ثلاث مراتب): المراتب جمع «مَرْتَبَة»، والمرتبة في اللغة

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ١٩٨.

(٢) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، في كتاب «الصلاة»، باب: «كيف فرضت الصلاة في الإسراء». (انظر: صحيح البخاري ١/ ٩٣).

(٣) انظر: البرهان ٢/ ١٣٠٩، المستصفى ١/ ١١٧، الإحكام ٣/ ١٧٠، المحصول ١/ ٣/ ٥٤١، العدة ٣/ ٨١٤، إحكام الفصول ص٤٠٠، شرح مختصر الروضة ٢/ ٢٩٢، شرح اللمع ١/ ٥١٩، نهاية السول ٢/ ٦٠٠، الإبهاج ٢/ ٢٨٣، المعتمد ٢/ ٤٢٦.

أَحَدُهَا: أَنْ لَا تَتَعَلَّقَ الزِّيَادَةُ بِالْمَزِيْدِ عَلَيْهِ، كَمَا إِذَا أَوْجَبَ الصَّلَاةَ ثُمَّ أَوْجَبَ الصَّوْمَ، فَلَا نَعْلَمُ فِيْهِ خِلَافاً، لِأَنَّ النَّسْخَ رَفْعُ الْحُكْمِ وَتَبْدِيْلُهُ، وَلَمْ يَتغَيَّرْ حُكْمُ الْمَزِيْدِ عَلَيْهِ، بَلْ بَقِيَ وُجُوبُهُ وَإِجْزَاؤُهُ.

هي: «الْمَنْزِلَةُ الرَّفِيعَةُ»(١).

قوله: (**أحدها**): الضمير يعود إلى «المراتب الثلاثة».

قوله: (**ألا تتعلق الزيادة بالمزيد عليه**): أي لا توجد علاقة بين المزيد والمزيد عليه، لكون كل واحد منهما قائماً بنفسه، مستقلاً بذاته.

قوله: (**كما إذا أوجب الصلاة ثم أوجب الصوم**): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل».

وهذا مثال توضيحي لتقريب المسألة إلى الذهن، فالشارع الحكيم كلف العباد أولاً بالصلاة، ثم كلفهم بالصوم، فالصوم زيادة على فرضية الصلاة، ولكنه لا علاقة بين هاتين العبادتين، إذ العبادة الأولى مستقلة بذاتها، والعبادة الثانية كذلك.

قوله: (**فلا نعلم فيه خلافاً**): الضمير في «فيه» يعود إلى «الزائد المستقل»، فهذا لا خلاف فيه بين علماء الأصول بأنه لا يدخل في باب النسخ، فيبقى المزيد عليه على أصل التكليف به.

قوله: (**لأن النسخ رفع الحكم وتبديله**): جملة تعليلية، لكون هذه المرتبة ليست من مراتب النسخ.

والضمير في «تبديله» يعود إلى «الحكم».

و«التبديل» في اللغة هو «التَّغْيِيرُ»(٢).

قوله: (**ولم يتغير حكم المزيد عليه، بل بقي وجوبه وإجزاؤه**): الضميران في «وجوبه»، وفي «إجزائه» من قوله: «بل بقي وجوبه وإجزاؤه» يعودان إلى «المزيد عليه».

---

(١) انظر: لسان العرب ١/ ٤١٠.

(٢) انظر: المرجع السابق ١١/ ٤٨.

الرُّتْبَةُ الثَّانِيَةُ: أَنْ تَتَعَلَّقَ الزِّيَادَةُ بِالْمَزِيْدِ عَلَيْهِ تَعَلُّقاً مَّا عَلَى وَجْهٍ لَا يَكُونُ شَرْطاً فِيْهِ، كَزِيَادَةِ التَّغْرِيْبِ عَلَى الْجَلْدِ فِي الْحَدِّ، ....

والمعنى المراد هنا: أن حقيقة النسخ، وهي الرفع والتبديل لا تنطبق على هذه الزيادة، فليس فيها رَفْعٌ لحكم المزيد عليه ولا تبديل له، بل هو مع تلك الزيادة باقٍ على أصله وجوباً وإجزاءً بدون تغيير يُذكر.

قوله: (الرتبة الثانية): أي من مراتب «الزيادة على النص».

قوله: (أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلقاً مّا على وجه لا يكون شرطاً فيه): الضمير في «فيه» يعود إلى «المزيد عليه».

وقوله: «تعلقاً مَّا» أي: على أي وَجْهٍ كان ذلك التعلق سوى أن يكون تعلقاً شرطياً.

والمراد بهذه الرتبة: أن تكون علاقة الزيادة بالمزيد عليه علاقة غير شرطية، حيث يصح المزيد عليه من غير تلك الزيادة، وحينئذٍ تكون تلك الزيادة زيادة كمال، لا زيادة صحة.

قوله: (كزيادة التغريب على الجلد في الحد): الكاف حرف تشبيه، بمعنى «مثل» وهذا مثال توضيحي لتقريب هذه المرتبة إلى الذهن.

والمراد بالتغريب هنا: هو النَّفْيُ مدة سنة للزاني غير المحصن، وذلك لما ثبت في صحيح الإمام مسلم رحمه الله تعالى من حديث الصحابي الجليل عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: **(خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام)**[1].

والمراد بالجلد هنا: هو مائة جلدة، لقول الله تبارك وتعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

والمراد بالحد هنا: هو حد الزاني غير المحصن.

(١) سبق تخريجه، انظر: المجلد الأول ص(٢٩٠).

وَعِشْرِيْنَ سَوْطاً عَلَى الثَّمَانِيْنَ فِي حَدِّ الْقَذْفِ.

فَذَهَبَ أَبُو حَنِيْفَةَ إِلَى أَنَّهُ نَسْخٌ.

فالتغريب لمدة سنة زيادة على الجلد مائة في حد الزاني غير المحصن، ولكنها ليست شرطاً في المزيد عليه.

قوله: (وعشرين سوطاً على الثمانين في حد القذف): أي «وكزيادة عشرين سوطاً على الثمانين في حد القذف».

وهذا مثال توضيحي آخر، وهو معطوف بالواو على قوله: «كزيادة التغريب على الجلد في الحد».

وهذا المثال مثال افتراضي، إذ الحد الثابت في القذف هو ثمانون جلدة، لقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤].

فلو فُرض أن الشارع زاد على هذه الثمانين عشرين سوطاً لكانت تلك الزيادة متعلقة بالمزيد عليه من غير أن تكون شرطاً فيه.

قوله: (فذهب أبو حنيفة إلى أنه نسخ): الضمير في «أنه» يعود إلى «الزائد على الأصل في هذه المرتبة».

والمراد هنا: أن الإمام أبا حنيفة النعمان رحمه الله تعالى خالف الجمهور في هذه المرتبة، فالجمهور يرون أن الزيادة على النص فيها ليست نسخاً[١].

والإمام أبو حنيفة يراه نسخاً[٢].

---

(١) انظر: المستصفى ١/١١٧، شرح اللمع ١/٥١٩، المحصول ١/٣/٥٤٢، العدة ٣/٨١٤، المعتمد ٢/٤٢٦، شرح تنقيح الفصول ص٣١٧، البرهان ٢/١٣٠٩، الإحكام ٣/١٧٠، إحكام الفصول ص٤٠٠، شرح مختصر الروضة ٢/٢٩٢، نهاية السول ٢/٦٠٠، الإبهاج ٢/٢٨٣.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/٨٢، تيسير التحرير ٣/٢١٨، كشف الأسرار ٣/٣٦٠، بذل النظر ص٣٥٤.

لِأَنَّ الْجَلْدَ كَانَ هُوَ الْحَدَّ كَامِلاً يَجُوزُ الاقْتِصَارُ عَلَيْهِ، وَيَتَعلَّقُ بِهِ التَّفْسِيْقُ وَرَدُّ الشَّهَادَةِ، وَقَدِ ارْتَفَعَتْ هَذِهِ الْأَحْكَامُ بِالزِّيَادَةِ.

قوله: (لأن الجلد كان هو الحد كاملاً): هذا هو دليل الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى على أن الزيادة على النص في هذه المرتبة نسخ.

والضمير «هو» يعود إلى «الجلد».

والمراد هنا أن الثمانين جلدةً كانت هي كامل الحد في القذف قبل مجيء الزيادة عليها.

قوله: (يجوز الاقتصار عليه): الضمير في «عليه» يعود إلى «الجلد».

و«الاقْتِصَارُ» في اللغة هو «عَدَمُ مُجَاوَزَةِ الْأَمْرِ»[1].

والمراد به هنا: الاكتفاء بالحد، وهو جَلْدُ ثمانين من غير زيادة على ذلك.

قوله: (ويتعلق به التفسيق ورد الشهادة): الضمير في «به» يعود إلى «الجلد».

والتفسيق ورد الشهادة هما المذكوران في قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾﴾ [النور: ٤].

قوله: (وقد ارتفعت هذه الأحكام بالزيادة): الأحكام المشار إليها هنا ثلاثة:

الأول: الاقتصار على الحد، وهو جلد الثمانين.

الثاني: ثبوت وصف الفسق.

الثالث: ردُّ الشهادة.

وهذه الأحكام الثلاثة كلها قد ارتفعت بعد ورود الزيادة على أصل الجلد ثمانين.

---

(١) انظر: لسان العرب ٥/١٠٠.

وَلَنَا: أَنَّ النَّسْخَ هُوَ رَفْعُ حُكْمِ الْخِطَابِ، وَحُكْمُ الْخِطَابِ بِالْحَدِّ وُجُوبُهُ وَإِجْزَاؤُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَهُوَ بَاقٍ، ....

ومفاد هذا الدليل الذي تمسك به الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى: أنَّ حَدَّ القذف قبل أن يُزاد عليه عشرين سوطاً كان ثمانين جلدة، وهذه الثمانون هي حد القذف كاملاً، فإذا أقيم هذا الحد ترتبت عليه أحكامه المتعلقة به من الإجزاء، والتفسيق، ورَدّ الشهادة، لأن الله تبارك وتعالى جعل ذلك من أحكام إقامة حد القذف.

وهذه الأحكام قد ارتفعت بعد حدوث الزيادة، فأصبح الجلد ثمانين غير مجزئ، لأنه خرج عن كونه كامل الحد، وارتفع التفسيق ورَدُّ الشهادة، إذ الشارع بعد تلك الزيادة اكتفى بالجلد مائة فقط.

وحيث ترتب على الزيادة رفع أحكام المزيد عليه، كانت تلك الزيادة نسخاً للمزيد عليه، إذ حقيقة النسخ هي الرفع.

قوله: (ولنا): أي ودليلنا معشر الجمهور على أن الزيادة على النص ليست نسخاً في هذه المرتبة.

قوله: (النسخ هو رفع حكم الخطاب): بيانٌ لحقيقة النسخ، وهو أنه رفع حكم الخطاب، أي: إزالة ما تضمنه ودل عليه.

قوله: (وحكم الخطاب بالحد وجوبه وإجزاؤه عن نفسه وهو باقٍ): الضمائر في «وجوبه»، وفي «إجزاؤه»، وفي «نفسه»، و«هو» كلها تعود إلى «حكم الخطاب».

والمراد بالحد هنا: هو حد القذف.

والمراد بالخطاب هنا: هو الدليل الشرعي الذي ثبت به هذا الحد، وهو قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤].

وحُكْمُ هذا الحد الثابت بهذا الخطاب هو الوجوب والإجزاء، فيجب إقامة حد القذف على القاذف حتى يرتدع عن التساهل بأعراض المسلمين،

وَإِنَّمَا انْضَمَّ إِلَيْهِ الْأَمْرُ بِشَيْءٍ آخَرَ وَجَبَ الْإِتْيَانُ بِهِ، فَأَشْبَهَ الْأَمْرَ بِالصِّيَامِ بَعْدَ الصَّلَاةِ.

فإذا حُدَّ ثمانين جلدةً كانت تلك الثمانون مجزئة، وهذا يدل على بقاء هذين الحكمين مع ورود الزيادة، ولو كانت الزيادة ناسخة لما بقيا.

قوله: (وإنما انضم إليه الأمر بشيء آخر وجب الإتيان به): المراد بالانضمام هنا هو الاقتران.

والضمير في «إليه» يعود إلى «حكم الخطاب».

والضمير في «به» يعود إلى «الشيء الآخر».

والمراد بالشيء المنضم إلى الحد هنا هو «التغريب في حد الزاني غير المحصن»، و«زيادة عشرين سوطاً على حد القذف ثمانين».

وهذه الضميمة يجب الإتيان بها شرعاً، فلا يجوز إهمالها، ولا التساهل فيها.

قوله: (فأشبه الأمر بالصيام بعد الصلاة): أي أن حُكْمَ الخطاب لم يرتفع بالزيادة، فأشبه الأمر بالصيام بعد الصلاة، فكما أن الصيام فُرض زيادة على فرضية الصلاة، ولم يترتب على زيادة فرضية الصيام نسخ فرضية الصلاة، فكذلك الحال هنا فإنّ زيادة التغريب على الجلد في حد الزنا، وزيادة عشرين سوطاً على الجلد في حد القذف لا يترتب عليهما نسخ المزيد عليه.

ومفاد هذا الدليل: أن حقيقة النسخ لا تنطبق على الزيادة على النص في هذه المرتبة، فإن حقيقة النسخ هي رَفْعُ حكم الخطاب، والزيادة على النص لا يترتب عليها رفع حكم الخطاب، بل إن حكم الخطاب في مسألتي الزنا والقذف باقٍ على حاله، وهو وجوب هذين الحدين، وإجزاؤهما عن نفسيهما من غير ما ورد عليهما من زيادة، وهي التغريب في حد الزنا، وإضافة عشرين سوطاً في حد القذف.

وإذا كانت حقيقة النسخ لا تنطبق على هذه الزيادة، كان حالها كحال

فَأَمَّا صِفَةُ الْكَمَالِ فَلَيْسَ هُوَ حُكْماً مَقْصُوداً شَرْعِيّاً، بَلِ الْمَقْصُودُ الْوُجُوبُ وَالْإِجْزَاءُ وَهُمَا بَاقِيَانِ، ....

ورود الأمر بالصيام بعد ورود الأمر بالصلاة في عدم نسخ الصلاة بالصيام، وحينئذٍ تكون تلك الزيادة تكميلية لا نسخية.

ويلحظ هنا أنّ ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من كون حد القذف يكون حُكْمُ الإجزاء فيه باقياً بعد زيادة العشرين سوطاً محل نظر، إذ لا يستقيم القول بالإجزاء بعد حتمية الزيادة، فإن الشارع لو زاد العشرين على الثمانين في حد القذف واستقر الحد مائة، لكانت تلك الزيادة داخلة دخولاً متحققاً في المزيد عليه، وحينئذٍ ينتقل الحد من كونه ثمانين إلى كونه مائة، فلا يجزئ الحد ثمانين.

وإنما يستقيم هذا القول للمؤلف رحمه الله تعالى في حالة ما إذا قال الشارع: «اجلدوا القاذف ثمانين»، ثم قال في موضع آخر: «اجلدوا القاذف ثمانين جلدة، وإن شئتم فزيدوه عشرين سوطاً».

فحينئذٍ تكون زيادة العشرين ليست شرطاً في إجزاء الحد، لكونها مخيراً بين إثباتها ونفيها.

قوله: **(فأما صفة الكمال فليس هو حكماً مقصوداً شرعياً)**: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو شروع في الجواب عما استدل به الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى بأن الزيادة على النص في هذه المرتبة نسخ.

وهذا الجواب يتعلق بالجزئية الأولى من الدليل، وهي قوله: «لأن الجلد كان هو الحد كاملاً».

ومعنى «صفة الكمال» أي: وَصْف الحد بأنه قبل الزيادة كان كامل الواجب المطلوب إيقاعه، والضمير «هو» يعود إلى «الكمال».

قوله: **(بل المقصود الوجوب والإجزاء وهما باقيان)**: أي الكمال ليس حكماً مقصوداً لذاته في الشرع، بل المقصود شرعاً هو وجوب الحد

وَلِهَذَا لَوْ أَوْجَبَ الشَّرْعُ الصَّلَاةَ فَقَطْ كَانَتْ كُلَّ مَا أَوْجَبَهُ اللهُ وَكَمَالَهُ، فَإِذَا أَوْجَبَ الصَّوْمَ خَرَجَتِ الصَّلَاةُ عَنْ كَوْنِهَا كُلَّ الْوَاجِبِ، وَلَيْسَ بِنَسْخٍ اتِّفَاقاً.

وإجزاؤه عن نفسه، والوجوب والإجزاء كلاهما باقيان لم يُرفعا بورود الزيادة عليهما.

قوله: (ولهذا): اللام هنا «لام الأجل»، أي: «ولأجل هذا».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «وصف الكمال».

قوله: (**لو أوجب الشرع الصلاة فقط كانت كل ما أوجبه الله وكماله**): «ما» في قوله: «كل ما أوجبه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «أوجبه» عائد جملة الصلة.

والضمير في «كماله» يعود إلى «الواجب».

والمعنى: أن إيجاب الصلاة وحدها في الشرع يجعلها هي كل الواجب وكماله، فإذا أداها المكلف أدى كامل الواجب المأمور به.

قوله: (فإذا أوجب الصوم): أي: أوجب الشارع الصوم على العباد زيادة على إيجاب الصلاة.

قوله: (خرجت الصلاة عن كونها كل الواجب): أي خرجت الصلاة بزيادة الصوم عن كونها كل الواجب وكماله، نظراً لوجود ما يقاسمها في باب التكليف وهو الصيام، فإذا اقتصر المكلف على الصلاة فقط، أو على الصيام فقط فإنه لا يوصف بأنه أدى كامل الواجب.

قوله: (وليس بنسخ اتفاقاً): أي أن خروج الصلاة عن كونها كل الواجب وكماله إلى كونها بعض الواجب ليس نسخاً لتلك الصلاة، بل تبقى على أصل التكليف بها مضموماً إليها ما زيد عليها، وهذا محل اتفاق بين الأصوليين جميعاً، فكذلك خروج الحد عن كونه كامل المطلوب شرعاً قبل الزيادة إلى كونه بعض المطلوب بعدها لا يكون نسخاً له، بل يبقى على أصل التكليف به مضموماً إليه ما زيد عليه.

وَأَمَّا الاقْتِصَارُ عَلَيْهِ فَلَيْسَ هُوَ مُسْتَفَاداً مِنْ مَنْطُوقِ اللَّفْظِ، لِأَنَّ وُجُوبَ الْحَدِّ لَا يَنْفِي وُجُوبَ غَيْرِهِ، وَإِنَّمَا يُسْتَفَادُ مِنَ الْمَفْهُومِ، وَلَا يَقُولُونَ بِهِ.

قوله: (**وأما الاقتصار عليه فليس هو مستفاداً من منطوق اللفظ**): هذا هو جواب المؤلف رحمه الله تعالى عن الجزئية الثانية من دليل الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى بأن الزيادة على النص في هذه المرتبة نسخ، وهي قوله: «يجوز الاقتصار عليه».

والضمير في «عليه» يعود إلى «كون الحد كاملاً قبل ورود الزيادة».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الاقتصار على الحد».

و«المنطوق» هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق، وسيأتي تعريف المؤلف رحمه الله تعالى له في موضعه بمشئية الله جل شأنه.

والمراد باللفظ هنا: هو النص الشرعي.

فالقول بالاقتصار على الحد هنا ليس مستفاداً من دلالة النص عن طريق النطق، إذ النص إنما دل بمنطوقه على وجوب الحد فقط.

قوله: (**لأن وجوب الحد لا ينفي وجوب غيره**): جملة تعليلية، لبيان سبب كون الاقتصار على الحد ليس مستفاداً من منطوق اللفظ.

والضمير في «غيره» يعود إلى «الحد».

والمعنى: أن النص لم يتعرض لنفي الزيادة، وإنما سيق أصالةً للدلالة على وجوب الحد، فليس في منطوقه ما يدل على الاقتصار على الحد دون زيادة.

قوله: (**وإنما يستفاد من المفهوم**): أي أن القول بالاقتصار ليس مستفاداً من منطوق اللفظ، بل هو مستفاد من المفهوم.

و«المفهوم» هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، وسيأتي الكلام عليه مفصلاً بمشيئة الله تعالى عند المؤلف رحمه الله تعالى في موضعه.

قوله: (**ولا يقولون به**): المراد بالقائل هنا جمهور الحنفية رحمهم الله

ثُمَّ رَفْعُ الْمَفْهُومِ كَتَخْصِيْصِ الْعُمُومِ، فَإِنَّهُ رَفْعُ بَعْضِ مُقْتَضَى اللَّفْظِ، ....

تعالى، والضمير في «به» يعود إلى «المفهوم»، والمقصود به هنا: «مفهوم المخالفة».

والمعنى المراد هنا: أن الاقتصار على الحد قبل مجيء الزيادة ليس مستفاداً من النص الشرعي بطريق المنطوق، إذ المنطوق دل فقط على وجوب الحد، وذلك لا يدل على نفي وجوب غيره.

وإنما الاقتصار على الحد مستفاد من مفهوم المخالفة، والحنفية رحمهم الله تعالى لا يستندون إليه في إثبات شيء من الأحكام الشرعية، لعدم حجيته عندهم[(١)]. وإذا كان مفهوم المخالفة ليس حجة عندهم، فإنه لا يستقيم لهم الاحتجاج به في هذه المسألة.

قوله: (ثم رفع المفهوم كتخصيص العموم): هذا وجه ثانٍ للجواب عن الجزئية الثانية من دليل الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وهي قوله بجواز الاقتصار على الحد.

وهذا الجواب ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من باب التنزل بأن الحنفية يحتجون بمفهوم المخالفة، وبالتسليم لهم بأن الاقتصار على الحد مستفاد من المفهوم.

والمعنى: على فَرْض أنكم تحتجون بمفهوم المخالفة، وأن ما ذكرتموه من الاقتصار على الحد مستفاد من ذلك المفهوم، فإنّ رفع المفهوم كتخصيص العموم.

قوله: (فإنه رفع بعض مقتضى اللفظ): الضمير في «فإنه» يعود إلى «التخصيص»، والمراد بمقتضى اللفظ هنا هو مقتضى ما دل عليه اللفظ العام، فإن العام يدل على شمول لفظه لجميع أفراده، فإذا ورد عليه ما

(١) انظر: تيسير التحرير ١/١٠١، التقرير والتحبير ١/١١٧، كشف الأسرار، ٢/ ٤٧٣، التلويح على التوضيح ١/١٤١.

فَيَجُوزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ.

ثُمَّ إِنَّمَا يَسْتَقِيْمُ هَذَا أَنْ لَوْ ثَبَتَ حُكْمُ الْمَفْهُومِ وَاسْتَقَرَّ، ثُمَّ وَرَدَ التَّغْرِيْبُ بَعْدَهُ، ....

يخصصه خرج من تلك الأفراد بقدر ما يتناوله لفظ المخصِّص.

قوله: (فيجوز بخبر الواحد): أي يجوز رفع المفهوم بخبر الواحد، كما يجوز تخصيص العموم بخبر الواحد.

والشأن هنا كذلك، فإن قول الله تبارك وتعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

دال بمفهومه على الاقتصار على هذا الحد، وهو الجلد مائة فقط من غير زيادة على ذلك.

فلما ثبتت الزيادة على هذا الحد بخبر الواحد، وهو قول النبي ﷺ: **(البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام)**(١).

ارتفع ذلك المفهوم، فلا يُقْتَصَرُ في الحد على الجلد مائة فقط، بل يضاف إليه التغريب سنة.

قوله: (ثم إنما يستقيم هذا): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو وجه ثالث للجواب عن الجزئية الثانية من دليل الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وهي قوله بجواز الاقتصار على الحد.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بأن الزيادة على الحد نَسْخ».

والفعل «يستقيم» هنا بمعنى «يصح».

والمعنى: «ثم إنما يصح القول بأن الزيادة على حد الزنا نسخ...».

قوله: (أن لو ثبت حكم المفهوم واستقر ثم ورد التغريب بعده): الضمير في «بعده» يعود إلى «ثبوت حكم المفهوم واستقراره».

---

(١) سبق تخريجه في المجلد الأول ص(٢٩٠).

وَلَا سَبِيْلَ إِلَى مَعْرِفَتِهِ، بَلْ لَعَلَّهُ وَرَدَ بَيَاناً لِإِسْقَاطِ الْمَفْهُومِ ....

والمراد بحكم المفهوم هنا: هو وجوب الاقتصار على الحد وعدم الزيادة عليه.

والمراد بثبوت هذا الحكم: هو أَنْ يَرِدَ نص شرعي يدل عليه، وذلك كأن يتلو النبي ﷺ قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

فيفهم أحد الصحابة من ذلك عدم الزيادة، ثم يسأله فيقول: هل تجوز لنا الزيادة على هذا الحد؟ فيقول عليه الصلاة والسلام: **(لا تزيدوا على هذا الحد، بل اقتصروا عليه)**.

فيكون هذا الجواب من النبي ﷺ مؤكِّداً للمفهوم الذي دلت عليه آية حد الزنا، ودالاً على ثبوته واستقراره.

ثم يأتي بعد مدة من الزمن نص آخر بزيادة التغريب، فحينئذٍ تكون هذه الزيادة ناسخة لذلك الحكم الذي ثبت واستقر بعدم الزيادة.

قوله: (**ولا سبيل إلى معرفته**): السبيل هنا بمعنى «الطريق».

والضمير في «معرفته» يعود إلى «ثبوت حكم المفهوم واستقراره»، وذلك لأنه لم يُنْقَلْ إلينا نص من الشارع يؤكد مفهوم ما دلت عليه آية حد الزنا، حتى يستقيم لنا القول بثبوت حكم ذلك المفهوم واستقراره، ليصح التسليم بدعوى النسخ هنا.

قوله: (**بل لعله ورد بياناً لإسقاط المفهوم**): الجملة هنا إضراب عن الجملة السابقة، والتقدير: «لم يَرِدْ ما يدل على ثبوت حكم المفهوم واستقراره بعدم الزيادة على الحد، بل ورد ما يدل على إسقاط هذا المفهوم».

والضمير في «لعله» يعود إلى «التغريب» في حق الزاني غير المحصن.

والمعنى: أن إخبار النبي ﷺ بوجوب تغريب الزاني غير المحصن لمدة سنة، هو بيان منه عليه الصلاة والسلام لإسقاط المفهوم من آية حد

مُتَّصِلاً بِهِ، أَوْ قَرِيْباً مِنْهُ.

وَأَمَّا التَّفْسِيْقُ وَرَدُّ الشَّهَادَةِ فَإِنَّمَا يَتَعَلَّقُ بِالْقَذْفِ لَا بَالْحَدِّ، ......

الجلد، وهو وجوب الاقتصار عليه من غير زيادة، بالدلالة على أن الزيادة لا مانع منها شرعاً.

قوله: (متصلاً به، أو قريباً منه): لفظ «متصلاً» هنا صفة لقوله: «بياناً».

والضمير في «به» يعود إلى «ورود آية الجلد».

والضمير في «منه» يعود أيضاً إلى «ورود آية الجلد».

والمعنى المراد هنا: أن المفهوم من آية الجلد في حد الزنا، وهو وجوب الاقتصار على الجلد مائة فقط وعدم الزيادة عليه مفهوم أسقطه ما ورد من زيادة «التغريب»، وتلك الزيادة إما أن تكون متصلة بورود آية الجلد، أو قريبة منه، وذلك أن الاحتمال متردد بين أن يكون النبي ﷺ قد أخبر بزيادة التغريب فور إنزال الله تعالى عليه آية حد الزنا، وبين أن يكون عليه الصلاة والسلام قد أسمعهم الآية الكريمة المذكورة، أولاً، ثم بعد ذلك بمدة يسيرة أخبرهم بتلك الزيادة.

وعليه فالإخبار بزيادة التغريب إما أن يكون مقارناً لورود آية الحد، وإما أن يكون قريباً منه، وعلى كلا الحالين فإنّ تلك الزيادة لا تكون نسخاً، لأنها بيان إضافي لا تغييري.

قوله: (وأما التفسيق ورد الشهادة فإنما يتعلق بالقذف لا بالحد): هذا هو جواب المؤلف رحمه الله تعالى عن الجزئية الثالثة من دليل الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى على أن الزيادة على النص في هذه المرتبة نسخ، وتلك الجزئية هي قوله: «ويتعلق به التفسيق ورَدُّ الشهادة».

والفعل «يتعلق» فاعله ضمير مستتر، تقديره: «الحكم بالتفسيق ورد الشهادة».

والمعنى المراد هنا: أن الحكم بالتفسيق ورد الشهادة إنما يتعلق بالقذف نفسه، وليس بالحد، حيث جعل الله تبارك وتعالى هذا الحكم مرتباً

ثُمَّ لَوْ سُلِّمَ تَعَلُّقُهُ بِالْحَدِّ فَهُوَ تَابعٌ غَيْرُ مَقْصُودٍ، فَصَارَ كَحِلِّ النِّكَاحِ بَعْدَ الْعِدَّةِ، ....

على القذف، كما جعل الحد وهو الجلد ثمانين مرتباً عليه كذلك في قوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾﴾ [النور: ٤].

وإذا كان حكم التفسيق ورد الشهادة متعلقاً بالقذف، فإنّ زيادة عشرين سوطاً على الجلد ثمانين لا تأثير لها على ذلك الحكم بالرفع، لكونه متعلقاً بالأصل الذي لم يُرْفع بتلك الزيادة وهو القذف، وليس متعلقاً بالحد حتى يكون منسوخاً بالزيادة التي طرأت عليه.

قوله: (ثم لو سلِّم تعلقه بالحد فهو تابع غير مقصود): الضمير في «تعلقه» يعود إلى «الحكم بالتفسيق ورد الشهادة».

والمراد بالحد هنا: هو حد القذف، وهو الجلد ثمانين.

والضمير «هو» يعود إلى «الحكم بالتفسيق ورد الشهادة».

والمراد بالتابع غير المقصود: هو الذي لم يُسَق النص له أصالةً بل سيق لغيره.

والتابع غير المقصود حكمه حُكْم أصله، وأَصْلُهُ الذي يتبعه هنا وهو الجلد ثمانين لم يُرْفَعْ، بل بقي على ما كان عليه، وغاية ما هنالك أنه أضيف إليه عشرون سوطاً، والإضافة من شأنها توثيق المضاف إليه وتوكيده وترسيخه، لا إلغاؤه ورفعه وإزالته.

قوله: (فصار كحل النكاح بعد العدة): أي صار الحكم بالتفسيق ورد الشهادة كحل النكاح بعد العدة في كونه تابعاً غير مقصود.

والمراد بالعدة هنا: عدة الوفاة، وذلك أن الله تعالى حرم على المرأة المتوفَّى عنها زوجها النكاح حال عدتها، كما في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٥].

والتحريم هنا لا لذات النكاح لأنه حلال في الجملة، بل لذات العدة

ثُمَّ تَصَرُّفُ الشَّرْعِ فِي الْعِدَّةِ بِرَدِّهَا مِنْ حَوْلٍ إِلَى أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَعَشْرٍ لَيْسَ تَصَرُّفاً فِي حِلِّ النِّكَاحِ، بَلْ فِي نَفْسِ الْعِدَّةِ.

حتى تكون في منأى عن كل ما يخل بها من المتعة والتزين والترفُّه، صيانةً لحق الزوج المتوفَّى، فكان تحريم النكاح عليها في هذه الحال لا لذاته، بل لغيره، وبذلك أصبح تابعاً غير مقصود.

قوله: (**ثم تصرف الشرع في العدة بردها من حول إلى أربعة أشهر وعشر**): الضمير في «بردها» يعود إلى «العدة».

وذلك أن الله تبارك وتعالى جعل العدة في حق المتوفَّى عنها زوجها في بداية الأمر حولاً كاملاً، كما في قوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠].

ثم نَسَخَ ذلك بأربعة أشهر وعشر، كما في قوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

قوله: (**ليس تصرفاً في حل النكاح بل في نفس العدة**): أي أنَّ نَسْخَ العدة في حق المتوفَّى عنها زوجها من سنة إلى أربعة أشهر وعشر هو تَصَرُّف راجع إلى العدة ذاتها، وليس راجعاً إلى ذات النكاح بالتصرف في حكمه حِلّاً وحُرْمةً، فالنسخ هنا صادق على مدة العدة، لكونه رفعاً لبعض أجزاء الحكم الأول، وأما النكاح فليس النسخ صادقاً عليه، إذ تحريمه زمن العدة هو تحريم مؤقت، والحكم المؤقت بمدة زمنية معينة معلومة للمكلف ينتهي بانتهاء مدته المعلومة، وليس ذلك من قبيل النسخ.

فلما كان تحريم النكاح مرتبطاً بالعدة، والعدة لها زمن محدود، كان تابعاً للعدة مدة زمانها، فإذا انتهت مدة العدة انتهت مدة تحريم النكاح تبعاً لذلك، إذ ليس تحريمه لذاته، بل هو من أجلها.

فكذلك الحال هنا بالنسبة للحكم بالتفسيق ورد الشهادة هو تابع للحد ـ إنْ سلَّمنا بذلك ـ وتبعيته للحد توجب بقاءه لا نَسْخَهُ، إذ هو قائم بأصله، وهذا الأصل لم يُنْسَخْ، بل بقي مُزاداً عليه.

فَإِنْ قِيلَ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ﴾ يقتضي أَلَّا يُحْكَمَ بِأَقَلَّ مِنْهُمَا، وَالْحُكْمُ بِشَاهِدٍ وَيَمِيْنٍ نَسْخٌ لَهُ.

قوله: (فإن قيل): القائل هنا هم الحنفية رحمهم الله تبارك وتعالى الذين يقولون بأن الزيادة على النص نسخ، ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد.

قوله: (قوله تعالى: «واستشهدوا شهيدين من رجالكم»): يأمر الله جل شأنه في هذه الآية الكريمة بالاعتداد بشهادة الشاهدين من الرجال في إثبات الحقوق، وهذا حكم بطريق المنطوق اللفظي.

وحكم المفهوم هنا: عدم الاعتداد بشهادة الرجل الواحد في إثبات حقوق الآدميين.

قوله: (يقتضي ألا يحكم بأقل منهما): أي يقتضي منطوق قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

عدم الحكم بأقل من الشاهدين، وذلك بالمفهوم المخالف.

والضمير المثنَّى «منهما» يعود إلى «الشاهدين».

والفعل «يُحْكَم» مبني للمجهول، والمراد بالحاكم هنا هو القاضي، أو السلطان.

قوله: (والحكم بشاهد ويمين نسخ له): معطوف بالواو على قوله: «يقتضي ألا يحكم بأقل منهما».

والحكم بالشاهد واليمين هنا إشارة إلى ما أخرجه الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما: (أنّ النبي ﷺ قضى بيمين وشاهد)(١).

والضمير في «له» يعود إلى «عدم الحكم بأقل من الشاهدين».

والمعنى المراد هنا: أن الله تبارك وتعالى أمر بالحكم بشهادة

---

(١) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب «الأقضية»، باب «وجوب الحكم بشاهد ويمين» ١٢/ ٤.

قُلْنَا: هَذَا إِنَّمَا اسْتُفِيْدَ مِنْ مَفْهُومِ اللَّفْظِ، وَقَدْ أَجَبْنَا عَنْهُ.

الرُّتْبَةُ الثَّالِثَةُ: أَنْ تَتَعَلَّقَ الزِّيَادَةُ بِالْمَزِيْدِ عَلَيْهِ تَعَلُّقَ الشَّرْطِ بِالْمَشْرُوطِ، ....

شاهدين من الرجال في إثبات حقوق الآدميين، ومقتضى هذا الأمر الإلهي عدم جواز الحكم بأقل من الشاهدين.

ولكنه قد ثبت في السنة ما يدل على جواز الاقتصار على شهادة رجل واحد مع يمين المدعي، فيكون ذلك زيادة على ما في القرآن الكريم، والزيادة ناسخة.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عما تمسك به الحنفية رحمهم الله تعالى من الآية الكريمة السابقة.

قوله: (هذا): اسم الإشارة يعود إلى قولهم: «يقتضي ألا يحكم بأقل من الشاهدين».

قوله: (إنما استفيد من مفهوم اللفظ): أي أن القول بأن الحقوق لا يحكم فيها بأقل من شاهدين، لم يستفد من منطوق اللفظ، بل من مفهومه المخالف.

قوله: (وقد أجبنا عنه): الضمير في «عنه» يعود إلى «مفهوم اللفظ»، وقد سبق الجواب عن ذلك قريباً في قول المؤلف رحمه الله تعالى: «وأما الاقتصار عليه فليس هو مستفاداً من منطوق اللفظ...، وإنما يستفاد من المفهوم، ولا يقولون به».

أي: أن ما تسمك به الحنفية رحمهم الله تعالى هنا هو مفهوم مخالفة، وهم لا يحتجون بمفهوم المخالفة، فكيف احتجوا به هنا؟

قوله: (الرتبة الثالثة): أي من مراتب الزيادة على النص.

قوله: (أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط): أي أن تكون الزيادة شرطاً، والمزيد عليه مشروطاً.

بِحَيْثُ يَكُونُ وُجُودُ الْمَزِيْدِ عَلَيْهِ بِدُونِ الزِّيَادَةِ وَعَدَمُهُ وَاحِداً، كَزِيَادَةِ النِّيَّةِ فِي الطَّهَارَةِ، وَالطَّهَارَةِ فِي الطَّوَافِ، ....

قوله: (**بحيث يكون وجود المزيد عليه بدون الزيادة وعدمه واحداً**): الضمير في «وعدمه» يعود إلى «المزيد عليه».

والمعنى المراد هنا: أن تكون الزيادة مصححة للمزيد عليه، وتتوقف صحة المزيد عليه بحصول تلك الزيادة، فإذا لم تحصل بطل المزيد عليه، فيصبح وجوده وعدمه واحداً.

قوله: (**كزيادة النية في الطهارة**): الكاف حرف تشبيه، بمعنى «مثل».

وهذا مثال توضيحي لتقريب صورة هذه الرتبة إلى الذهن.

فالطهارة كانت صحيحة بلا نية قبل اشتراط النية لها، فلما زيد اشتراط النية فيها أصبحت غير صحيحة بدونها، فلا بد في صحة الطهارة من وجود النية فيها، لقول النبي ﷺ: **(إنما الأعمال بالنيات)**[1].

والطهارة عمل من الأعمال فتفتقر إلى نية.

قوله: (**والطهارة في الطواف**): أي «وكزيادة الطهارة في الطواف»، وهو معطوف بالواو على قوله: «كزيادة النية في الطهارة».

فالطواف كان صحيحاً بدون طهارة قبل اشتراط الطهارة فيه، فلما زيد اشتراط الطهارة فيه أصبح لاغياً بدونها، إذ صحته متوقفة على وجودها، وذلك أَخْذاً من قوله عليه الصلاة والسلام: **(إن الطواف بالبيت مثل الصلاة إلا أنكم تتكلمون، فمن تكلم فلا يتكلم إلا بخير)**[2].

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه من حديث الصحابي الجليل عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه. (انظر: صحيح البخاري، كتاب «بدء الوحي»، باب «كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ» ١/ ٢).

(٢) أخرجه الإمام الحاكم في مستدركه، من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما، في كتاب «المناسك»، ثم قال بعد إيراده الحديث: (هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقد أوقفه جماعة). =

وَرَكْعَةٍ فِي الصَّلَاةِ.

فَذَهَبَ بَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ إِلَى أَنَّ الزِّيَادَةَ هَاهُنَا نَسْخٌ، ....

وإذا كان الطواف بالبيت مثل الصلاة، فإنه يُشترط له ما يُشترط للصلاة من الطهارة.

قوله: (وركعة في الصلاة): أي: «وكزيادة ركعة في الصلاة»، وهو معطوف بالواو على ما سبقه من زيادة النية في الطهارة، وزيادة الطهارة في الطواف. ومعنى «زيادة ركعة في الصلاة»: أي زيادة ركعة على أَصْل فرضية الصلاة، وذلك أن الصلاة أول ما فُرضت كانت ركعتين، فأُقرت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر، كما أخبرت بهذا الصدِّيقة أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها، وقد سبق ذلك[1].

وزيادة ركعة على الركعتين تجعلهما ثلاثاً كصلاة المغرب، وهذه الزيادة شرط لصحة صلاة المغرب، فمن اقتصر في المغرب على ركعتين فقط فصلاته باطلة، وجودها كعدمها.

وبهذا يتبين أن العلاقة في هذه الرتبة بين المزيد والمزيد عليه هي علاقة حميمة ووثيقة جداً، بحيث لا يقع الأول وهو المزيد عليه موقع الصحة والإجزاء الشرعي إلا بحصول الثاني وهو المزيد.

أو بمعنى آخر: أن المزيد عليه مفتقر في ثبوت صحته وإجزائه إلى الزيادة، فوجودها بالنسبة إليه أمر ضروري حتمي.

قوله: (فذهب بعض الشافعية إلى أن الزيادة هاهنا نسخ): بعد أن أوضح المؤلف رحمه الله تعالى العلاقة الحميمة، والصلة الوثيقة بين المزيد والمزيد عليه في هذه الرتبة، فقد شرع في بيان خلاف الأصوليين في هذه الزيادة: هل تكون نسخاً، أو لا؟

= ووافقه الإمام الذهبي على ذلك، فقال: (صحيح، وقفه جماعة). (انظر: المستدرك، وتلخيص الذهبي عليه ١/ ٤٥٩).

(١) انظر ص(٦٧).

إِذْ كَانَ حُكْمُ الْمَزِيْدِ عَلَيْهِ الْإِجْزَاءَ والصِّحَّةَ، وَقَدِ ارْتَفَعَ.

و«الشافعية» هم المنسوبون إلى الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، والشافعية رحمهم الله تعالى في هذه الزيادة انقسموا قسمين، فالأكثر يرون أن هذه الزيادة ليست ناسخة، وهم بذلك يوافقون مذهب الجمهور.

وبعضهم يرى أن هذه الزيادة ناسخة، وهم بذلك يوافقون الحنفية رحمهم الله تعالى، وممن ذهب إلى أن هذه الزيادة ناسخة الغزالي رحمه الله تعالى حيث قال: (الرتبة الثانية، وهي في أقصى البعد عن الأولى: أن تتصل الزيادة بالمزيد عليه اتصال اتحاد يرفع التعدد والانفصال، كما لو زيد في الصبح ركعتان، فهذا نَسْخٌ، إذْ كان حكم الركعتين الإجزاء والصحة وقد ارتفع)[1].

والآمدي رحمه الله تعالى، حيث قال: (والمختار أنه إن كانت الزيادة متأخرة عن المزيد عليه وكانت رافعة لحكم شرعي، كان ذلك نسخاً)[2].

قوله: (إذ كان حكم المزيد عليه الإجزاء والصحة، وقد ارتفع): أي وقد ارتفع حكم الإجزاء والصحة بعد ورود الزيادة.

وهذا هو دليل مَنْ ذهب من الشافعية رحمهم الله تعالى إلى أن الزيادة هاهنا ناسخة.

ومفاد هذا الدليل: أن المزيد عليه قبل ورود الزيادة كان حكمه الإجزاء والصحة، فإذا أداه المكلف وقع مجزئاً أي مبرئاً للذمة، ووقع صحيحاً أي مقبولاً عند الله تبارك وتعالى، وبعد ورود الزيادة ارتفع عن المزيد عليه حكمه المتمثل في الإجزاء والصحة، فأصبح بدونها غير مجزئ وغير صحيح، فلا يكون مبرئاً للذمة ولا مقبولاً عند الله تعالى، وإذا كانت حقيقة النسخ الرفع فإن هذه الحقيقة منطبقة على هذه الزيادة، فإنها قد رفعت حكم المزيد عليه فتكون نسخاً.

(١) المستصفى ١/ ١١٧.
(٢) الإحكام ٣/ ١٧١.

وَلَيْسَ بِصَحِيْحٍ، لِأَنَّ النَّسْخَ رَفْعُ حُكْمِ الْخِطَابِ بِمَجْمُوعِهِ، وَالْخِطَابُ اقْتَضَى الْوُجُوبَ وَالْإِجْزَاءَ، وَالْوُجُوبُ بَاقٍ بِحَالِهِ، وَإِنَّمَا ارْتَفَعَ الْإِجْزَاءُ، ....

قوله: (وليس بصحيح): ما ذكره رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما استدل به مَنْ ذهب من الشافعية رحمهم الله تعالى إلى أن الزيادة في هذه الرتبة ناسخة لحكم المزيد عليه.

واسم «ليس» مضمر، تقديره: «ما ذكروه في قولهم واستدلالهم»، أي: «ليس ما ذكروه في قولهم واستدلالهم بصحيح»، بل هو منافٍ للصحة.

قوله: (لأن النسخ رفع حكم الخطاب بمجموعه): جملة تعليلية، لبيان سبب عدم صحة القول المذكور وفساد دليله.

والضمير في «بمجموعه» يعود إلى «حكم الخطاب».

ومعنى «بمجموعه» أي: بكليته، بحيث يكون الرفع كلياً لا جزئياً.

والمراد بالمجموع هنا: الوجوب والإجزاء.

قوله: (والخطاب اقتضى الوجوب والإجزاء): المراد بالخطاب هنا هو الخطاب الوارد بالمزيد عليه، فذاك الخطاب متضمن الوجوب والإجزاء، وذلك كالطهارة للصلاة، فهي واجبة لكونها شرطاً لصحة الصلاة، وتلك الطهارة إذا فُعلت من غير نية قبل زيادة اشتراط النية فيها فهي مجزئة.

قوله: (والوجوب باقٍ بحاله): أصل «باق»: «باقي» بإثبات «الياء»، ولكنها حُذفت تخفيفاً، وعُوِّض عنها بالتنوين.

والضمير في «بحاله» يعود إلى «الوجوب».

ومعنى «بحاله» أي: على أَصْل إيجابه، فهو ثابت على هذا الأصل لم يُنْقَل عنه بورود الزيادة.

قوله: (وإنما ارتفع الإجزاء): أي أن المرفوع بالزيادة إنما هو الإجزاء

وَهُوَ بَعْضُ مَا اقْتَضَى اللَّفْظُ، فَهُوَ كَرَفْعِ الْمَفْهُومِ وَتَخْصِيْصِ الْعُمُومِ.

فقط، فبدلاً من أن يكون المزيد عليه مجزئاً قبل الزيادة أصبح غير مجزئ بعدها، فلا تبرأ الذمة بفعله مفصولاً عن زيادته.

قوله: (وهو بعض ما اقتضى اللفظ): الضمير «هو» يعود إلى «الإجزاء».

و«ما» في قوله: «ما اقتضى» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «بعض اقتضاء اللفظ».

والمقصود باللفظ هو خطاب المزيد عليه.

والمعنى المراد هنا: أن الإجزاء هو أحد ما تضمَّنه خطاب المزيد عليه، إذ مجموع ما تضمنه خطاب المزيد عليه هو الوجوب والإجزاء، والوجوب ثابت لم يُرْفَعْ، وإنما الرفع كان متناولاً للإجزاء فقط، فيكون ذلك من قبيل الرفع الجزئي لا الكلي، فلا تصدق عليه حقيقة النسخ، فلا يسمَّى نسخاً.

قوله: (فهو كرفع المفهوم وتخصيص العموم): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى رفع «الإجزاء».

والكاف في قوله: «كرفع» حرف تشبيه بمعنى «مثل»، أي: «مثل رفع المفهوم وتخصيص العموم».

والمراد بالمفهوم هنا: مفهوم المخالفة، كما في قول الله تبارك وتعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٤].

فإنّ مفهوم المخالفة لهذه الآية الكريمة يقتضي الاقتصار على هذا الحد من غير زيادة عليه، فلما ثبتت زيادة التغريب ارتفع هذا المفهوم، ولم يترتب على رَفْعه نسخ المزيد عليه، بل بقي على حاله وهو الجلد مائة، وإنما غاية ما هنالك أنه أضيف إليه التغريب.

وكذلك اللفظ إذا ورد عاماً، ثم جاء ما يخصصه فإن من لازم التخصيص إخراج بعض ما تناوله لفظ العموم من أفراد، وهذا الإخراج لا

ثُمَّ إِنَّمَا يَسْتَقِيْمُ أَنْ لَوْ ثَبَتَ الْإِجْزَاءُ وَاسْتَقَرَّ، ثُمَّ وَرَدَتْ الزِّيَادَةُ بَعْدَهُ، وَلَمْ يَثْبُتْ، بَلْ ثُبُوتُ الزِّيَادَةِ بِالْقِيَاسِ الْمُقَارِنِ لِلَّفْظِ، ....

يكون نسخاً لباقي أفراد العموم، بل تظل مشمولة بحكم العام.

وإذا كان رفع المفهوم لا يسمَّى نسخاً، والرفع بالتخصيص لا يكون نسخاً، فكذلك إخراج المزيد عليه من كونه مجزئاً إلى كونه غير مجزئ بعد ورود الزيادة لا يكون نسخاً.

قوله: (ثم إنما يستقيم أن لو ثبت الإجزاء واستقر): هذا وجه ثانٍ للجواب عما ذهب إليه بعض الشافعية رحمهم الله تعالى من أن الزيادة على النص في هذه الرتبة نسخ.

وقوله: «ثم إنما يستقيم» أي: إنما يصح القول بأن رفع «الإجزاء» بورود الزيادة نسخ.

والمراد بثبوت الإجزاء واستقراره هنا: هو أن يحصل ذلك بنص صريح من الشارع، كأن يقول: «أوجبتُ عليكم الطهارة وهي مجزئة بلا نية»، أو يقول: «أوجبت عليكم الطواف بالبيت وهو مجزئ بلا طهارة».

قوله: (ثم وردت الزيادة بعده): الضمير في «بعده» يعود إلى «ثبوت الإجزاء واستقراره».

والمعنى: بعد أن يثبت الإجزاء ويستقر بالنص الشرعي الصريح، ويمضي على ثبوته واستقراره مدة من الزمن، يأتي نص آخر متضمناً زيادة على مقتضى النص الأول، وذلك كأن يأتي باشتراط النية في الطهارة، أو باشتراط الطهارة في الطواف، فحينئذٍ يستقيم القول بالنسخ، لتحقق شرطه وهو تراخي المدة.

قوله: (ولم يثبت): أي أن «الإجزاء» لم يثبت ولم يستقر، وحيث لا ثبوت ولا استقرار فلا تصح دعوى النسخ هنا.

قوله: (بل ثبوت الزيادة بالقياس المقارن للفظ): المراد باللفظ هنا هو الخطاب الوارد بالمزيد عليه.

أَوْ بِخَبَرٍ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مُتَّصِلاً بَيَاناً لِلشَّرْطِ، ....

والمراد بثبوت الزيادة بالقياس: أن يُقَرِّر النبي ﷺ إيجاب الحكم الزائد عن طريق الإلحاق بحكم ثبت وجوبه مسبقاً، واستقر العمل به لدى المكلفين، وذلك كأن يقول عليه الصلاة والسلام للحاضرين عنده: «النية شرط لصحة الطهارة، كما أن استقبال القبلة شرط لصحة الصلاة».

ويكون تقرير هذا الحكم الزائد بطريق القياس مقارناً للفظ خطاب المزيد عليه.

ومثال ذلك: أن يتلو النبي ﷺ على أصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم أجمعين قول الله تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة: ٦].

ثم يقول لهم مباشرةً: «يشترط لهذه الطهارة النية، كما يشترط استقبال القبلة للصلاة».

وحينئذٍ يكون ذلك من قبيل البيان، لا من قبيل النسخ، إذ لم توجد مدة زمنية متراخية بين المزيد والمزيد عليه، بل هي مدة متصلة.

قوله: (أو بخبر يحتمل أن يكون متصلاً بياناً للشرط): أي «أو ثبوت الزيادة بخبر يحتمل أن يكون متصلاً بياناً للشرط»، وهو معطوف بأو على قوله: «بل ثبوت الزيادة بالقياس المقارن للفظ».

والمعنى المراد هنا: يُحتمل أن تكون الزيادة قد ثبتت بخبر من النبي ﷺ، ويكون هذا الخبر متصلاً بخطاب المزيد عليه.

ومثال ذلك: أن ينزل الله تبارك وتعالى على نبيه ﷺ قوله سبحانه: ﴿وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩].

ثم يتلوها عليه الصلاة والسلام على أصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم، ويقول لهم فور انتهائه من قراءته لها: **(إن الطواف بالبيت لا يصح إلا بطهارة)**، فيفهم الصحابة رضي الله تعالى عنهم من هذا الخبر زيادة اشتراط الطهارة على وجوب الطواف، وحينئذٍ يكون هذا الخبر متصلاً بلفظ

فَلَا مَعْنَى لِدَعْوَى اسْتِقْرَارِهِ بِالتَّحَكُّمِ.

ثُمَّ لَا يَصِحُّ هَذَا مِنْ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ، فَإِنَّهُمْ اشْتَرَطُوا النِّيَّةَ لِلطَّهَارَةِ، وَالطَّهَارَةَ لِلطَّوَافِ بِالسُّنَّةِ، ....

الآية، ومع الاتصال لا يتحقق النسخ، وإنما يكون ذلك من قبيل البيان.

قوله: (فلا معنى لدعوى استقراره بالتحكم): الضمير في «استقراره» يعود إلى «الإجزاء».

والمراد بالتحكم هنا: هو الزعم بلا حجة ولا مستند.

والمعنى المقصود: أن استقرار «الإجزاء» يحتاج إلى مدة زمنية متراخية بين المزيد والمزيد عليه، وأن تكون هذه المدة معلومة بيقين، وهنا اليقين معدوم لاحتمال الاتصال بين المزيد والمزيد عليه.

وإذا انتفى اليقين بالتراخي بين المزيد والمزيد عليه لاحتمال الاتصال بينهما، فلا يثبت النسخ، لأن النسخ لا يثبت إلا بيقين، وحينئذٍ يكون القول بالنسخ دعوى لا دليل عليها، فتكون ضرباً من التحكم لإلزام الآخرين بما لم يكن لازماً لهم.

قوله: (ثم لا يصح هذا من أصحاب الشافعي): هذا وجه ثالث للجواب عما ذهب إليه بعض الشافعية رحمهم الله تعالى من أن الزيادة على النص في هذه الرتبة نسخ.

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «ثم لا يصح هذا» يعود إلى «القول بأن الزيادة على النص في هذه الرتبة نسخ».

فهذا القول لا يصح من القائلين به، لأنه أصل مُهْمَلٌ في فروعهم.

قوله: (فإنهم اشترطوا النية للطهارة والطهارة للطواف بالسنة): جملة تعليلية، لبيان سب عدم صحة ذلك من أصحاب الإمام الشافعي رحمهم الله تعالى.

والضمير في «فإنهم» يعود إلى «الشافعية».

والمعنى المراد هنا: أن الشافعية رحمهم الله تعالى اشترطوا النية للطهارة بالسنة، استناداً إلى قول النبي ﷺ: **(إنما الأعمال بالنيات)**.

وَأَصْلُهُمَا ثَابِتٌ بِالْكِتَابِ.

وكذلك اشترطوا الطهارة للطواف بالسنة استناداً إلى قول النبي ﷺ: **(الطواف بالبيت مثل الصلاة)**.

ولو كانوا يقولون بالنسخ لما ذهبوا إلى اشتراط النية للطهارة، والطهارة للطواف.

قوله: (وأصلهما ثابت بالكتاب): ضمير التثنية في «أصلهما» يعود إلى «النية، والطهارة».

وأصل النية هو الطهارة غير المنوية، وهذا الأصل ثابت في كتاب الله تبارك وتعالى بدليل قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦].

وأصل الطهارة هو الطواف، وهذا الأصل ثابت في كتاب الله تعالى ثبوتاً مطلقاً عن اشتراط الطهارة، بدليل قوله سبحانه: ﴿وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩].

والمعنى المراد هنا: أن القول بكون الزيادة على النص في هذه الرتبة نسخاً إنْ كان يصح من أصحاب الإمام أبي حنيفة رحمهم الله تعالى، لأنهم لم يشترطوا النية لصحة الطهارة، بل النية سنة عندهم(١)، وكذلك لم يشترطوا الطهارة في صحة الطواف، بل يقع صحيحاً بدونها ويُجْبَرُ بصدقة(٢).

فإنّ ذلك لا يصح من أصحاب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، لأنهم اشترطوا النية في الطهارة(٣)، واشترطوا الطهارة للطواف(٤).

فكان يلزمهم بناءً على ذلك أن يقولوا بعدم جَعْل هذه الزيادة في هذه

---

(١) انظر: الهداية ١/ ١٣.
(٢) انظر: المرجع السابق ١/ ١٧٨ ـ ١٧٩.
(٣) انظر: المجموع ١/ ٣١٢.
(٤) انظر: مغني المحتاج ١/ ٤٨٥.

فَإِنْ قِيْلَ: الطَّهَارَةُ الْمَنْوِيَّةُ غَيْرُ الطَّهَارَةِ بِلَا نِيَّةٍ، وَإِنَّمَا هِيَ نَوْعٌ آخَرُ، فَاشْتِرَاطُ النِّيَّةِ يُوجِبُ رَفْعَ الْأُولَى بِالْكُلِّيَّةِ.

الصورة نسخاً حتى لا يتعارض موقفهم، ولا يتناقض أصلهم مع الفروع المقررة في مذهبهم.

قوله: (فإن قيل): القائل هنا هم بعض أصحاب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى الذين ذهبوا إلى أن الزيادة على النص في هذه الرتبة تكون نسخاً للمزيد عليه.

قوله: (الطهارة المنوية غير الطهارة بلا نية): المراد بالطهارة المنوية هي التي انعقد القلب على إيقاعها قربةً لله تبارك وتعالى.

فهذه الطهارة مغايرة للطهارة التي أوقعها العبد مجرَّدةً عن تلك النية.

قوله: (وإنما هي نوع آخر): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الطهارة المنوية».

و«آخر» هنا صفة لنوع.

وجملة «وإنما هي نوع آخر» توكيد لقوله: «غير الطهارة بلا نية».

قوله: (فاشتراط النية يوجب رفع الأولى بالكلية): «الأُولى» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الطهارة الأولى».

والمقصود بالطهارة الأولى: هي الطهارة التي أُوقعت بلا نية.

والمعنى المراد هنا: أن الشارع الحكيم أوجب الطهارة ابتداءً مجردةً عن النية، ثم بعد ذلك اشترط لصحتها أن تكون منوية من قبل العبد المكلف بإيقاعها، فكانت الطهارتان بذلك مختلفتين، إذ الطهارة الثانية التي اقترنت النية بها مغايرة للطهارة الأولى التي لا نية فيها.

وهذا يدل على أن الطهارة الثانية رفعت حكم الطهارة الأولى من كونها صحيحة ومجزئة، إلى كونها غير صحيحة وغير مجزئة.

وإذا كانت حقيقة النسخ هي الرفع، فإنّ هذه الحقيقة صادقة على

قُلْنَا: هَذَا بَاطِلٌ، فَإِنَّهَا لَوْ كَانَتْ غَيْرَهَا لَوَجَبَ أَلَّا تَصِحَّ الطَّهَارَةُ الْمَنْوِيَّةُ عِنْدَ مَنْ لَا يُوجِبُ النِّيَّةَ، لِكَوْنِهَا غَيْرَ مَأْمُورٍ بِهَا.

«الطهارة الثانية» التي رفعت حكم الطهارة الأولى، فتكون الطهارة المنوية ناسخة للطهارة بلا نية.

وبناءً على ذلك فإنّ المكلف إذا تطهر من غير استحضار للنية فطهارته غير صحيحة، لأنه تَعَبَّد لله تعالى بالمنسوخ دون الناسخ.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن ذلك القول.

قوله: (هذا باطل): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بأن الطهارة المنوية غير الطهارة بلا نية».

و«باطل» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «قول»، أي: «هذا قول باطل»، فلا يصح، ولا يعول عليه.

قوله: (فإنها لو كانت غيرها): جملة تعليلية، لبيان سبب بطلان ذلك القول.

والضمير في «فإنها» يعود إلى «الطهارة المنوية».

والضمير في «غيرها» يعود إلى «الطهارة بلا نية».

قوله: (لوجب ألا تصح الطهارة المنوية عند من لا يوجب النية): المراد بمن لا يوجب النية في الطهارة هم الحنفية رحمهم الله تعالى، فعندهم أن النية ليست شرطاً للطهارة، بل هي سنة كما تقدم ذلك.

قوله: (لكونها غير مأمور بها): جملة تعليلية لوجوب عدم صحة الطهارة المنوية عند من لا يوجب النية.

والضميران في «لكونها»، وفي «بها» يعودان إلى «الطهارة المنوية».

والمعنى المراد هنا: أنه لو كان ما ذكروه صحيحاً من أن الطهارة المنوية غير الطهارة بلا نية، للزم من ذلك بطلان الطهارة المنوية عند القائلين بعدم وجوب النية، لخروجها عن دائرة المأمور به عندهم، وحيث إن هذا اللازم باطل كان القول المؤدي إليه باطلاً.

(فصل)

وَنَسْخُ جُزْءِ الْعِبَادَةِ الْمُتَّصِلِ بِهَا، أَوْ شَرْطِهَا ....

بعد أن فرغ المؤلف رحمه الله تعالى من الكلام على الزيادة على النص، حيث ذكر أقوال الأصوليين فيها وأدلتهم، ورجح أن الزيادة على النص ليست نسخاً، وناقش القول المرجوح، فقد أعقب ذلك بمسألة أخرى لا تتعلق بالزيادة، وإنما تتعلق بالنقص، وذلك من باب المشاكلة والمقابلة، لأن الشيء بالشيء يُذكر.

وبيَّن المؤلف رحمه الله تعالى أن النقص في هذه المسألة له جانبان:

الأول: نقص في الجزء، أي في «الْعَدَد» كأن تكون العبادة ذات عدد معين يستقر عليه الخطاب الأول، ثم يَرِد خطابٌ آخر بنسخ جزء من ذلك العدد، كالعِدَّة في حق المتوفَّى عنها زوجها كانت سنة كاملة، ثم أُنقص منها سبعة أشهر وعشرين يوماً فاستقرت على أربعة أشهر وعشراً.

الثاني: نقص في «الشرط»، كأن تكون العبادة مشروطة بشرط، ويستقر الخطاب الأول على هذا الشرط، ثم يأتي خطاب آخر بنسخه.

ومن ذلك نَسْخُ اشتراط تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ.

وإذا تبيَّن هذا، فهل نَسْخُ الجزء، أو الشرط نَسْخٌ للعبادة بجملتها، أو هو نسخ خاص بذلك الجزء، أو بذلك الشرط، أما الباقي فلا يدخله النسخ؟

هذا ما أراد المؤلف رحمه الله تعالى بيانه في هذا الفصل.

قوله: (ونسخ جزء العبادة المتصل بها): «المتصل» صفة للجزء.

والمراد بجزء العبادة المتصل بها: هو الداخل في ماهِيَّتها، والمكوِّن لذاتها، وليس خارجاً عنها، وذلك كالركوع والسجود بالنسبة للصلاة، وهذا بخلاف الشرط فإنه خارج عن ذاتها، كالطهارة.

والضمير في «بها» يعود إلى «العبادة».

قوله: (أو شرطها): أي: «أو نَسْخُ شرطها»، وهو معطوف بأو على قوله: «ونسخ جزء العبادة المتصل بها».

لَيْسَ بِنَسْخٍ لِجُمْلَتِهَا.

وَقَالَ الْمُخَالِفُونَ فِي الرُّتْبَةِ الثَّالِثَةِ مِنَ الزِّيَادَةِ: هُوَ نَسْخٌ، لِأَنَّ الرَّكَعَاتِ الْأَرْبَعَ غَيْرُ الرَّكْعَتَيْنِ وَزِيَادَةٍ، ....

والضمير في «شرطها» يعود إلى «العبادة».

قوله: (**ليس بنسخ لجملتها**): المراد بالجملة هنا: «الكل»، أو «المجموع».

والضمير في «لجملتها» يعود إلى «العبادة».

والمعنى المراد هنا: أن نسخ جزء العبادة، أو نسخ شرطها هو نسخ خاص بذلك الجزء، أو الشرط دون أَصْل العبادة.

وهذا الذي رآه المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مذهب الجمهور(١).

قوله: (**وقال المخالفون في الرتبة الثالثة من الزيادة**): معطوف بالواو على القول السابق، وهو أن نسخ جزء العبادة، أو شرطها ليس نسخاً لجملتها.

والمخالفون في الرتبة الثالثة من الزيادة على النص هم «بعض الشافعية».

قوله: (**هو نسخ**): الضمير «هو» يعود إلى «نسخ جزء العبادة، أو شرطها»، فهذا نسخ لجملة العبادة عند أصحاب هذا القول.

وهذا هو القول الثاني في المسألة، وإليه ذهب جمهور الحنفية(٢)، وبعض الشافعية وعلى رأسهم الغزالي(٣).

قوله: (**لأن الركعات الأربع غير الركعتين وزيادة**): هذا هو دليل أصحاب القول الثاني القائلين بأن نسخ جزء العبادة أو شرطها هو نسخ للعبادة بجملتها.

---

(١) انظر: الإحكام ٣/ ١٧٨، المحصول ١/ ٣/ ٥٥٦، إحكام الفصول ص٤٠٩، العدة ٣/ ٨٣٧، المعتمد ١/ ٤١٤.

(٢) انظر: فواتح الرحموت ٢/ ٩٤. (٣) انظر: المستصفى ١/ ١١٦.

بِدَلِيْلِ مَالَوْ أَتَى بِصَلَاةِ الصُّبْحِ أَرْبَعاً فَإِنَّهَا لَا تَصِحُّ، وَلِأَنَّ الرَّكْعَتَيْنِ كَانَتْ لَا تُجْزِئُ فَصَارَتْ مُجْزِئَةً، وَهَذَا تَغْيِيرٌ وَتَبْدِيْلٌ.

وَلَيْسَ بِصَحِيْحٍ، لِأَنَّ الرَّفْعَ وَالْإِزَالَةَ إِنَّمَا تَنَاوَلَ الْجُزْءَ وَالشَّرْطَ خَاصَّةً، ....

والمعنى هنا: أن الشارع لو أنقص من الصلاة الرباعية نصفها فأصبحت ركعتين، فإنّ الأربع ركعات ليست هي الركعتين وزيادة، بل هي غيرها.

قوله: (بدليل ما لو أتى بصلاة الصبح أربعاً فإنها لا تصح): الضمير في «فإنها» يعود إلى «صلاة الصبح».

والمعنى لو كانت الأربع ركعات هي الركعتين وزيادة لصحت صلاة الصبح أربعاً، ولكنها لا تصح بالإجماع، فدل ذلك على أن الركعات الأربع مغايرة للركعتين.

وإذا تحقق التغاير بينهما كان ذلك نسخاً، لأن حقيقة النسخ هو التغيير.

قوله: (ولأن الركعتين كانت لا تجزئ فصارت مجزئة، وهذا تغيير وتبديل): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إجزاء الركعتين بعد أن لم تكن مجزئة».

والمعنى المراد هنا: أن الصلاة الرباعية قبل أن يُنْقَصَ نصفها لو أُدِّيت ركعتين لم تكن مجزئة، لأن ذلك الأداء لم يكن موافقاً للأمر الشرعي، ولكنها بعد إنقاص نصفها أصبحت الركعتان مجزئتين، فتغيَّر الحكم من عدم الإجزاء إلى الإجزاء، والتغيير هو حقيقة النسخ، فيكون ذلك نسخاً للعبادة بجملتها.

قوله: (وليس بصحيح): أي أن قولهم بأن نسخ جزء العبادة، أو شرطها نسخ للعبادة بجملتها، ليس قولاً صحيحاً، بل هو قول باطل.

قوله: (لأن الرفع والإزالة إنما تناول الجزء والشرط خاصة): جملة تعليلية، لبيان سبب عدم صحة مذهب القائلين بأن نسخ جزء العبادة أو شرطها

وَمَا سِوَى ذَلِكَ بَاقٍ بِحَالِهِ، فَهُوَ كَالصَّلَاةِ كَانَتْ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ، ثُمَّ نُسِخَ ذَلِكَ إِلَى الْكَعْبَةِ، فَلَمْ يَكُنْ نَسْخاً لِلصَّلَاةِ.

وَقَوْلُهُمْ: ....

نسخ للعبادة بجملتها. وهو شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الاستدلال لمذهب الجمهور القائلين بأن نسخ جزء العبادة أو شرطها ليس نسخاً لجملتها.

والمعنى المراد هنا: أن حقيقة النسخ الرفع والإزالة، وهذه الحقيقة منطبقة على القدر المرفوع من العبادة، سواء أكان جزءاً أم شرطاً، فيكون ذلك الرفع نسخاً لهذا الجزء، أو لذلك الشرط فقط.

قوله: (وما سوى ذلك باق بحاله): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الجزء أو الشرط» الذي تناوله الرفع والإزالة.

والضمير في «بحاله» يعود إلى «ما لم يتناوله الرفع والإزالة».

والمعنى المراد هنا: أن المتبقي من العبادة بعد نسخ الجزء أو الشرط لا تنطبق عليه حقيقة النسخ، فيكون ثابتاً ومحلاً للتكليف به، لأنه لم يُرْفَعْ ولم يُزَلْ.

قوله: (فهو كالصلاة كانت إلى بيت المقدس ثم نسخ ذلك إلى الكعبة فلم يكن نسخاً للصلاة): الضمير «هو» يعود إلى «ما لم يتناوله الرفع والإزالة من أجزاء العبادة، أو شروطها». وهذا مثال توضيحي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى لتقريب المعنى المراد إلى الذهن، فاستقبال بيت المقدس كان شرطاً للصلاة، ثم نُسخ ذلك باستقبال الكعبة، ولم يكن نسخ الشرط هنا نسخاً لأصل الصلاة، ولو كان ذلك نسخاً لأصل الصلاة لما أمر الله تبارك وتعالى بأدائها شطر المسجد الحرام، بقوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤].

قوله: (وقولهم): الضمير يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني» القائلين بأن نسخ جزء العبادة أو شرطها نسخ لجملتها.

«هِيَ غَيْرُهَا» قَدْ سَبَقَ جَوَابُهُ.

وَإِنَّمَا لَا تَصِحُّ الصُّبْحُ إِذَا صَلَّاهَا أَرْبَعاً ....

وهذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما استدل به هؤلاء.

قوله: (هي غيرها): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الركعات الأربع».

والضمير المتصل في «غيرها» يعود إلى «الركعتين»، وهذا ما ذكره أولئك في دليلهم على ما ذهبوا إليه حين قالوا: «نسخ جزء العبادة أو شرطها هو نسخ للعبادة بجملتها، لأن الركعات الأربع غير الركعتين وزيادة».

قوله: (قد سبق جوابه): الضمير في «جوابه» يعود إلى «القول بالتفريق بين الركعات الأربع والركعتين».

والجواب السابق هو قوله: «وليس بصحيح، لأن الرفع والإزالة إنما تناول الجزء والشرط خاصة، وما سوى ذلك باقٍ بحاله».

والمعنى المراد هنا: لا نسلم بأن الأربع غير الركعتين، بل إن الركعتين داخلتان في الأربع، وهما المتبقيتان بعد نسخ الركعتين الأخريتين إذ لم يتناولهما النسخ، وعليه فإنَّ رَفْعَ الركعتين من الأربع ليس من قبيل النسخ لجملة العبادة، بل هو نسخ خاص لما تناوله الرفع فقط.

وإذا كان النسخ هنا خاصاً بالجزء المرفوع فقط، كانت الأجزاء الأخرى المتبقية من العبادة سالمة من طريان النسخ عليها.

قوله: (وإنما لا تصح الصبح إذا صلاها أربعاً): هذا جواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني، حين قالوا: «لأن الركعات الأربع غير الركعتين وزيادة، بدليل ما لو أتى بصلاة الصبح أربعاً فإنها لا تصح».

والضمير «الهاء» في «صلاها» يعود إلى «الصبح».

لِإِخْلَالِهِ بِالسَّلَامِ وَالتَّشَهُّدِ فِي مَوْضِعِهِ. وَقَوْلُهُمْ: «كَانَتْ غَيْرَ مُجْزِئَةٍ» مَعْنَاهُ: أَنَّ وُجُودَهَا كَعَدَمِهَا، وَهَذَا حُكْمٌ عَقْلِيٌّ لَيْسَ مِنَ الشَّرْعِ، وَالنَّسْخُ رَفْعُ مَا ثَبَتَ بِالشَّرْعِ، ....

قوله: (لإخلاله بالسلام والتشهد في موضعه): تعليل لعدم صحة صلاة الصبح أربعاً.

والضمير في «لإخلاله» يعود إلى «المصلي».

والضمير في «موضعه» يعود إلى «السلام والتشهد».

والمعنى المراد هنا: أن عدم صحة صلاة الصبح أربعاً ليس لأن الركعات الأربع غير الركعتين، بل لما يترتب على ذلك من الإخلال بهيئة الصلاة فيما يتعلق بالتشهد والسلام، والصلاة ذات هيئة شرعية خاصة، فإذا لم يتقيد بها المصلي بطلت صلاته.

قوله: (وقولهم): أي قول أصحاب المذهب الثاني.

قوله: (كانت غير مجزئة): إشارة إلى ما ذكروه في دليلهم حين قالوا: «ولأن الركعتين كانت لا تجزئ، فصارت مجزئة».

قوله: (معناه: أن وجودها كعدمها): الضمير في «معناه» يعود إلى «عدم الإجزاء».

والضميران في «وجودها»، وفي «كعدمها» يعودان إلى «الركعتين».

والمراد هنا: أن تفسير «عدم الإجزاء» هو استواء الوجود والعدم.

قوله: (وهذا حكم عقلي ليس من الشرع، والنسخ رفع ما ثبت بالشرع): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول باستواء الوجود والعدم نتيجة عدم الإجزاء».

والمعنى المراد هنا: أن قولكم بعدم الإجزاء الذي يدل على أن وجود الركعتين كعدمها، مأخوذ من طريق «المفهوم»، لا من طريق «المنطوق»، والمفهوم حكم عقلي لا شرعي، فلا يكون نسخاً، إذ النسخ رَفْعُ حكم شرعي بحكم شرعي آخر.

وَكَذَلِكَ وُجُوبُ الْعِبَادَةِ مُزِيْلٌ لِحُكْمِ الْعَقْلِ فِي بَرَاءَةِ الذِّمَّةِ، وَلَيْسَ بِنَسْخٍ.

وبناءً على ذلك، فإذا قال الشارع: «صل الصبح أربعاً» دل المفهوم العقلي على عدم الإجزاء بالركعتين، فإذا قال الشارع بعد ذلك: «صل الصبح ركعتين» كان هذا الخطاب رافعاً للحكم العقلي، وهذا ليس بنسخ، إذ النسخ رفع ما ثبت بالشرع لا بالعقل.

نعم، يكون هذا من قبيل رفع الحكم الشرعي بالشرعي، لو كان ذلك المفهوم ثابتاً بدليل شرعي، كأن يقول الشارع: «صل الصبح أربعاً، ولا يجزئ أقل من ذلك»، فحينئذٍ يقال بأن عدم الإجزاء بالركعتين حكم شرعي لا عقلي.

قوله: (وكذلك وجوب العبادة مزيل لحكم العقل في براءة الذمة وليس بنسخ): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، أي: «ومثل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «رفع المفهوم».

والمعنى المراد هنا: أن مثل رَفْع المفهوم في كونه لا يُسمَّى نسخاً رَفْعُ حُكْم العقل وهو «البراءة الأصلية» بالخطاب المكلِّف فإنه لا يسمى نسخاً، وإنما يسمى «ابتداء تكليف».

وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن نَسْخَ جزء العبادة، أو شرطها ليس نسخاً عاماً للعبادة بجملتها، بل هو نَسْخٌ خاص بمحله، وهو الجزء أو الشرط.

(فصل)

يَجُوزُ نَسْخُ الْعِبَادَةِ إِلَى غَيْرِ بَدَلٍ، وَقِيْلَ: لَا يَجُوزُ، ....

قوله: (يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل): المراد بالبدل هنا: هو الحكم الشرعي الثاني الذي يحل محل الحكم الشرعي الأول بعد رَفْعه بالنسخ، ليكون عِوَضاً عنه.

وذلك كما نسخ الله تبارك وتعالى استقبال بيت المقدس في الصلاة باستقبال المسجد الحرام، حيث حَلَّ استقبال المسجد الحرام محل استقبال بيت المقدس.

فما كان كذلك سُمِّي نسخاً إلى بدل، وما لم يكن كذلك سُمِّي نسخاً إلى غير بدل، بحيث تُرفع العبادة الأولى من غير أن يحل محلها عبادة أخرى، ويمثِّلون لذلك بنسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ، فإنه نُسخ من غير أن يحل محله واجب آخر.

والنسخ إلى بدل محل اتفاق بين جميع الأصوليين من حيث جوازه، وإنما حصل الخلاف بينهم في النسخ إلى غير بدل: هل يجوز، أو لا يجوز؟.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا بقوله: «يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل» هو المذهب الأول في هذه المسألة، وهو مذهب جمهور الأصوليين[(١)].

قوله: (وقيل: لا يجوز): القائل هنا هم جمهور المعتزلة، وأهل الظاهر[(٢)].

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة، وهو عدم جواز نسخ العبادة إلى غير بدل.

---

(١) انظر: المستصفى ١/١١٩، الإحكام ٣/١٣٥، المحصول ١/٣/٤٧٩، شرح تنقيح الفصول ص٣٠٨، العدة ٣/٧٨٣، فواتح الرحموت ٢/٦٩.

(٢) انظر: المعتمد ١/٣٨٤، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ص٤٩٤ - ٤٩٥.

لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾.

وَلَنَا: أَنَّهُ مُتَصَوَّرٌ عَقْلاً، وَقَدْ قَامَ دَلِيْلُهُ شَرْعاً. أَمَّا الْعَقْلُ: فَإِنَّ حَقِيْقَةَ النَّسْخِ الرَّفْعُ وَالْإِزَالَةُ، وَيُمْكِنُ الرَّفْعُ مِنْ غَيْرِ بَدَلٍ، ....

قوله: (لقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾): هذا هو دليل أصحاب المذهب الثاني على أن نسخ العبادة إلى غير بدل لا يجوز.

ووجه الاستدلال من هذه الآية الكريمة: أن الله تبارك وتعالى أخبر بأنه لا ينسخ آية من آيات كتابه الكريم إلا ويأتي ببديل عنها، إما أن يكون خيراً، وإما أن يكون مماثلاً، وهذا يدل دلالة واضحة على أنه لا نسخ في الشرع من غير بدل.

قوله: (ولنا): أي دليلنا معشر الجمهور على أنه يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل.

قوله: (أنه متصور عقلاً): الضمير في «أنه» يعود إلى «النسخ إلى غير بدل».

والمراد بالتصور العقلي: هو الإمكان وعدم الاستحالة، فالعقل لا يحيل النسخ إلى غير بدل، بل يجيزه لأنه واقع تحت دائرة الإمكان.

قوله: (وقد قام دليله شرعاً): معطوف بالواو على قوله: «أنه متصور عقلاً».

والضمير في «دليله» يعود إلى «النسخ إلى غير بدل».

و«شرعاً» منصوب على نزع الخافض، أي «في الشرع».

والمراد بقيام الدليل الشرعي: ثبوت وروده بذلك.

قوله: (أما العقل): أي «أما الدليل العقلي»، أو «التصور العقلي».

قوله: (فإن حقيقة النسخ الرفع والإزالة ويمكن الرفع من غير بدل): أي إذا كانت حقيقة النسخ هي الرفع والإزالة، فإن العقل يتصور أن يحصل

وَلَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَعْلَمَ اللهُ تَعَالَى الْمَصْلَحَةَ فِي رَفْعِ الْحُكْمِ وَرَدِّهِمْ إِلَى مَا كَانَ مِنَ الْحُكْمِ الْأَصْلِيِّ.

وأَمَّا الشَّرْعُ: فَإِنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ نَسَخَ النَّهْيَ عَنِ ادِّخَارِ لُحُومِ الْأَضَاحِي، ....

الرفع من غير بدل، إذ ليس ذلك مستحيلاً، بل هو جائز ممكن، لعدم التلازم بين النسخ والبدل.

قوله: (ولا يمتنع أن يعلم الله تعالى المصلحة في رفع الحكم وردهم إلى ما كان من الحكم الأصلي): معطوف بالواو على قوله: «ويمكن الرفع من غير بدل».

والضمير في «ردهم» يعود إلى «المكلَّفين».

و«ما» في قوله: «ما كان» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «الكائن»، أي: «وردهم إلى الكائن من الحكم الأصلي».

والمقصود بالحكم الأصلي هنا: «حكم العقل»، وهو «البراءة الأصلية».

والمعنى المراد هنا: أن العقل لا يمنع من أن ينسخ الله تبارك وتعالى العبادة عن المكلفين ويتركها من غير بدل، ليعود الناس بعد ذلك إلى الحكم الأصلي، وهو براءة الذمة من التكليف.

قوله: (وأما الشرع): معطوف بالواو على قوله: «أما العقل».

والمعنى: وأما قيام الدليل في الشرع.

قوله: (فإن الله سبحانه نسخ النهي عن ادخار لحوم الأضاحي): هو إشارة إلى ما أخرجه الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه عن الصحابي الجليل بريدة بن الحصيب الأسلمي رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: **(ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فأمسكوا ما بدا لكم)**(١).

---

(١) انظر: صحيح مسلم، كتاب «الأضاحي»، باب: «النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث ونسخه». (مسلم بشرح النووي ١٣/ ١٣٤).

وَتَقْدِيْمَ الصَّدَقَةِ أَمَامَ الْمُنَاجَاةِ إِلَى غَيْرِ بَدَلٍ.

وَأَمَّا الآيَةُ ....

قوله: (وتقديم الصدقة أمام المناجاة): أي: «ونسخ الله سبحانه وجوب تقديم الصدقة أمام المناجاة»، وهو معطوف بالواو على قوله: «فإن لله نسخ النهي عن ادخار لحوم الأضاحي».

والمراد بالمناجاة هنا: هو مسارَّة النبي ﷺ بالحديث، وتلك المناجاة هي المدلول عليها بقول الله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢].

وقد نُسخت بقوله سبحانه: ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (١٣)﴾ [المجادلة: ١٣].

قوله: (إلى غير بدل): أي أن الله تبارك وتعالى بعد أن أوحى إلى نبيه عليه الصلاة والسلام بتحريم ادخار لحوم الأضاحي على الناس أخبرهم بحل الادخار لهم، كما ثبت في حديث سلمة بن الأكوع رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: **(كلوا وأطعموا وادخروا)**(١).

وكذلك فإن الله تبارك وتعالى حين أمر عباده بتقديم الصدقة أمام المناجاة، وشَقَّ عليهم ذلك نسخه عنهم.

وكان النسخ في الحالين من غير بدل، إذ لم يكلف الله جل شأنه عباده ببدل عن الأول، ولا ببدل عن الثاني، مما يدل على جواز ذلك شرعاً.

قوله: (وأما الآية): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن وجه استدلال أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم جواز

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في كتاب «الأضاحي»، باب «ما يؤكل من لحوم الأضاحي». (انظر: صحيح البخاري ٦/٢٣٩).

فَقَدْ وَرَدَتْ فِي التِّلَاوَةِ، وَلَيْسَ لِلْحُكْمِ فِيْهَا ذِكْرٌ، عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ رَفْعُهَا خَيْراً مِنْهَا فِي الْوَقْتِ الثَّانِي، لِكَوْنِهَا لَوْ وُجِدَتْ فِيْهِ كَانَتْ مَفْسَدَةً.

النسخ إلى غير بدل من الآية الكريمة، وهي قول الله تبارك وتعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

قوله: (فقد وردت في التلاوة وليس للحكم فيها ذِكْر): الضمير في «فيها» يعود إلى «الآية المذكورة».

والمعنى المراد هنا: أن المقصود من النسخ في تلك الآية الكريمة إنما هو نسخ الألفاظ، وليس نسخ الأحكام، والخلاف في هذه المسألة إنما هو في نسخ الأحكام وليس في نسخ الألفاظ.

وإذا كان الشأن كذلك فلا دلالة في هذه الآية الكريمة على ما ادعوه، وهو عدم جواز نسخ العبادة إلى غير بدل.

قوله: (على أنه يجوز أن يكون رفعها خيراً منها في الوقت الثاني): «على» هنا ذُكرت للمجاراة، والتقدير: «لو جاريناكم على ما ذكرتموه فإنه يجوز أن يكون رفعها خيراً منها في الوقت الثاني».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، أي: «الشأن أن من الجائز أن يكون رفعها خيراً منها في الوقت الثاني».

والضميران في «رفعها»، وفي «منها» يعودان إلى «الآية».

والمقصود بالوقت الثاني هنا هو وقت ما بعد الرفع.

قوله: (لكونها لو وُجدت فيه كانت مفسدة): جملة تعليلية، لبيان سبب الخيرية في رفع الآية في الوقت الثاني.

والضمير في «لكونها» يعود إلى «الآية».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الوقت الثاني».

والمعنى المراد هنا: أنه على سبيل الفرض بأن النسخ في الآية

....

الكريمة المذكورة يُراد به نسخ الحكم مع اللفظ، فإنه يجوز أن يكون نَسْخُها خيراً من بقائها، إذ قد يترتب على بقائها مفسدة في حق المكلفين، فأزال الله تبارك وتعالى هذه المفسدة عنهم بنسخ تلك الآية وحكمها من غير بدل، لعلمه سبحانه بأن مصلحتهم تقتضي ذلك.

ويلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى قد رجَّح القول بجواز نسخ العبادة إلى غير بدل، وضعَّف القول بعدم الجواز حيث صدَّره بصيغة التمريض حين قال: (يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل، وقيل: لا يجوز).

والذي ضعَّفه هو الراجح، وذلك لأربعة أسباب:

الأول: أن الآية الكريمة، وهي قول الله تبارك وتعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

تساند هذا القول وتعاضده، حيث أخبر سبحانه أنه لا ينسخ آية من آيات كتابه الكريم إلا ويأتي ببديل عنها يكون خيراً من المنسوخ أو مماثلاً له.

الثاني: أن إخبار الله تبارك وتعالى بالنسخ في هذه الآية الكريمة إخبار بطريق الربط بين نسخها وبين الإتيان بالبدل الخيري أو المماثل بأداة الشرط رَبْطَ الجزاء بشرطه، ومعلوم عند المحققين أن الشرطية إنما يتوارد فيها الصدق والكذب على نفس الربط.

ولا شك أن هذا الربط الذي أخبر الله تعالى به بين الشرط والجزاء في هذه الآية الكريمة صحيح صادق، فلا يمكن تخلفه بحال، فمن ادعى انفكاكه، وأنه يمكن النسخ بدون الإتيان ببدل يكون خيراً أو مماثلاً فقد ادعى تَخَلُّفَ ما لا يمكن تخلفه.

الثالث: أن القول بأن هذه الآية الكريمة واردة في الألفاظ، وليست في الأحكام قول فيه نظر، وذلك أن الله تبارك وتعالى إنما ذكر الآية لأن الآيات هي الطريق الدال على إثبات الأحكام.

....

وهذا يعني أن الله جل شأنه اقتصر على ذِكْر الدال ليكون المدلول داخلاً فيه تبعاً.

الرابع: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من أنَّ نَسْخَ النهي عن ادخار لحوم الأضاحي، ونسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ كانا إلى غير بدل لا يُسَلَّمُ له، لأن النسخ فيهما إلى بدل، وهو الانتقال بالحكم فيهما من الإلزام إلى التخيير(١).

(١) راجع مذكرة الشيخ الشنقيطي ص٩٣ ـ ٩٤.

(فصل)

يَجُوزُ النَّسْخُ بِالْأَخَفِّ، وَالْأَثْقَلِ.

بعد أنْ ذكر المؤلف رحمه الله تعالى الخلاف في اشتراط البدل للنسخ، فقد تحدث هنا في هذا الفصل عن أنواع البدل.

والبدل لا يخلو من ثلاث حالات:

الحالة الأولى: بدل مساوٍ للمبدل منه.

الحالة الثانية: بدل أخف من المبدل منه.

الحالة الثالثة: بدل أثقل من المبدل منه.

ولا خلاف بين الأصوليين في الحالتين الأولى والثانية، فكلهم متفقون على أنه يجوز النسخ إلى بدل مساوٍ، وإلى بدل أخف.

وإنما وقع الخلاف بينهم في الحالة الثالثة، بمعنى: هل يجوز أن يُنسخ الحكم إلى بدل أثقل منه، أو لا يجوز ذلك؟

ومثال النسخ إلى بدل مساوٍ: نسخ الاستقبال في الصلاة من بيت المقدس إلى المسجد الحرام، المدلول عليه بقول الله تبارك وتعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤].

ومثال النسخ إلى بدل أخف: نسخ العدة للمتوفَّى عنها زوجها من سنة كاملة، كما في قول الله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَـٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠].

إلى أربعة أشهر وعشر، كما في قوله جل شأنه: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

ومثال النسخ إلى بدل أثقل: نسخ وجوب صوم يوم عاشوراء بصوم شهر رمضان.

قوله: (يجوز النسخ بالأخف والأثقل): ما ذكره المؤلف رحمه الله

وَأَنْكَرَ بَعْضُ أَهْلِ الظَّاهِرِ جَوَازَ النَّسْخِ بِالْأَثْقَلِ، ....

تعالى هنا من جواز النسخ بالأخف والأثقل هو مذهب الجمهور في هذه المسألة(١).

قوله: (وأنكر بعض أهل الظاهر جواز النسخ بالأثقل): معطوف بالواو على قوله: «يجوز النسخ بالأخف والأثقل».

قال ابن حزم الظاهري رحمه الله تعالى: (قال قوم من أصحابنا ومن غيرهم: لا يجوز نسخ الأخف بالأثقل)(٢).

وهذا هو المذهب الثاني في المسألة.

واستدل أصحاب هذا المذهب القائلون بعدم جواز النسخ بالأثقل بأدلة، هي كما سردها المؤلف رحمه الله تعالى على النحو الآتي:

الدليل الأول: قول الله تبارك وتعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

ووجه الدلالة من هذه الآية الكريمة: أن الله جل شأنه أخبر عن نفسه بأنه لا يريد لعباده العسر، بل يريد بهم اليسر، والنسخ إلى الأثقل هو من العسر الذي نفى سبحانه تعلق إرادته به فيما يتعلق بشؤون عباده، فلا يجوز النسخ إليه.

الدليل الثاني: قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦].

ووجه الدلالة من هذه الآية الكريمة: أن الله تبارك وتعالى أخبر بأنه قد خفف عن عباده ما يشق عليهم من التكاليف الشرعية، والنسخ إلى الأثقل يتنافى مع التخفيف الذي أخبر الله عزَّ وجلَّ به، فلا يجوز.

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ١٢٠، الإحكام ٣/ ١٣٧، المحصول ١/ ٣/ ٤٨٠، إحكام الفصول ص٤٠٠، كشف الأسرار ٣/ ٣٥٢، أصول السرخسي ٢/ ٦٢، المعتمد ١/ ٣٨٥، العدة ٣/ ٧٨٥.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ص٥٠٦.

لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾، وَقَالَ: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾، وَلِأَنَّ اللهَ تَعَالَى رَؤُوفٌ فَلَا يَلِيْقُ بِهِ التَّثْقِيلُ وَالتَّشْدِيْدُ.

ولَنَا: أَنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ لِذَاتِهِ، وَلَا يَمْتَنِعُ أَنْ تَكُونَ الْمَصْلَحَةُ فِي التَّدْرِيْجِ وَالتَّرَقِّي مِنَ الْأَخَفِّ إِلَى الْأَثْقَلِ، ....

الدليل الثالث: قول الله جل شأنه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: ٢٨].

ووجه الدلالة من هذه الآية الكريمة: أن الله جل وعلا أخبر بأنه يريد التخفيف عن عباده، وهو صادق فيما أخبر به، والنسخ إلى الأثقل لا يتناسب مع الإخبار عن هذه الإرادة، فلا يجوز النسخ به.

الدليل الرابع: أن الله تبارك وتعالى قد أخبر عن نفسه بأنه رؤوف بعباده، كما في قوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وكما في قوله سبحانه: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحديد: ٩].

والرأفة تقتضي التيسير والتخفيف، لا التشديد والتثقيل.

قوله: (ولنا): أي: أدلتنا معشر الجمهور على جواز النسخ إلى الأثقل.

قوله: (أنه لا يمتنع لذاته): الضميران في «أنه»، وفي «لذاته» يعودان إلى «النسخ بالأثقل».

والمعنى: أن النسخ إلى الأثقل لا يمنعه العقل ولا ينكره، بل يجيزه ويتصوره، لأنه ممكن غير مستحيل لذاته.

قوله: (ولا يمتنع أن تكون المصلحة في التدريج والترقي من الأخف إلى الأثقل): معطوف بالواو على قوله: «لا يمتنع لذاته».

والمراد بالتدريج والترقي هنا: الانتقال بالمكلف من حالة إلى أخرى، بحيث يكون في الثانية أشد قليلاً مما كان عليه في الأولى، وهكذا

كَمَا فِي ابْتِدَاءِ التَّكْلِيْفِ.

وَقَدْ نُسِخَ التَّخْيِيرُ بَيْنَ الْفِدْيَةِ وَالصِّيَام بِتَعْيِينِ الصِّيَامِ، وَجَوَازُ تَأْخِيرِ الصَّلَاةِ حَالَةَ الْخَوْفِ إِلَى وُجُوبِ الْإِتْيَانِ بِهَا، وَحُرِّمَ الْخَمْرُ، وَنِكَاحُ الْمُتْعَةِ، وَالْحُمُرُ الْأَهْلِيَّةُ، وَأُمِرَ الصَّحَابَةُ بِتَرْكِ الْقِتَالِ وَالْإِعْرَاضِ عَنْهُ ثُمَّ نُسِخَ بِإِيْجَابِ الْجِهَادِ.

حتى يستمرئ التكليف ويعتاده، فيسهل عليه الثقيل كما سهل عليه الخفيف.

قوله: (كما في ابتداء التكليف): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، أي: «مثل ابتداء التكليف».

وذلك أن الله تبارك وتعالى لم يفرض جميع شعائر الإسلام على عباده دفعة واحدة، بل بالتدرج شيئاً فشيئاً حتى ألفوا التكاليف الشرعية، فكذلك الحال هنا، فإن الله سبحانه نقل المكلفين من الخفيف إلى الثقيل بعد أن توطنت أنفسهم على امتثال التكليف السابق، وهذا جائز عقلاً لا استحالة فيه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل العقلي على جواز النسخ من بدل أخف إلى أثقل.

قوله: (وقد نسخ التخيير بين الفدية والصيام... إلخ): شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في إقامة الدليل الشرعي على وقوع نسخ الأخف بالأثقل في الشريعة، وقد ضرب لذلك عدداً من الأمثلة، وهي على النحو الآتي:

الأول: أن الله تعالى نسخ التخيير بين الفدية والصيام المدلول عليه بقوله سبحانه: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤].

بتعيين الصيام والإلزام به، المدلول عليه بقوله جل شأنه: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

الثاني: أن الله تعالى نسخ جواز تأخير الصلاة حالة الخوف إذا

. . . .

احتدم القتال بوجوب الإتيان بها في وقتها من غير تأخير المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓا۟ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا۟ فَلْيَكُونُوا۟ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا۟ فَلْيُصَلُّوا۟ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا۟ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٢].

الثالث: أن الخمر كانت حلالاً في بداية الإسلام، ثم حرمها سبحانه تحريماً قطعياً بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المائدة: ٩٠، ٩١].

الرابع: أن النبي ﷺ رخص لأصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم في المتعة بالنساء، ثم حرمها عليهم تحريماً أبدياً إلى قيام الساعة، ويدل على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: (**يا أيها الناس إني قد كنت أذنتُ لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شيء فليخلِّ سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً**)(١).

الخامس: أنَّ أَكْلَ لحوم الحمر الأهلية كان مباحاً في بداية الإسلام، ثم حرمه النبي ﷺ إلى يوم القيامة، كما أخبر بذلك الصحابي الجليل علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه قال: (نهى رسول الله ﷺ عن متعة النساء وعن لحوم الحمر الأهلية)(٢).

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه من حديث الصحابي الجليل سَبْرَةَ بن مَعْبَد الجُهني رضي الله تعالى عنه، في كتاب «النكاح»، باب «ما جاء في نكاح المتعة». (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ٩/١٨٦).

(٢) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه في كتاب «النكاح»، باب «نَهْي رسول الله ﷺ عن نكاح المتعة آخراً». (صحيح البخاري ٦/١٢٩).

=

وَالْآيَاتُ الَّتِي احْتَجُّوا بِهَا وَرَدَتْ فِي صُوَرٍ خَاصَّةٍ أُرِيْدَ بِهَا التَّخْفِيْفُ، ....

السادس: أن الله تبارك وتعالى أمر رسوله ﷺ وأصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم بترك القتال والإعراض عن المشركين، كما في قوله سبحانه: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الحجر: ٩٤].

وكما في قوله سبحانه: ﴿فَأَعْرِضُوا۟ عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ﴾ [التوبة: ٩٥].

ثم نسخ ذلك بإيجاب الجهاد، كما في قوله سبحانه: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَـٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦].

وتلك الأمثلة جميعاً دليل شرعي على وقوع النسخ بالأثقل، والوقوع خير دليل على الجواز.

قوله: (والآيات التي احتجوا بها وردت في صور خاصة أريد بها التخفيف): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما استدل به بعض أهل الظاهر على عدم جواز النسخ بالأثقل.

والضمير في «احتجوا بها» يعود إلى «الآيات»، والمحتج بها هم أهل الظاهر.

والضمير في «أريد بها» يعود إلى «الصور».

والمعنى المراد هنا: أن تلك الآيات الكريمات التي احتج بها من أنكر النسخ بالأثقل من الظاهرية وردت في صور خاصة امتن الله تبارك وتعالى فيها على عباده بالتخفيف، فالآية الأولى، وهي قوله سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ وردت بعد قوله سبحانه: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

أي: مَنْ أصابه مرض يمنعه من الصيام، أو كان مسافراً فإنه يُباح له

= والإمام مسلم في صحيحه في كتاب «النكاح»، باب «ما جاء في نكاح المتعة». (صحيح مسلم بشرح النووي ٩/ ١٨٩).

وَلَيْسَ فِيْهِ مَنْعُ إِرَادَةِ التَّثْقِيْلِ.

الفطر في رمضان، ويقضي ما فاته بعده.

وعليه يكون المراد باليُسر في الآية الكريمة المذكورة هو عدم الإشقاق على المريض والمسافر بإلزام الصيام، لأن حالتهما تستدعي التخفيف والتيسير.

والآية الثانية، وهي قول الله تبارك وتعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ وردت بعد الأمر بثبات الواحد من المسلمين أمام العشرة من الكافرين، كما في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [الأنفال: ٦٥].

ونظراً لما في ذلك من المشقة الكبيرة فقد خفف الله تعالى عنهم هذا التكليف، وأُمر المسلم بأن يثبت أمام الاثنين بدلاً من أن يثبت أمام العشرة، كما قال سبحانه: ﴿فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦].

والآية الثالثة: وهي قوله سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ﴾ وردت بعد إباحة الله تعالى للمسلم الحر أن ينكح الأمة المؤمنة إذا كان غير مستطيع مهر الحرة، وكان يخشى العنت على نفسه من العزوبة حتى لا يقع فيما حرمه الله تبارك وتعالى عليه، وفي ذلك يقول جل شأنه: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَـٰتِ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُم مِّن فَتَيَـٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ ۚ﴾، إلى قوله سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ ۚ﴾ [النساء: ٢٥].

وبناءً على ذلك فإنّ هذه الصور كلها لا يناسبها التثقيل، بل المناسب لها هو التخفيف رفعاً للحرج، ودفعاً للضرر عن الأمة.

قوله: (وليس فيه منع إرادة التثقيل): الضمير في «فيه» يعود إلى «ورود تلك الآيات الكريمات في صور خاصة».

والمعنى: أن كون تلك الآيات الكريمات المحتج بها واردة في صور خاصة أريد بها التخفيف لا يعني بحال منع إرادة التثقيل، إذ المقصود من

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ اللهَ رَؤُوفٌ» فَلَا يَمْنَعُ مِنَ التَّكْلِيْفِ بِالْأَثْقَلِ، كَمَا وَرَدَ فِي التَّكْلِيْفِ ابْتِدَاءً، وَتَسْلِيْطِ الْمَرَضِ وَالْفَقْرِ وَأَنْوَاعِ الْعَذَابِ لِمَصَالِحَ يَعْلَمُهَا.

تلك الآيات الكريمات رفع الحرج ودفع الضرر عن الأمة، والنسخ إلى الأثقل ليس فيه حرج ولا ضرر، لكونه واقعاً تحت قدرة المكلفين وطاقتهم.

قوله: (**وقولهم: «إن الله رؤوف» فلا يمنع من التكليف بالأثقل**): الضمير في «قولهم» يعود إلى المانعين من تجويز النسخ إلى الأثقل من أهل الظاهر.

والمعنى: أنَّ وَصْفَ الله تبارك وتعالى نفسه بأنه «رؤوف» لا يمنع من أن يكلف عباده بالأثقل، فإنّ ذلك لا يتعارض مع رأفته بعباده، بل هو مناسب لرأفته بهم، نظراً إلى كون «الأثقل» يصلح أحوالهم في الدنيا، ويرفع درجاتهم في الأخرى.

قوله: (**كما ورد في التكليف ابتداءً**): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، أي: «مثل ورود التكليف ابتداءً».

والمعنى: أن الله تبارك وتعالى الذي وصف نفسه بأنه «رؤوف» بعباده، هو جل وعلا الذي نقلهم من براءة الذمة إلى التكليف، ولا شك أن الانتقال من حالة عدم التكليف إلى حالة التكليف انتقال عن التخفُّف من التبعات إلى تحمُّل تلك التبعات، وذلك فيه نوع مشقة على النفس، ولم يتعارض ذلك مع رأفته سبحانه بعباده، فكذلك النسخ إلى الأثقل لا يتعارض مع وصفه تعالى بالرأفة والرحمة.

قوله: (**وتسليط المرض والفقر وأنواع العذاب لمصالح يعلمها**): أي: «وكما في تسليط المرض والفقر...»، وهو معطوف بالواو على قوله: «كما ورد في التكليف ابتداءً».

والضمير في «يعلمها» يعود إلى «المصالح»، والعالم بذلك هو الله تبارك وتعالى.

....

ومعنى: «تسليط المرض والفقر وأنواع العذاب»: إصابة الناس بها قهراً من غير اختيار منهم.

والمقصود هنا: أن الله تبارك وتعالى يبتلي عباده بالفقر والأمراض، ويسلِّط أنواع العقوبات على أهل المخالفة والعصيان، ولا شك أن هذا الابتلاء ثقيل على النفوس، ولم يتعارض ذلك مع وصفه سبحانه بالرأفة، لكون تلك الابتلاءات تشتمل على عدد من المصالح التي لا يعلمها إلا هو جل شأنه، وما الرأفة إلا تحقيق المصالح للعباد.

(فصل)

إِذَا نَزَلَ النَّاسِخُ فَهَلْ يَكُونُ نَسْخاً فِي حَقِّ مَنْ لَمْ يَبْلُغْهُ؟ قَالَ الْقَاضِي: ظَاهِرُ كَلَامِ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللهُ أَنَّهُ لَا يَكُونُ نَسْخاً، لِأَنَّ أَهْلَ قُبَاءٍ بَلَغَهُمْ نَسْخُ الصَّلَاةِ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ ....

قوله: (إذا نزل الناسخ فهل يكون نسخاً في حق من لم يبلغه؟): إذا ثبت نزول الناسخ على النبي ﷺ، فإنّ المكلف لا يخلو: إما أنْ يبلغه هذا الناسخ، وإما ألا يبلغه.

فإنْ بلغه الناسخ كان نسخاً في حقه، لا يسعه غير ذلك، وهذا لا خلاف فيه بين الأصوليين.

وإن لم يبلغه فقد اختلف علماء الأصول: هل يكون نسخاً في حقه، أو لا يكون؟، ومنشأ الخلاف هنا: هل العبرة بتحقق النسخ، أو العبرة بالعلم به؟.

وهذا ما أراد المؤلف رحمه الله تعالى بيانه في هذا الفصل.

قوله: (قال القاضي): هو القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى.

قوله: (ظاهر كلام أحمد رحمهُ الله أنه لا يكون نسخاً): الضيمر في «أنه» يعود إلى «الناسخ».

والمعنى: أن الناسخ إذا نزل لا يكون نسخاً في حق من لم يبلغه في ظاهر كلام الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى.

قوله: (لأن أهل قباء): «قباء» موضع معروف بالمدينة، وبه مسجد قباء.

و«قباء» يجوز صَرْفُهُ، ويجوز أن يُجْعَلَ ممنوعاً من الصرف(١).

قوله: (بلغهم نسخ الصلاة إلى بيت المقدس): الضمير في «بلغهم» يعود إلى «أهل قباء».

---

(١) انظر: لسان العرب ١٥/ ١٦٩.

وَهُمْ فِي الصَّلَاةِ فَاعْتَدُّوا بِمَا مَضَى مِنْ صَلَاتِهِمْ.

والمراد بنسخ الصلاة هنا: نَسخُ القبلة، أي: التوجُّه في الصلاة إلى بيت المقدس.

والمراد ببيت المقدس: المسجد الأقصى الذي بارك الله تعالى حوله، كما قال سبحانه: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ﴾ [الإسراء: ١].

وكان النبي ﷺ والمسلمون معه قد استقبلوا بيت المقدس في صلاتهم ستة عشر شهراً، أو سبعة عشر شهراً، كما أخرج الإمام البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث الصحابي الجليل البراء بن عازب رضي الله تعالى عنه قال: (كان رسول الله ﷺ صلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً، وكان رسول الله ﷺ يحب أن يُوَجَّهَ إلى الكعبة فأنزل الله عزَّ وجلَّ: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ فتوجه نحو الكعبة)[١].

قوله: (وهم في الصلاة): الواو هنا حالية، أي: «والحال أنهم في الصلاة».

والمراد بهذه الصلاة «صلاة الصبح»، لما ثبت في صحيح الإمام البخاري رحمه الله تعالى من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: (بينا الناس بقباء في صلاة الصبح إذ جاءهم آتٍ فقال: إن رسول الله ﷺ قد أُنزل عليه الليلة قرآن وقد أُمر أن يستقبل الكعبة، فاسْتَقْبَلُوها وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة)[٢].

قوله: (فاعتدوا بما مضى من صلاتهم): أي اعتد أهل قباء بما مضى من صلاتهم.

---

(١) انظر: صحيح البخاري، كتاب «الصلاة»، باب «التوجه إلى القبلة حيث كان» ١/ ١٠٤.

(٢) انظر: المرجع السابق، كتاب «الصلاة»، باب «ما جاء في القبلة ومن لا يرى الإعادة على من سها فصلى إلى غير القبلة» ١/ ١٠٥.

وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: يَتَخَرَّجُ أَنْ يَكُونَ نَسْخاً، ....

ومعنى «اعتدوا» أي: «بَنَوْا» ولم يستأنفوا الصلاة من جديد.

و«ما» في قوله: «بما مضى» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «بالماضي»، أي: «فاعتدوا بالماضي من صلاتهم».

والضمير في «صلاتهم» يعود إلى «أهل قباء».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل القول بأن نزول الناسخ لا يكون نسخاً في حق من لم يبلغه، كما هو مقتضى الرواية الأولى عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

وذلك أنه لو كان نسخاً في حق من لم يبلغه لقطع أهل قباء صلاتهم واستأنفوها من جديد، ولكنهم لم يفعلوا، بل بنوا على ما مضى منها، ولم يأمرهم النبي ﷺ بالإعادة، وإنما أقرهم على صنيعهم.

وما نسبه المؤلف رحمه الله تعالى هنا إلى القاضي أبي يعلى قد ذكره في كتابه «العدة» حين قال: (إذا كان الناسخ مع جبريل عليه السلام، ولم يصل إلى النبي ﷺ فإنه ليس بنسخ، وإن وصل إلى النبي ﷺ فهل يكون نسخاً؟ ظاهر قول أصحابنا: أنه ليس بنسخ إلا عند من بلغه ذلك وعلمه، لأنه أخذ بقصة قباء واحتج بها على إثبات خبر الواحد في رواية أبي الحارث والفضل بن زياد)(١).

قوله: (**وقال أبو الخطاب**): هو محفوظ بن أحمد الكلوذاني الحنبلي، وهو معطوف بالواو على قوله: «قال القاضي».

قوله: (**يتخرج أن يكون نسخاً**): أي يتخرج أن يكون نزول الناسخ نسخاً في حق من لم يبلغه.

ومعنى «التخريج في اصطلاح الفقهاء والأصوليين هو: بيان رأي

---

(١) العدة ٣/ ٨٢٣.

بِنَاءً عَلَى قَوْلِهِ فِي الْوَكِيْلِ: «يَنْعَزِلُ بِعَزْلِ الْمُوَكِّلِ وَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ».

لِأَنَّ النَّسْخَ بِنُزُولِ النَّاسِخِ لَا بِالْعِلْمِ، إِذِ الْعِلْمُ لَا تَأْثِيْرَ لَهُ إِلَّا فِي نَفْيِ الْعُذْرِ، ....

الإمام في المسائل الجزئية التي لم يَرِدْ عنه فيها نص عن طريق إلحاقها بما يشبهها من المسائل المروية عنه، أو بإدخالها تحت قاعدة من قواعده[1].

قوله: (بناء على قوله في الوكيل: ينعزل بعزل الموكل وإن لم يعلم): الضمير في «قوله» يعود إلى «الإمام أحمد رحمه الله تعالى».

وإذا كان الوكيل ينعزل بعزل موكله له وإن لم يعلم بالعزل، كان ذلك دليلاً على أن الناسخ يلزم من لم يبلغه وإن لم يعلم بنزوله.

وما نسبه المؤلف رحمه الله تعالى هنا لأبي الخطاب قد ذكره في كتابه «التمهيد» بقوله: (ويتوجه على المذهب أن يكون نسخاً، لأنه قد قال في الوكيل: إنه إذا عزله من غير أن يعلم العزل) أي: فإنه ينعزل[2].

قوله: (لأن النسخ بنزول الناسخ لا بالعلم): هذا هو دليل أبي الخطاب رحمه الله تعالى على أن الناسخ يلزم من لم يبلغه وإن لم يعلم به.

والمعنى المراد هنا: أن الاعتداد بحصول النسخ لا بالعلم به، فإذا تحقق حصول النسخ كان لازماً في حق الجميع مَنْ بلغه، ومن لم يبلغه.

قوله: (إذ العلم لا تأثير له إلا في نفي العذر): جملة تعليلية لكون العلم بالناسخ ليس شرطاً في الإلزام به.

والضمير في «له» يعود إلى «العلم».

والمعنى المراد هنا: أن العلم لا تأثير له إلا في نفي العذر عمن علم بنزول الناسخ، فمن علم بنزوله لزمه العمل بمقتضاه، ولا عُذْرَ له في ترك

---

(١) انظر: التخريج عند الفقهاء والأصوليين للدكتور يعقوب الباحسين ص١٢.

(٢) التمهيد ٢/ ٣٩٥.

وَلَا يَمْتَنِعُ وُجُوبُ الْقَضَاءِ عَلَى الْمَعْذُورِ، كَالْحَائِضِ وَالنَّائِمِ.

هذا العمل، فإنْ تركه استحق الإثم، وهذا بخلاف من لم يعلم بنزول الناسخ وظل على العمل بحكم المنسوخ فإنه معذور في ذلك، لعدم علمه بالنسخ فيسقط عنه الإثم.

قوله: (ولا يمتنع وجوب القضاء على المعذور كالحائض والنائم): معطوف بالواو على قوله: «إذ العلم لا تأثير له إلا في نفي العذر».

والمعنى المراد هنا: أن الجاهل بنزول الناسخ معذور لعدم علمه بثبوت النسخ، إلا أن هذا العذر ينفعه فقط في سقوط الإثم دون المطالبة بقضاء ما تضمنه حكم الناسخ مدة العمل بحكم المنسوخ، فإن هذا العذر لا يسقط عنه تلك المطالبة، بل يجب عليه القضاء، لأن سقوط الإثم شيء، والمطالبة بالقضاء شيء آخر، ونظير ذلك الحائض فإنها معذورة في ترك صوم أيام حيضها في رمضان، ومع ذلك فإن القضاء واجب عليها لأمر النبي ﷺ به، كما ثبت في الصحيحين من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت: (كان يصيبنا ذلك ـ أي الحيض ـ فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة)(١).

وكذلك النائم معذور بنومه فيما تركه من الصلاة، ولكنه مطالب بقضائه بعد استيقاظه، كما ثبت في الصحيح من حديث الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: (**من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها**)(٢).

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في كتاب «الحيض»، باب «لا تقضي الحائض الصلاة» ١/ ٨٣.

والإمام مسلم في كتاب «الحيض»، باب «وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة». (صحيح مسلم بشرح النووي ٤/ ٢٨).

(٢) أخرجه الإمام مسلم في كتاب «المساجد»، باب «قضاء الفائتة». (مسلم بشرح النووي ٥/ ١٩٣).

والْقِبْلَةُ يَسْقُطُ اسْتِقْبَالُهَا فِي حَقِّ الْمَعْذُورِ، فَلِهَذَا لَمْ تَجِبْ عَلَى أَهْلِ قُبَاءٍ الْإِعَادَةُ.

وَقَالَ بَعْضُ مَنْ نَصَرَ الْأَوَّلَ: ....

فكذلك يكون الشأن فيمن ترك العمل بمقتضى الناسخ، فإنه يقضيه بعد العلم بثبوت النسخ، مع براءة ذمته من الإثم.

قوله: (والقبلة يسقط استقبالها في حق المعذور فلهذا لم تجب على أهل قباء الإعادة): الضمير في «استقبالها» يعود إلى «القبلة».

واسم الإشارة «فلهذا» يعود إلى «سقوط استقبال القبلة عن المعذور».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو جواب عن اعتراض مفاده: كيف تقولون بأنّ من لم يبلغه الناسخ مطالب بالقضاء مع رفع الإثم عنه، والنبي ﷺ لم يأمر أهل قباء بقضاء صلاتهم التي ابتدؤها باستقبال بيت المقدس بعد نزول الناسخ؟.

ومفاد الجواب: أن عدم أَمْر النبي ﷺ لأهل قباء بالقضاء ليس للعذر بعدم العلم، فإنّ قيام العذر بالإنسان ليس مانعاً من مطالبته بالقضاء، وإنما لأمر آخر، وهو أنّ القبلة يسقط استقبالها في حق المعذور.

قوله: (وقال بعض من نصر الأول): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القول الأول».

ومعنى «نصر الأول« أي: رجَّحه واختاره ومال إليه.

والمراد بالأول هنا هو: القول بأن الناسخ لا يكون نسخاً في حق من لم يبلغه.

وممن نصر هذا القول الآمدي رحمه الله تعالى، حيث قال: (... وإنما الخلاف فيما إذا ورد النسخ إلى النبي ﷺ ولم يبلغ الأمة، هل يتحقق بذلك النسخ في حقهم، أو لا؟، فذهب بعض أصحاب الشافعي إلى

النَّسْخُ بِالنَّاسِخِ، لَكِنَّ الْعِلْمَ شَرْطٌ، لِأَنَّ النَّاسِخَ خِطَابٌ، وَلَا يَكُونُ خِطَاباً فِي حَقِّ مَنْ لَمْ يَبْلُغْهُ.

الإثبات، وبعضهم إلى النفي، وبه قال أصحاب أبي حنيفة والإمام أحمد بن حنبل، وهو المختار)[1].

وكذلك القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى، حيث قال: (الخطاب لا يتوجه إلى مَنْ لا علم له به، كما لا يُخَاطَبُ النائم والمجنون لعدم علمهما وتمييزهما)[2].

قوله: **(النسخ بالناسخ لكن العلم شرط)**: هذا القول متضمن الرد على أبي الخطاب رحمه الله تعالى في قوله: «لأن النسخ بنزول الناسخ لا بالعلم».

والمعنى المراد هنا: نسلم بأن النسخ إنما يتحقق بثبوت الناسخ، ولكن لا نسلم بأنّ مقتضاه يلزم مَنْ لم يبلغه وهو لم يعلم به، إذ الإلزام بما لم يُعْلَمْ تكليف بما يمتنع معه التكليف، إذ إنّ من شَرْط التكليف عِلْم المكلف بما كُلِّف به، وهو هنا فاقد العلم، فكيف يكلَّف بما كان جاهلاً به؟.

وعليه فإن العلم شرط لوجوب العمل بمقتضى الناسخ.

قوله: **(لأن الناسخ خطاب، ولا يكون خطاباً في حق من لم يبلغه)**: جملة تعليلية، لبيان سبب كون العلم شرطاً في الإلزام بمقتضى الناسخ.

والضمير في «يبلغه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية المعبَّر بها عن المكلَّف.

والمعنى المراد هنا: أن الناسخ هو خطاب الشارع للأمة بانتهاء العمل بمقتضى المنسوخ، ولكنه لا يكون خطاباً إلا في حق من بلغه وعلم به، أما من لم يبلغه فلا يكون خطاباً في حقه، إذ كيف يكون خطاباً في حقه وهو لم يحط به علماً؟.

---

(١) الإحكام ٣/ ١٦٨.
(٢) العدة ٣/ ٨٢٤.

(فصل)

يَجُوزُ نَسْخُ الْقُرْآنِ بِالْقُرْآنِ، وَالسُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ بِمِثْلِهَا، وَالْآحَادِ بِالْآحَادِ.

قوله: (يجوز نسخ القرآن بالقرآن): أي يجوز أن ينسخ القرآن الكريم بعضه بعضاً، إذ لا مانع من ذلك عقلاً، وقد قام دليله شرعاً كما في قول الله تبارك وتعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

وكما في قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ﴾ [النحل: ١٠١].

ومثال نسخ القرآن بالقرآن من جهة الوقوع: ما سبق من نسخ آية العدة من حَوْلٍ في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠].

بقوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

قوله: (والسنة المتواترة بمثلها): أي «ويجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها»، وهو معطوف بالواو على قوله: «يجوز نسخ القرآن بالقرآن».

والضمير في «بمثلها» يعود إلى «السنة المتواترة».

وإنما جاز هذا النسخ لعدم وجود المانع العقلي منه، وذلك لتحقق التساوي بينهما.

قوله: (والآحاد بالآحاد): أي «ويجوز نسخ سنة الآحاد بالآحاد»، وهو معطوف بالواو على ما سبقاه من جواز نسخ القرآن بالقرآن، والسنة المتواترة بمثلها.

وذلك لأن العقل لا يحيل هذا النسخ، والوقوع الشرعي دال على جوازه.

وَالسُّنَّةِ بِالْقُرْآنِ.

ومن أمثلة نسخ سنة الآحاد بمثلها: ما رواه الصحابي الجليل بريدة بن الحصيب الأسلمي رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: **(نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها)**[1].

وهذه الأقسام الثلاثة، وهي:

١ ـ نسخ القرآن بالقرآن.

٢ ـ نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة.

٣ ـ نسخ السنة الآحادية بالسنة الآحادية.

محل اتفاق بين جميع علماء الأصول، لتساوي الرتبة بين الناسخ والمنسوخ في كل واحد منها.

قوله: (والسنة بالقرآن): أي «ويجوز نسخ السنة بالقرآن»، وهو معطوف بالواو على الأقسام الثلاثة السابقة المتفق عليها.

وكون القرآن الكريم ناسخاً للسنة المطهرة محل خلاف بين الأصوليين من حيث جواز ذلك على قولين:

القول الأول: يجوز نسخ السنة بالقرآن.

وإليه ذهب الحنفية[2]، والمالكية[3]، والحنابلة[4]، وبعض الشافعية[5]، وأهل الظاهر[6].

القول الثاني: لا يجوز نسخ السنة بالقرآن.

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في كتاب «الأضاحي»، باب «النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاثة ونسخه». (صحيح مسلم بشرح النووي ١٣/ ١٣٤ ـ ١٣٥).

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٦٧، كشف الأسرار ٣/ ٣٣٦.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣١١، إحكام الفصول ص٤١٧.

(٤) انظر: العدة ٣/ ٨٠٢، المسودة ص٢٠٥.

(٥) انظر: المستصفى ١/ ١٢٤، الإحكام ٣/ ١٤٦، شرح اللمع ١/ ٤٩٩.

(٦) انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ص٥١٨.

كَمَا نُسِخَ التَّوَجُّهُ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ، وَتَحْرِيْمُ الْمُبَاشَرَةِ فِي لَيَالِي رَمَضَانَ، وَجَوَازُ تَأْخِيرِ الصَّلَاةِ حَالَةَ الْخَوْفِ بِالْقُرْآنِ، ....

وإليه ذهب الإمام الشافعي(١)، وبعض الشافعية(٢).

قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: (وهكذا سنة رسول الله لا ينسخها إلا سنة لرسول الله، ولو أحدث الله لرسوله في أَمْرٍ سَنَّ فيه غير ما سَنَّ رسول الله لسنَّ فيما أحدث إليه، حتى يبيِّن للناس أن له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها)(٣).

قوله: (كما نسخ... إلخ): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تقرير للدليل الشرعي على وقوع نسخ السنة المطهرة بالقرآن الكريم عن طريق ضرب عدد من الأمثلة، وهي كما سردها المؤلف على النحو الآتي:

الأول: نَسْخُ التوجه إلى بيت المقدس في الصلاة الثابت بالسنة ـ لأن النبي ﷺ هو الذي أمر أصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم بذلك بعد أن فُرضت الصلاة عليه وعليهم ـ بالتوجه إلى المسجد الحرام الثابت بالقرآن في قوله سبحانه: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤].

الثاني: نسخ تحريم مباشرة النساء في ليالي رمضان بعد صلاة العشاء الثابت بالسنة بحل ذلك الثابت بالقرآن في قول الله تبارك وتعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧].

الثالث: نسخ جواز تأخير الصلاة حالة الخوف الثابت بالسنة بوجوب

---

(١) انظر: الرسالة ص١٠٨.

(٢) انظر: المحصول ١/٣/٥٠٨، البحر المحيط ٤/١١٩.

(٣) الرسالة ص١٠٨.

وَهُوَ فِي السُّنَّةِ.

فَأَمَّا نَسْخُ الْقُرْآنِ بِالسُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ فَقَالَ أَحْمَدُ رَحِمَهُ اللهُ: «لَا يَنْسَخُ الْقُرْآنَ إِلَّا قُرْآنٌ يَجِيْءُ بَعْدَهُ»، ....

إقامتها في وقتها من غير تأخير الثابت بالقرآن في قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٢].

قوله: (**وهو في السنة**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «التوجه إلى بيت المقدس، وتحريم المباشرة ليالي رمضان، وجواز تأخير الصلاة حالة الخوف».

فهذه الأحكام كلها ثابتة بسنة النبي ﷺ، ثم جاء نسخها في القرآن الكريم.

قوله: (**فأما نسخ القرآن بالسنة المتواترة فقال أحمد رحمهُ الله: لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده**): الضمير في «بعده» يعود إلى «القرآن».

والمراد هنا: أن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى منع جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة، فقد أخرج القاضي أبو يعلى وأبو الخطاب في كتابيهما، رواية الفضل بن زياد وأبي الحارث أن الإمام أحمد سُئل: هل تنسخ السنة القرآن؟ فقال: (لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده، والسنة تفسر القرآن)[1].

ولعل الإمام أحمد رحمه الله تعالى ذهب إلى ذلك تمسكاً بقول الله جل شأنه: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

والسنة ليست خيراً من القرآن، فاقتضى ذلك أن يكون نسخ القرآن مقصوراً على القرآن نفسه دون غيره.

---

(١) انظر: العدة ٣/ ٧٨٨، التمهيد ٢/ ٣٦٩.

قَالَ الْقَاضِي: «ظَاهِرُهُ أَنَّهُ مَنَعَ مِنْهُ عَقْلاً وَشَرْعاً، وَهَذَا قَوْلُ الشَّافِعِيِّ».

قوله: (قال القاضي: ظاهره أنه منع منه عقلاً وشرعاً، وهذا قول الشافعي): المراد بالقاضي هنا هو القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله تعالى.

والضمير في «ظاهره» يعود إلى «قول الإمام أحمد: لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الإمام أحمد»، رحمه الله تعالى.

والضمير في «منه» يعود إلى «نسخ القرآن بالسنة».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «المنع من نسخ القرآن بالسنة»، فهذا المنع هو قول الإمام الشافعي رحمه الله تعالى.

وما نسبه المؤلف رحمه الله تعالى هنا إلى القاضي أبي يعلى قد ذكره في كتابه «العدة» بقوله: (لا يجوز نسخ القرآن بالسنة شرعاً ولم يوجد ذلك، نَصَّ عليه رحمهُ الله في رواية الفضل بن زياد وأبي الحارث، وقد سُئل: هل تنسخ السنة القرآن؟ فقال: لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده، والسنة تفسر القرآن، وبهذا قال الشافعي)[1].

ومَنْعُ الإمام الشافعي رحمه الله تعالى من نسخ القرآن بالسنة نَصَّ عليه في كتابه القيم «الرسالة» حيث قال: (وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة لا ناسخةٌ للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصاً، ومفسرة معنَى ما أنزل الله منه جُمَلاً. . .، وفي كتاب الله دلالة عليه قال الله: «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير»، فأخبر الله أنّ نسخ القرآن وتأخير إنزاله لا يكون إلا بقرآن مثله، وقال: «وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر»)[2].

---

(١) العدة ٣/ ٧٨٨ ـ ٧٨٩.
(٢) الرسالة ص١٠٦ ـ ١٠٨.

وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: يَجُوزُ ذَلِكَ، لِأَنَّ الْكُلَّ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَلَمْ يَعْتَبِرِ التَّجَانُسَ، وَالْعَقْلُ لَا يُحِيْلُهُ، ....

قوله: (وقال أبو الخطاب): معطوف بالواو على قوله: «قال القاضي».

وأبو الخطاب هو كما سبق العالم الحنبلي محفوظ بن أحمد الكلوذاني رحمه الله تعالى.

قوله: (وبعض الشافعية): معطوف بالواو على قوله: «وقال أبو الخطاب».

قوله: (يجوز ذلك): اسم الإشارة هنا يعود إلى «نسخ القرآن بالسنة».

وما نسبه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا لأبي الخطاب من القول بجواز نسخ القرآن بالسنة قد صرح به في كتابه «التمهيد» حين قال: (وقال أكثر الفقهاء والحنفية والمالكية وعامة المتكلمين: يجوز ذلك، وهو الأقوى عندي)(١).

وأما بعض الشافعية الذين قالوا بجواز نسخ القرآن بالسنة فمنهم الغزالي(٢)، والآمدي(٣)، والرازي(٤).

قوله: (لأن الكل من عند الله ولم يعتبر التجانس): جملة تعليلية لجواز نسخ القرآن بالسنة.

ومفاد هذا التعليل: أن كلاً من القرآن والسنة وَحْيٌ من عند الله تبارك وتعالى، ولا مانع من نسخ أحد الوحيين بالآخر، إذ التجانس وهو التماثل ليس معتبراً في ذلك.

قوله: (والعقل لا يحيله): الضمير في «يحيله» يعود إلى «نسخ القرآن بالسنة».

(١) التمهيد ٢/ ٣٦٩.
(٢) انظر: المستصفى ١/ ١٢٤.
(٣) انظر: الإحكام ٣/ ١٥٣.
(٤) انظر: المحصول ١/ ٣/ ٥١٩.

فَإِنَّ النَّاسِخَ فِي الْحَقِيْقَةِ هُوَ اللهُ سُبْحَانَهُ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ ﷺ بِوَحْيٍ غَيْرِ نَظْمِ الْقُرْآنِ، وَإِنْ جَوَّزْنَا لَهُ النَّسْخَ بِالْاجْتِهَادِ فَالْإِذْنُ فِي الْاجْتِهَادِ مِنَ اللهِ تَعَالَى.

ومعنى «لا يحيله» أي: لا يمنعه لكونه مستحيلاً لذاته، أو لغيره، بل يجيزه لعدم استحالته.

قوله: (فإن الناسخ هو الله سبحانه على لسان رسوله ﷺ بوحي غير نظم القرآن): جملة تعليلية، لبيان سبب عدم إحالة العقل لجواز نسخ القرآن بالسنة.

والضمير في «رسوله» يعود إلى «الله جل جلاله».

وقوله: «بوحي غير نظم القرآن» المقصود به السنة، فهي وحي من الله تعالى يلقيه في روع نبيه عليه الصلاة والسلام فيعبِّر عنه بلفظه، بمعنى أن القرآن الكريم لفظه ومعناه من الله تبارك وتعالى، والسنة معناها من الله جل شأنه ولفظها من الرسول ﷺ الذي أُعطي جوامع الكلم.

والمراد هنا: أن مرجع القرآن والسنة إلى الوحي الإلهي، فيكون الله عزَّ وجلَّ هو الناسخ الحقيقي لأحدهما بالآخر، ويخبر بذلك نبيه محمداً ﷺ ليبلغه للناس، والعقل يتصور جواز ذلك وإمكانه فلا يمنعه ولا يحيله.

قوله: (وإن جوّزنا له النسخ بالاجتهاد فالإذن في الاجتهاد من الله تعالى): الضمير في «له» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمعنى المراد هنا: إذا افترضنا أن النبي ﷺ ينسخ باجتهاده، فإنه لم يجتهد من تلقاء نفسه من غير إذن مسبق من ربه تبارك وتعالى، وإنما اجتهد لأن الله تعالى أذن له في ذلك، فيكون ما نسخه من القرآن باجتهاده هو مما أذن الله جل شأنه له في نَسْخه، وحينئذ يكون ذلك النسخ تابعاً للوحي الرباني.

وهذا هو الدليل العقلي للقائلين بجواز نسخ القرآن بالسنة.

ومفاد هذا الدليل من ثلاثة وجوه:

وَقَدْ نُسِخَتِ الْوَصِيَّةُ لِلْوالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِيْنَ بِقَوْلِهِ: **(لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ)**، وَنُسِخَ إِمْسَاكُ الزَّانِيَةِ فِي الْبُيُوتِ بِقَوْلِهِ: **(قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيْلاً: الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ، وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ الْجَلْدُ وَالرَّجْمُ)**.

الوجه الأول: أن كلاً من القرآن والسنة وحي من الله تبارك وتعالى، ولا مانع من نَسْخ أحد الوحيين بالآخر.

الوجه الثاني: أن مرجع الكتاب والسنة إلى الوحي الإلهي، فيكون الله عزَّ وجلَّ هو الناسخ الحقيقي لأحدهما بالآخر، والنبي ﷺ إنما هو مبلغ لذلك النسخ للأمة، والعقل يجيز هذا ولا يحيله.

الوجه الثالث: مع تجويز النسخ باجتهاد النبي ﷺ، فإن العقل لا يحيل ثبوت النسخ بذلك الاجتهاد، لأنه مأذون من الله تعالى للنبي ﷺ فيه، والإذن الإلهي طريق شرعي لإثبات الأحكام.

قوله: (وقد نسخت... إلخ): هذا هو الدليل الشرعي للقائلين بجواز نسخ القرآن بالسنة.

ومفاد هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن آية الوصية للوالدين والأقربين، وهي قول الله تبارك وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾﴾ [البقرة: ١٨٠].

نُسخت بقول النبي ﷺ: **(إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث)**[(١)].

الوجه الثاني: أن إمساك النساء الزانيات في البيوت حتى الموت الثابت في قول الله تعالى: ﴿وَالَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾﴾ [النساء: ١٥].

---

(١) سبق تخريجه في ص(٢٠).

وَلَنَا: قَوْلُ اللهِ تَعَالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾، وَالسُّنَّةُ لَا تُسَاوِي الْقُرْآنَ وَلَا تَكُونُ خَيْراً مِنْهُ، وَقَدْ رَوَى الدَّارَقُطْنِيُّ فِي سُنَنِهِ ....

نُسخ بقول النبي ﷺ: (خذوا عني، خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب الجلد والرجم)(١).

وذلك كله من باب نسخ القرآن بالسنة، وحينئذ يكون ذلك النسخ واقعاً في الشريعة.

وإذا ثبت وقوع نسخ القرآن بالسنة شرعاً، فإن الوقوع دليل الجواز.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر القائلين بأنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة.

قوله: (قول الله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾): هذا هو الدليل الأول من أدلة القائلين بعدم جواز نسخ القرآن بالسنة.

قوله: (والسنة لا تساوي القرآن ولا تكون خيراً منه): الضمير في «منه» يعود إلى «القرآن الكريم».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو وجه الاستدلال من الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

ومفاد هذا الاستدلال: أن الله تبارك وتعالى أخبر أنه إذا نسخ آية من كتابه الكريم أتى بخير منها أو مثلها، والسنة لا تماثل القرآن، ولا تكون خيراً منه، فدل هذا على أن القرآن لا يُنْسَخُ إلا بقرآن.

قوله: (وقد روى الدارقطني في سننه): معطوف بالواو على قوله: «قول الله تعالى».

---

(١) سبق تخريجه في المجلد الأول ص(٢٩٠).

عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: (**الْقُرْآنُ يَنْسَخُ حَدِيْثِي وَحَدِيْثِي لَا يَنْسَخُ الْقُرْآنَ**)، وَلِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ نَسْخُ تِلَاوَةِ الْقُرْآنِ وَأَلْفَاظِهِ بِالسُّنَّةِ، فَكَذَلِكَ حُكْمُهُ.

والضمير في «سننه» يعود إلى «الدارقطني».

قوله: (عن جابر رضي الله عنه): جار ومجرور متعلقان بالفعل «رَوَى».

و«جابر» هو الصحابي الجليل أبو عبد الله جابر بن عبد الله بن عمرو الأنصاري السلمي، أحد المكثرين من رواية الحديث عن النبي ﷺ، وشهد مع رسول الله عليه الصلاة والسلام تسع عشرة غزوة، وتوفي رضي الله تعالى عنه سنة ثمان وسبعين[1].

قوله: (أن النبي ﷺ قال: «القرآن ينسخ حديثي وحديثي لا ينسخ القرآن»): هذا هو الدليل الثاني للقائلين بعدم جواز نسخ القرآن بالسنة.

ووجه الاستدلال من هذا الدليل: أن قول النبي ﷺ: (**القرآن ينسخ حديثي، وحديثي لا ينسخ القرآن**)[2].

نص صريح من النبي ﷺ بأن القرآن لا يُنسخ بالسنة، فالقول بجواز نَسْخه بها مخالف لهذا النص، وذلك لا يجوز.

قوله: (ولأنه لا يجوز نسخ تلاوة القرآن وألفاظه بالسنة فكذلك حكمه): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، والتقدير: «والشأن أنّ نَسْخَ تلاوة القرآن وألفاظه بالسنة لا يجوز».

والضمير في «ألفاظه» يعود إلى «القرآن الكريم».

---

(١) انظر: الإصابة في تمييز الصحابة ١/ ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٢) هذا الحديث لا يصح الاحتجاج به، لأنه من رواية «جَبْرُون بن واقد الإفريقي»، وهم متهم، وقد حكم الإمام الذهبي رحمه الله تعالى على هذا الحديث بأنه حديث موضوع. (انظر: ميزان الاعتدال ١/ ٣٨٧ ـ ٣٨٨).

وَأَمَّا الْوَصِيَّةُ فَإِنَّهَا نُسِخَتْ بِآيَةِ الْمَوَارِيْثِ قَالَهُ ابْنُ عُمَرَ وَابْنُ عَبَّاسٍ، وَقَدْ أَشَارَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى هَذَا ....

و«الكاف» في «فكذلك» حرف تشبيه بمعنى «مثل»، أي: «فمثل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم جواز نسخ التلاوة والألفاظ بالسنة».

والضمير في «حكمه» يعود إلى «القرآن الكريم».

وهذا هو الدليل الثالث للقائلين بعدم جواز نسخ القرآن بالسنة، وهو دليل قياسي، حاصله: قياس الحكم على التلاوة، فكما أنه لا يجوز نسخ تلاوة القرآن الكريم وألفاظه بالسنة المطهرة، فكذلك لا يجوز نسخ حكمه بالسنة.

قوله: (وأما الوصية): أي «وأما آية الوصية»، وهي قول الله تبارك وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾﴾ [البقرة: ١٨٠].

قوله: (فإنها نُسخت بآية المواريث): الضمير في «فإنها» يعود إلى «آية الوصية».

وآية المواريث هي قول الله تبارك وتعالى في محكم التنزيل: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١].

قوله: (قاله ابن عمر وابن عباس): الضمير في «قاله» يعود إلى «نَسْخ آية الوصية بآية المواريث».

وقد وافق ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهم جماعةٌ من السلف، ومنهم: سعيد بن المسيب، والحسن البصري، ومجاهد، وعطاء، وسعيد بن جبير، ومحمد بن سيرين، وإبراهيم النخعي، والزهري، وغيرهم، فكلهم قالوا بأن آية الوصية منسوخة بآية الميراث(١).

قوله: (وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى نسخ آية الوصية بآية المواريث».

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/ ١٨٥.

بِقَوْلِهِ: (**إِنَّ اللهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِيْ حَقٍّ حَقَّهُ فَلا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ**).

وَأَمَّا الآيَةُ الأُخْرَى فَإِنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ أَمَرَ بِإِمْسَاكِهِنَّ إِلَى غَايَةٍ يَجْعَلُ لَهُنَّ سَبِيْلاً، فَبَيَّنَ النَّبِيُّ ﷺ أَنَّ اللهَ جَعَلَ لَهُنَّ السَّبِيْلَ، ....

قوله: (بقوله: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث»)(١): الضمير في «بقوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمعنى المراد هنا: أننا لا نسلم بأن الناسخ لآية الوصية هو هذا الحديث، لأن هذا الحديث يشير إلى الموضع الذي أعطى الله تبارك وتعالى فيه كل ذي حق حقه من الميراث، وذاك الموضع هو آية المواريث.

وبناءً على ذلك فإنَّ هذا الاستدلال خارج عن محل النزاع، فلا دلالة فيه، لأنه ليس من قبيل نسخ القرآن بالسنة، وإنما هو من قبيل نسخ القرآن بالقرآن، وهذا مما لا خلاف فيه بيننا وبينكم.

قوله: (وأما الآية الأخرى): معطوف بالواو على قوله: «وأما الوصية». و«الأخرى» صفة للآية.

والمراد بهذه الآية هو قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَٱلَّتِى يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ۖ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾﴾ [النساء: ١٥].

قوله: (فإن الله سبحانه أمر بإمساكهن إلى غاية يجعل لهن سبيلاً): الضميران في «إمساكهن»، وفي «لهن» يعودان إلى «النساء الزواني».

قوله: (فبيّن النبي ﷺ أن الله جعل لهن السبيل): أي بيَّن ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام في حديث عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه: (**خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب الجلد والرجم**)(٢).

---

(١) سبق تخريجه في ص(٢٠).

(٢) سبق تخريجه في المجلد الأول ص(٢٩٠).

وَلَيْسَ ذَلِكَ بِنَسْخٍ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

قوله: (وليس ذلك بنسخ): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «بيان النبي ﷺ للسبيل المذكور في الآية».

والمعنى المراد هنا: أن حُكم الله تبارك وتعالى على النساء الزواني بالحبس في البيوت مُغَيّاً بغايةٍ هي إلى أن يجعل سبحانه لهن سبيلاً آخر، وحين أَطْلَعَ الله جل شأنه نبيه ﷺ على نهاية تلك الغاية أخبر عليه الصلاة والسلام الناس بذلك، فبيَّن لهم هذا السبيل وهو الجلد والتغريب للزاني غير المحصن، والجلد والرجم للزاني المحصن، فيكون ذلك من قبيل الإخبار بانتهاء مدة التوقيت، لا من قبيل النسخ.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا دلالة لهم من هذه الآية الكريمة على جواز نسخ القرآن بالسنة، إذ السنة هنا ليست ناسخة لتلك الآية، وإنما هي مبينة لانتهاء الأجل المؤقت فيها.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: (وأما الوصية فإنها نُسخت بآية المواريث قاله ابن عمر وابن عباس، وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا بقوله: (**إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث**)، وأما الآية الأخرى فإن الله سبحانه أمر بإمساكهن إلى غاية يجعل لهن سبيلاً، فبيَّن النبي ﷺ أن الله جعل لهن السبيل، وليس ذلك بنسخ).

هو الجواب عما تمسَّك به القائلون بجواز نسخ القرآن بالسنة من الأدلة التي أقاموها على إثبات ذلك الجواز.

(فصل)

فَأَمَّا نَسْخُ الْقُرْآنِ وَالْمُتَوَاتِرِ مِنَ السُّنَّةِ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ فَهُوَ جَائِزٌ عَقْلاً، إِذْ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَقُولَ الشَّارِعُ: «تَعَبَّدْنَاكُمْ بِالنَّسْخِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ»، وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ شَرْعاً.

قوله: (فأما نسخ القرآن والمتواتر من السنة بأخبار الآحاد فهو جائز عقلاً): «الأخبار» جمع «خَبَر»، وهو في اللغة بمعنى «النَّبأ»[(١)].

والخبر في الاصطلاح هو: ما يدخله الصدق والكذب[(٢)].

وهذا بالنظر إلى ذاته دون قائله، للقطع بأن أخبار الله تبارك وتعالى، وما صح من أخبار رسوله ﷺ كلها صِدْقٌ لا وجه للكذب فيها بحال من الأحوال.

والأخبار تنقسم إلى قسمين: متواتر، وآحاد، وسيأتي تعريفهما وتفصيل الكلام عنهما في مبحث السنة بمشيئة الله تعالى.

قوله: (فهو جائز عقلاً): الضمير «هو» يعود إلى «نسخ القرآن ومتواتر السنة بأخبار الآحاد».

ووجه جواز ذلك عقلاً: أنه غير محال لذاته، وما لم يكن محالاً لذاته فإن العقل يتصوره ويجيزه، لإمكانه وعدم امتناعه.

قوله: (إذ لا يمتنع أن يقول الشارع: «تعبدناكم بالنسخ بخبر الواحد»): جملة تعليلية، لبيان سبب الجواز العقلي، فإنّ الشارع لو قال للمكلفين: «تعبدناكم بالنسخ بخبر الواحد» لكان ذلك القول غير ممتنع عقلاً، بل هو جائز وممكن.

قوله: (وهو غير جائز شرعاً): معطوف بالواو على قوله: «فهو جائز عقلاً».

---

(١) انظر: القاموس المحيط ٢/ ١٧، لسان العرب ٤/ ٢٢٦.

(٢) انظر: كشف الأسرار ٢/ ٦٥٤، بذل النظر ص٣٦٨، تيسير التحرير ٣/ ٢٤، منتهى الوصول والأمل ص٦٥، الفروق للقرافي ١/ ١٨، الوصول إلى الأصول ٢/ ١٣٥، المعتمد ٢/ ٧٤، شرح المنهاج للأصفهاني ٢/ ٢٥٢٢.

وَقَالَ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الظَّاهِرِ: يَجُوزُ. وَقَالَتْ طَائِفَةٌ: ....

والضمير «هو» يعود إلى «نسخ القرآن ومتواتر السنة بخبر الواحد»، فهذا النسخ لا يجوز شرعاً عند المؤلف رحمه الله تعالى.

وما ذهب إليه المؤلف هنا من عدم الجواز هو مذهب جمهور الأصوليين[(١)].

قوله: (**وقال قوم من أهل الظاهر: يجوز**): معطوف بالواو على قوله: «وهو غير جائز شرعاً».

وهذا القول هو المذهب الثاني في هذه المسألة، وهي مسألة «نسخ القرآن ومتواتر السنة بخبر الواحد».

وقد نسب المؤلف رحمه الله تعالى هذا القول لقوم من أهل الظاهر، وممن ذهب إلى ذلك منهم الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى، حيث قال في فَصْل عقده في «نسخ القرآن بالسنة، والسنة بالقرآن: (اختلف الناس في هذا بعد أن اتفقوا على جواز نسخ القرآن بالقرآن، وجواز نسخ السنة بالسنة، فقالت طائفة: لا تُنسخ السنة بالقرآن، ولا القرآن بالسنة، وقالت طائفة: جائز كل ذلك، والقرآن يُنسخ بالقرآن وبالسنة، والسنة تنسخ بالقرآن وبالسنة، وبهذا نقول، وهو الصحيح، وسواء عندنا السنة المنقولة بالتواتر والسنة المنقولة بأخبار الآحاد، كل ذلك ينسخ بعضه بعضاً، وينسخ الآيات من القرآن، وينسخه الآيات من القرآن)[(٢)].

قوله: (**وقالت طائفة**): معطوف بالواو على القولين السابقين.

و«الطائفة» تطلق في اللغة على «الجماعة من الناس»، وتقع على الواحد إلى الألْف[(٣)].

---

(١) انظر: الإحكام ٣/ ١٥٣، تيسير التحرير ٣/ ٢٠١، إحكام الفصول ص٤٢٦، المعتمد ١/ ٣٩٨، العدة ٣/ ٧٨٨.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ص٥١٨.

(٣) انظر: لسان العرب ٩/ ٢٢٦.

يَجُوزُ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ، وَلَا يَجُوزُ بَعْدَهُ.

لِأَنَّ أَهْلَ قُبَاءٍ قَبِلُوا خَبَرَ الْوَاحِدِ فِي نَسْخِ الْقِبْلَةِ، وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَبْعَثُ آحَادَ الصَّحَابَةِ إِلَى أَطْرَافِ دَارِ الْإِسْلَامِ فَيَنْقُلُونَ النَّاسِخَ وَالْمَنْسُوخَ، وَلِأَنَّهُ يَجُوزُ التَّخْصِيصُ بِهِ فَجَازَ النَّسْخُ بِهِ كَالْمُتَوَاتِرِ.

قوله: (**يجوز في زمن النبي ﷺ ولا يجوز بعده**): الضمير في «بعده» يعود إلى «زمن النبي ﷺ».

وهذا المذهب يعتمد على التفصيل بالتفريق بين زمن النبي ﷺ وزمن غيره، فيجوز نسخ المتواتر بالآحاد في زمنه عليه الصلاة والسلام، ولا يجوز ذلك في غيره من الأزمان.

وهذا القول ذهب إليه بعض الأصوليين كالباجي رحمه الله تعالى، حيث حكى الإجماع على أن نَسْخَ المتواتر بالآحاد لا يجوز بعد زمن الرسول ﷺ، فقال: (**إذا ثبت ذلك، فإنه لا يجوز ذلك بعد الرسول عليه السلام للإجماع على ذلك**)[(١)].

قوله: (**لأن أهل قباء... إلخ**): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو أدلة أصحاب المذهب الثاني والثالث القائلين بجواز نسخ المتواتر بالآحاد شرعاً، وهذه الأدلة على النحو الآتي:

الدليل الأول: أن أهل قباء قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة.

أي أنهم كانوا مستقبلين بيت المقدس في صلاتهم، فأخبرهم واحد من المسلمين بنسخ القبلة إلى الكعبة فاستداروا إليها، وبنوا على ما مضى من صلاتهم.

وهذا يدل على تجويزهم نسخ المتواتر بالآحاد.

الدليل الثاني: أن النبي ﷺ كان يبعث آحاد الصحابة رضي الله تعالى عنهم إلى أطراف دار الإسلام، فينقلون الناسخ والمنسوخ، وكان الناس

---

(١) إحكام الفصول ص٤٢٧.

وَلَنَا: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ وَالْمُتَوَاتِرَ لَا يُدْفَعُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، فَلَا ذَاهِبَ إِلَى تَجْوِيزِهِ، حَتَّى قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «لَا نَدَعُ كِتَابَ رَبِّنَا وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا لِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَا نَدْرِي أَصَدَقَتْ أَمْ كَذَبَتْ».

يقبلون ذلك منهم ويعملون به من غير أن يتوقفوا في مسألة نسخ المتواتر بالآحاد، مما يدل على أن ذلك جائز عندهم.

الدليل الثالث: قياس النسخ بخبر الواحد على التخصيص به، فكما يجوز تخصيص المتواتر بخبر الواحد، فكذلك يجوز نسخ المتواتر به، بجامع الرفع في كلٍ.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر الجمهور على أنه لا يجوز نسخ القرآن ومتواتر السنة بالآحاد.

قوله: (إجماع الصحابة رضي الله عنهم على أن القرآن والمتواتر لا يدفع بخبر الواحد): أي: «والمتواتر من السنة».

ومستند هذا الإجماع استقراء الظاهر من أحوال الصحابة رضي الله تعالى عنهم، فالظاهر من حالهم أنهم لا يدفعون المتواتر بخبر الآحاد.

والمراد بالدفع هنا: الرفع والنسخ.

قوله: (فلا ذاهب إلى تجويزه): «لا» نافية للجنس، و«ذاهب» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، والجار والمجرور في قوله: «إلى تجويزه» متعلق بمحذوف، خبرها، تقديره: «صائر»، أي: «فلا ذاهبَ صائرٌ إلى تجويزه».

والضمير في «تجويزه» يعود إلى «نسخ المتواتر بالآحاد».

والمعنى: لا أحد من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ذهب إلى تجويز نسخ المتواتر بالآحاد.

قوله: (حتى قال عمر رضي الله عنه: «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت): مثال ضربه المؤلف رحمه الله تعالى

....

للدلالة على أن الظاهر من أحوال الصحابة رضي الله تعالى عنهم هو عدم قبولهم لنسخ المتواتر بالآحاد.

ومقولة عمر رضي الله تعالى عنه هنا هي في شأن الصحابية الجليلة فاطمة بنت قيس رضي الله تعالى عنها حين طلقها زوجها، فأخبرت بأن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة، كما أخرج ذلك الإمامان البخاري ومسلم رحمهما الله تعالى[١].

والمراد هنا: أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال تلك المقولة في مشهد من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم ولم ينكروا عليه ذلك، فكان هذا دليلاً على إجماعهم بأن المتواتر لا يُدْفَعُ بالآحاد.

والصواب في هذه المسألة جواز نسخ المتواتر بالآحاد بشرطين أساسيين:

الشرط الأول: صحة الخبر المنقول عن رسول الله ﷺ.

الشرط الثاني: ثبوت تأخُّره عن المتواتر، بمعنى أن يكون بينه وبين المتواتر مدة زمنية متراخية.

والوقوع الشرعي يؤيد جواز ذلك، ومن أمثلته قول الله تبارك وتعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

فالحصر الصريح للمحرمات في هذه الآية الكريمة يدل على إباحة «الحمر الأهلية»، إلا أن هذه الإباحة نُسخت بالسنة الآحادية الصحيحة المتأخرة عن نزول هذه الآية الكريمة، حيث نهى النبي ﷺ عن أكل لحوم

(١) انظر: صحيح البخاري كتاب «الطلاق»، باب «قصة فاطمة بنت قيس» ٦/ ١٨٣.
وانظر: صحيح مسلم بشرح النووي كتاب «الطلاق»، باب «المطلقة البائن لا نفقة لها». ١٠/ ٩٨ ـ ١٠٤.

....

الحمر الأهلية، كما سبق ذِكْرُ ذلك[١].

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من الإجماع على عدم جواز نسخ المتواتر بالآحاد استناداً إلى قول عمر رضي الله تعالى عنه، فليس ذلك إجماعاً، لأن عدم مخالفة الصحابة رضي الله تعالى عنهم له في ذلك إنما هو لعلمهم بأنه رضي الله تعالى عنه توقف في خبرها لعدم ثقته في روايتها، وإلا فإنَّ الحق مع تلك المرأة فيما أخبرت به عن النبي ﷺ بأنه لم يجعل لها سُكْنَى ولا نفقة، وذلك لأن زوجها قد طلَّقها آخر ثلاث تطليقات، والله عزَّ وجلَّ إنما نهى عن إخراج المطلقة من البيت إذا كان يُرْتَجَى رَجْعَتُها، حيث ذكر سبحانه الحكمة من ذلك في قوله جل شأنه لنبيه محمد عليه الصلاة والسلام: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُواْ ٱلْعِدَّةَ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ۝١﴾ [الطلاق: ١].

والمراد بالأمر في هذه الآية الكريمة هو التأليف بين قلبي الزوجين ليعودا إلى رحاب الزوجية، وبعد حصول آخر ثلاث تطليقات لا أمل في العودة، فلا تكون الزوجة مستحقة على زوجها سكنى ولا نفقة[٢].

---

(١) انظر: ص(١١٤).

(٢) راجع مذكرة الشيخ الشنقيطي ص١٠٣.

(فصل)

فَأَمَّا الْإِجْمَاعُ فَلَا يُنْسَخُ، لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْدَ انْقِرَاضِ زَمَنِ النَّصِّ،

قوله: (فأما الإجماع فلا ينسخ): «لا» هنا للنفي، والمراد بهذا النفي نَفْيُ الجواز.

والمعنى: لا يجوز نَسْخُ الإجماع.

والفعل «يُنْسَخُ» مبني للمجهول، والناسخ للإجماع لا يخرج عن واحد من ثلاثة: إما النص الشرعي، وإما الإجماع الآخر، وإما القياس.

أما النص الشرعي فقد انقطع بموت رسول الله ﷺ، والإجماع جاء متأخراً بعد زمن الوحي.

وأما الإجماع الآخر، فإنه لا يخلو: إما أن يدل على أن الإجماع الأول انعقد باطلاً، وإما أن يدل على أنه انعقد صحيحاً، فإن دلَّ على بطلان انعقاده لم يجز ذلك، لأن مقتضاه أن أهل الإجماع الأول أجمعوا على باطل، وهذا منفي شرعاً، إذ الأمة لا تجمع على باطل، بل على حق محض، وإن دل على صحة انعقاده، لكنه حرَّم القول به، فذاك يحتاج إلى دليل شرعي متجدِّد، ولا سبيل إليه لانقطاع الوحي.

وأما القياس فلا يخلو: إما أن يكون انعقد على أصل متقدم، أو على أصل متجدد، فإن كان على أصل متقدم فهو فاسد لإجماع الأمة على خلافه، إذ لو كان قياساً صحيحاً لما خالفه الإجماع، وحنيئذٍ فالحجة في الإجماع دونه، وإن كان على أصل متجدد فلا يجوز تَجَدُّد الحكم فيه إلا بنص شرعي، وهو متعذر لانقطاع زمن الوحي[1].

قوله: (لأنه لا يكون إلا بعد انقراض زمن النص): جملة تعليلية لبيان سبب عدم جواز نسخ الإجماع.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الإجماع».

---

(١) انظر: المعتمد ١/ ٤٠٠ ـ ٤٠١.

وَالنَّسْخُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِنَصٍّ.

وَلَا يُنْسَخُ بِالْإِجْمَاعِ، لِأَنَّ النَّسْخَ إِنَّمَا يَكُونُ لِنَصٍّ، وَالْإِجْمَاعُ لَا يَنْعَقِدُ عَلَى خِلَافِهِ، لِكَوْنِهِ مَعْصُوماً عَنِ الْخَطَإِ، ....

والمراد بانقراض زمن النص: انتهاء مدة الوحي بموت رسول الله ﷺ.

والمعنى: أن الإجماع لم يوجد في زمن النبي ﷺ، للاستغناء عنه بالرجوع مباشرةً إليه عليه الصلاة والسلام، وإنما وُجد بعد موته ﷺ، لأن حاجة الأمة داعية إليه لقطع النزاع في قضاياها الأساسية.

قوله: (والنسخ لا يكون إلا بنص): أي أن النسخ خاص بالنص الشرعي، وبموت الرسول ﷺ انقطع الوحي واستقر التشريع، فلا ناسخ ولا منسوخ.

وهذا الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى، وهو أن الإجماع لا يُنْسَخُ هو مذهب جمهور الأصوليين من الحنفية[(١)]، والمالكية[(٢)]، والشافعية[(٣)]، والحنابلة[(٤)]، والمعتزلة[(٥)].

قوله: (ولا ينسخ بالإجماع): معطوف بالواو على قوله: «فأما الإجماع فلا ينسخ».

والمعنى: لا يجوز أن يكون الإجماع ناسخاً.

قوله: (لأن النسخ إنما يكون لنص والإجماع لا ينعقد على خلافه لكونه معصوماً عن الخطأ): جملة تعليلية لعدم جواز النسخ بالإجماع.

والضمير في «خلافه» يعود إلى «النص».

والضمير في «لكونه» يعود إلى «الإجماع».

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/ ٢٠٧.
(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣١٤.
(٣) انظر: المستصفى ١/ ١٢٦. (٤) انظر: العدة ٣/ ٨٢٦.
(٥) انظر: المعتمد ١/ ٤٠٠.

وَهَذَا يُفْضِي إِلَى إِجْمَاعِهِمْ عَلَى الْخَطَإِ.

قوله: (وهذا يفضي إلى إجماعهم على الخطأ): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الإجماع على خلاف النص».

والضمير في «إجماعهم» يعود إلى «الأمة».

والدليل على عصمة إجماع الأمة عن الخطأ ما رواه الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال: **(لن تجتمع أمتي على ضلالة)**[(١)].

والمعنى المراد هنا: لا يجوز أن يكون الإجماع ناسخاً لإجماع آخر، وذلك لأن الإجماع الثاني لا يخلو: إما أن يكون عن دليل، وإما أن يكون عن غير دليل، فإن كان عن غير دليل فهو خطأ، وإن كان عن دليل أفضى ذلك إلى أن يكون الإجماع الأول باطلاً، وحيث ثبت شرعاً أن الإجماع معصوم من الباطل، استحال لذلك أن يكون الإجماع ناسخاً، أو منسوخاً[(٢)].

---

(١) هذا الحديث رواه أصحاب السنن بألفاظ مختلفة، وقد أخرجه أبو داود في كتاب «الفتن» من سننه ٤/ ٤٥٢.
وأخرجه الترمذي في كتاب «الفتن» أيضاً من سننه ٣/ ٣٥١.
وأخرجه ابن ماجه في كتاب «الفتن» أيضاً من سننه ٢/ ١٣٠٣.
قال الترمذي في هذا الحديث: (هذا حديث غريب من هذا الوجه). (انظر: سنن الترمذي ٣/ ٣١٥).
وقال الحاكم بعد أن روى هذا الحديث من طريق خالد بن يزيد القرني: (خالد بن يزيد القرني هذا شيخ قديم للبغداديين، ولو حفظ هذا الحديث لحكمنا له بالصحة). وقد وافقه الإمام الذهبي على ذلك. (انظر: المستدرك وتلخيص الذهبي عليه ١/ ١١٥ ـ ١١٦).
وقال الهيتمي بعد رواية هذا الحديث: (رواه الطبراني بإسنادين، رجال أحدهما ثقات رجال الصحيح خلا مرزوق مولى آل طلحة وهو ثقة). (انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيتمي ٥/ ٢١٨).
وهذا الحديث في الجملة له شواهد تقوّيه، كما أخبر بذلك الذهبي بقوله: (وله شواهد). (انظر: تلخيص المستدرك بذيل المستدرك للحاكم ١/ ١١٦).

(٢) انظر: نزهة الخاطر ١/ ٢٢٩.

فَإِنْ قِيلَ: فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونُوا ظَفَرُوا بِنَصٍّ كَانَ خَفِيّاً أَقْوَى مِنَ النَّصِّ الْأَوَّلِ، أَوْ نَاسِخٍ لَهُ. ....

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، وهو عدم جواز أن يكون الإجماع ناسخاً هو مذهب الجمهور من الحنفية[(١)]، والمالكية[(٢)]، والشافعية[(٣)]، والحنابلة[(٤)]، والمعتزلة[(٥)].

قوله: (فإن قيل): القائل هنا هم الذين أجازوا أن يكون الإجماع ناسخاً، كما ذهب إلى ذلك بعض أهل الظاهر، ومنهم الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى، حيث قال: (النسخ بالإجماع المنقول عن النبي ﷺ جائز، لأن الإجماع أصله التوقيف من النبي ﷺ، إما بنص قرآن، أو برهان قائم من أي مجموعة منه، أو بنص سنة، أو برهان قائم منها كذلك، أو بفعل منه عليه السلام، أو بإقرار منه عليه السلام لشيء علمه، فإذا كان الإجماع كذلك فالنسخ به جائز)[(٦)].

قوله: (فيجوز أن يكونوا ظفروا بنص كان خفياً أقوى من النص الأول أو ناسخ له): أي: «يجوز أن يكون المجمعون ظفروا بنص».

و«الظفر» في اللغة هو: «الْفَوْزُ بالمطلوب»[(٧)].

والضمير في «له» يعود إلى «النص الأول».

والمعنى المراد هنا: أن أصحاب الإجماع الثاني قد ظفروا بما خفي على أصحاب الإجماع الأول، حيث اطلعوا على نص أقوى من النص الأول الذي استند إليه الأولون في إجماعهم، أو أنهم تحققوا من أن النص

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/٢٠٨.
(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣١٤.
(٣) انظر: الإحكام ٣/١٦٠. (٤) انظر: العدة ٣/٨٢٦.
(٥) انظر: المعتمد ١/٤٠٢.
(٦) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ص٥٣٠.
(٧) انظر: لسان العرب ٤/٥١٩.

قُلْنَا: فَيُضَافُ النَّسْخُ إِلَى النَّصِّ الَّذِي أَجْمَعُوا عَلَيْهِ لَا إِلَى الْإِجْمَاعِ.

الثاني ناسخ للنص الأول، وحينئذٍ يكون المصير إلى الإجماع الثاني، لكون الإجماع الأول منسوخاً به.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الاعتراض.

قوله: **(فيضاف النسخ إلى النص الذي أجمعوا عليه لا إلى الإجماع)**: المراد بالنص هنا هو النص الثاني.

و«واو الجماعة» في قوله: «أجمعوا» عائدة إلى «أهل الإجماع الثاني».

والضمير في «عليه» يعود إلى «النص».

والمراد بالإجماع هنا هو الإجماع الثاني.

والمعنى المقصود هنا: إنْ سلَّمنا ما ذكرتموه من أنَّ الآخرين ظفروا بما لم يظفر به الأولون من الاطلاع على نص أقوى، أو ناسخ، فإنَّ النسخ هنا يضاف إلى هذا النص لا إلى الإجماع، وحينئذٍ تكون هذه المسألة من قبيل نسخ النص بالنص، لا من قبيل نسخ الإجماع بالإجماع، فلا تبقى لكم حجة فيما ذهبتم إليه.

(فصل)

مَا ثَبَتَ بِالْقِيَاسِ إِنْ كَانَ مَنْصُوصاً عَلَى عِلَّتِهِ فَهُوَ كَالنَّصِّ يُنْسَخُ وَيُنْسَخُ بِهِ، وَمَا لَمْ يَكُنْ مَنْصُوصاً عَلَى عِلَّتِهِ فَلَا يُنْسَخُ وَلَا يُنْسَخُ بِهِ

قوله: (ما ثبت بالقياس): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «الثابت بالقياس».

قوله: (إن كان منصوصاً على علته فهو كالنص ينسخ ويُنسخ به): الضمير في «علته» يعود إلى «الحكم الثابت بقياس منصوص على علته».

والضمير «هو» يعود إلى «الحكم الثابت بقياس نصي العلة».

والضمير في «به» يعود إلى «الحكم الثابت بقياس منصوص على علته».

ومثال الحكم المنصوص على علته: كأن يقول الشارع: «حَرَّمْتُ الخمر المتخذ من العنب لإسكاره».

فهذا الحكم وهو تحريم الخمر المتخذ من العنب نَصَّ الشارع على علة تحريمه وهي الإسكار.

فإذا قيس عليه نبيذ التمر المسكر في التحريم، كان تحريم هذا النبيذ حكماً ثابتاً بقياس منصوص على علته، فلو فُرض أن الشارع قال: «أَبَحْتُ نبيذ الذرة المسكر»، جاز أن يكون تحريم نبيذ التمر المسكر المستفاد من القياس المنصوص على علته ناسخاً لإباحة نبيذ الذرة المسكر إذا ثبت تأخره عن إباحة نبيذ الذرة، وذلك لأن تحريم نبيذ التمر، وإباحة نبيذ الذرة حكمان متضادان مع اتحاد علتهما، وهي «الإسكار»، فكان المتأخر منهما ناسخاً للمتقدم(١).

قوله: (وما لم يكن منصوصاً على علته فلا ينسخ ولا يُنسخ به): معطوف بالواو على قوله: «إن كان منصوصاً على علته فهو كالنص ينسخ ويُنسخ به».

---

(١) انظر: نزهة الخاطر ١/ ٢٣٠.

عَلَى اخْتِلَافِ مَرَاتِبِهِ.

وَشَذَّتْ طَائِفَةٌ ....

و«ما» في قوله: «وما لم يكن» موصولية بمعنى «الذي»، وهي صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والحكم الذي ثبت بقياس غير منصوص على علته».

والضميران في «علته»، وفي «به» يعودان إلى «الحكم الثابت بقياس غير منصوص العلة».

ووجه كونه لا يُنسخ: أن النسخ لا يكون إلا بنص، وقد انقطع زمن نزول النص بموت النبي ﷺ.

ووجه كونه لا يُنسخ به: أن القياس غير المنصوص على علته يكون قياساً اجتهادياً، والاجتهاد البشري لا يُنْسَخُ به الحكم الشرعي.

قوله: (**على اختلاف مراتبه**): الضمير في «مراتبه» يعود إلى «القياس». و«المراتب» جمع «مرتبة»، وقد تقدم تعريفها بأنها المنزلة الرفيعة.

والقياس له مرتبتان: مرتبة «الجلاء»، ومرتبة «الخفاء»، ولذلك يقال: قياس جلي، وقياس خفي.

والمعنى المراد هنا: أن القياس غير المنصوص على علته لا يصلح أن يكون ناسخاً مطلقاً، سواء كان قياساً جلياً، أو قياساً خفياً، لأنه لا يُنزَّل منزلة النص.

قوله: (**وشذت طائفة**): معطوف بالواو على قوله: «فلا ينسخ ولا ينسخ به على اختلاف مراتبه».

والفعل «شَذَّ» مشتق من «الشُّذُذ»، وهو في اللغة بمعنى «الانْفِرَاد عن الجمهور»[1].

و«الطائفة» قد سبق تعريفها بأنها «الجماعة من الناس».

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ٤٩٤.

فَقَالَتْ: مَا جَازَ التَّخْصِيْصُ بِهِ جَازَ النَّسْخُ بِهِ.

وَهُوَ مَنْقُوضٌ بِدَلِيْلِ الْعَقْلِ، وَبِالْإِجْمَاعِ، ....

والمراد بهذه الطائفة الشاذة قلة من الأصوليين.

قوله: (**فقالت**): أي تلك الطائفة التي وصفها بالشذوذ.

قوله: (**ما جاز التخصيص به جاز النسخ به**): هذا هو مقول القول لتلك الطائفة. و«ما» في «ما جاز» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

وسبب شذوذ هذه الطائفة هنا: أنها جعلت باب النسخ مثل باب التخصيص، فساوت بين مفترقين مختلفين، وذلك أن الفرق كبير جداً بين التخصيص والنسخ ـ كما سيذكر المؤلف رحمه الله تعالى بعد قليل ـ فالنسخ رفع، والتخصيص بيان، وشتان ما بينهما فالرفع إبطال الحكم وإزالته، والبيان توثيق له وترسيخ.

قوله: (**وهو**): الضمير يعود إلى القول بأن «ما جاز التخصيص به جاز النسخ به».

قوله: (**منقوض بدليل العقل**): النَّقْضُ في اللغة هو «الْهَدْمُ، وإِفْسَادُ الْمُبْرَمِ»[1].

والمعنى: أن القول بأن «ما جاز التخصيص به جاز النسخ به» باطل بدليل العقل، فإن «العقل» يصلح للتخصيص به ـ كما سبق بيانه ـ وكما سيأتي في المخصِّصات المنفصلة بمشيئة الله تعالى، ولكنه لا يصلح للنسخ به.

قوله: (**وبالإجماع**): معطوف بالواو على قوله: «بدليل العقل».

والمعنى: أن ما ذكروه منقوض بالإجماع، فإن «الإجماع» يصلح مخصِّصاً، ولكنه لا يصلح ناسخاً لما سبق ذِكْرُه.

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٢٤٢.

وَبِخَبَرِ الْوَاحِدِ، فَإِنَّ التَّخْصِيْصَ بِجَمِيْعِ ذَلِكَ جَائِزٌ دُونَ النَّسْخِ، فَكَيْفَ يَتَسَاوَيَانِ؟ وَالتَّخْصِيْصُ بَيَانٌ، وَالنَّسْخُ رَفْعٌ، وَالْبَيَانُ تَقْرِيْرٌ، وَالرَّفْعُ إِبْطَالٌ.

قوله: (وبخبر الواحد): معطوف بالواو على ما سبقاه من دليل العقل، والإجماع. وذلك أن «خبر الواحد» يصلح للتخصيص، ولكنه على رأي المؤلف والجمهور من الأصوليين لا يصلح للنسخ.

قوله: (فإن التخصيص بجميع ذلك جائز دون النسخ فكيف يتساويان؟): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «دليل العقل» و«الإجماع»، و«خبر الواحد»، فهذه كلها صالحة للتخصيص، ولكنها غير صالحة للنسخ.

والمعنى المراد هنا: أن مساواة النسخ بالتخصيص من قبيل إلحاق الشيء بغير مثيله، وذلك لا يصح لأنه قياس مع الفارق، والقياس مع الفارق باطل.

قوله: (والتخصيص بيان والنسخ رفع، والبيان تقرير والرفع إبطال): «الواو» هنا يصلح أن تكون استئنافية ابتدائية، ويصلح أن تكون حالية، والمعنى: «كيف يتساوى التخصيص والنسخ والحال أنهما مختلفان».

ووجه الاختلاف بينهما: أن التخصيص بيان، أي: إيضاح وإرشاد، والنسخ رفع، أي: إزالة وهدم، وفرق كبير بين البيان والرفع، فالبيان تقرير، أي: توثيق للحكم وترسيخ له، والرفع إبطال، أي: إلغاء للحكم وتقويض له، وشتان ما بينهما.

وإذا ثبت ذلك، فإنّ جَعْلَ النسخ كالتخصيص هو ضَرْبٌ من الوهم والتلبيس الذي ينكره الواقع النسخي والتخصيصي في الشريعة المطهرة.

(فصل)

وَالتَّنْبِيهُ يُنْسَخُ وَيُنْسَخُ بِهِ، لِأَنَّهُ يُفْهَمُ مِنَ اللَّفْظِ، فَهُوَ كَالْمَنْطُوقِ وَأَوْضَحُ مِنْهُ.

قوله: (والتنبيه): هو مصدر يدل في اللغة على «الْإِشْعَار، والْإِيْقَاظ، والْإِيْقَاف على الشيء»[١].

والمقصود بالتنبيه هنا هو «مفهوم الموافقة»، وضابطه هو: «ما دل اللفظ لا في محل النطق على أن حكمه وحكم المنطوق به سواء، أو أن حكمه أولى من حكم المنطوق».

فمثال المساوي: قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾﴾ [النساء: ١٠].

فإن المنطوق هنا دل على تحريم الأكل، ويدل هذا المنطوق على مفهوم موافق مساوٍ له، وهو تحريم الإحراق، فهو مساوٍ للأكل في إتلاف مال اليتيم.

ومثال الأَوْلى: قول الله جل شأنه: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣].

فالمنطوق دل على تحريم التأفيف والانتهار، وقد دل هذا المنطوق على مفهوم موافق أولى منه بالتحريم، وهو الضرب والقتل، لأنهما أبلغ في الإيذاء وأشد في العقوق من التأفيف والانتهار[٢].

قوله: (ينسخ ويُنسخ به): الضمير في «به» يعود إلى «التنبيه».

والمعنى: أن «التنبيه» يصلح أن يكون منسوخاً، كما يصلح أن يكون ناسخاً.

قوله: (لأنه يفهم من اللفظ فهو كالمنطوق وأوضح منه): الضمير في «لأنه» يعود إلى «التنبيه».

---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/٥٤٦.

(٢) انظر: مذكرة الشيخ الشنقيطي ص١٠٦.

وَمَنَعَ مِنْهُ بَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ، ....

والمراد باللفظ هنا هو المنطوق به.

والضمير «هو» يعود إلى «التنبيه».

والضمير في «منه» يعود إلى «المنطوق».

والمراد بكون «التنبيه» أوضح من «المنطوق» أي: أنه أقوى منه في الدلالة.

ومثال كون «التنبيه» ناسخاً ومنسوخاً: قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣].

فقد نبَّه المنطوق هنا على تحريم ضرب الوالدين بطريق الْأَوْلَى، فلو فُرض أن ضَربهما كان مباحاً قبل هذا التنبيه، كان هذا التنبيه ناسخاً لإباحة ذلك الضرب.

ولو فُرض أن ضَرْبهما أُحِلَّ بعد ذلك التنبيه كان الحل ناسخاً له.

وبذلك يكون «التنبيه» ناسخاً في الصورة الأولى، ومنسوخاً في الصورة الثانية[١].

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل على صلاحية «التنبيه» لأن يكون ناسخاً ومنسوخاً.

ومفاد هذا الدليل: أن «التنبيه» مفهوم موافق لدلالة اللفظ، فيُنَزَّلُ منزلة المنطوق في الدلالة على الحكم.

وإذا كان كذلك فهو نص شرعي، والنص الشرعي مؤهل لأن يكون ناسخاً ومنسوخاً.

قوله: (ومنع منه بعض الشافعية): معطوف بالواو على قوله: «والتنبيه ينسخ وينسخ به».

والضمير في «منه» يعود إلى «نسخ التنبيه والنسخ به».

---

(١) انظر: نزهة الخاطر ١/٢٣٣.

وَقَالُوا: هُوَ قِيَاسٌ جَلِيٌّ.

وهؤلاء البعض خالفوا بقولهم هذا أكثر الشافعية وجمهور الأصوليين الذين يرون بأن التنبيه ينسخ وينسخ به[١].

قوله: (وقالوا: هو قياس جلي): أي «بعض الشافعية».

والضمير «هو» يعود إلى «التنبيه».

والقياس الجلي هو الواضح الذي تكون الدلالة فيه عقلية مأخوذة من لازم النص.

فعند هؤلاء البعض من الشافعية أن «التنبيه» ليست دلالته لفظية حتى يكون كالنص في جواز نَسْخه والنسخ به، بل إن دلالته عقلية التزامية، والدلالة العقلية الالتزامية قياس جلي، والقياس لا يجوز أن يكون ناسخاً ولا منسوخاً، وذلك أن القياس لا يخلو: إما أن يعارض نصاً أو إجماعاً، وإما أن يعارض قياساً آخر.

فإنْ عارض نصاً أو إجماعاً كان فاسد الاعتبار، فلا يعتد به.

وإن عارض قياساً آخر لم يَخْلُ الحال من أحد أمرين:

الأمر الأول: أن يكون أحدهما أرجح من الآخر.

الأمر الثاني: أن يكونا متساويين على درجة واحدة.

فإنْ ترجح أحدها على الآخر بأي مرجح من المرجحات المعتبرة شرعاً تعيَّن العمل بالراجح دون المرجوح.

وإن استويا، ولا أمل في ترجيح أحدهما على الآخر تساقطا، إذ ليس العمل بأحدهما أولى من العمل بالآخر.

وعليه يتبين أن منشأ الخلاف بين هؤلاء البعض من الشافعية وجمهور الأصوليين يكمن في: هل «التنبيه» دلالة لفظية، أو دلالة عقلية التزامية؟ فمن قال: إنها دلالة لفظية ذهب إلى جواز كون التنبيه ناسخاً

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣١٥، الإحكام ٣/ ١٦٥، العدة ٣/ ٨٢٧.

وَلَيْسَ بِصَحِيْحٍ، وَإِنَّمَا هُوَ مَفْهُومُ الْخِطَابِ، وَلِأَنَّهُ يَجْرِي مَجْرَى النُّطْقِ فِي الدَّلَالَةِ، فَلَا يَضُرُّ تَسْمِيَتُهُ قِيَاساً.

ومنسوخاً كالمنطوق تماماً، ومن قال: إنها دلالة عقلية التزامية ذهب إلى أنه لا ينسخ، ولا ينسخ به، لأنه حينئذٍ لا يكون لفظاً شرعياً، بل يكون قياساً بشرياً[1].

قوله: (ولس بصحيح): لفظ «صحيح» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «بقول»، أي: «وليس ما قاله بعض الشافعية من أن التنبيه قياس جلي فلا ينسخ ولا ينسخ به بقول صحيح».

ونَفْيُ الصحة عن هذا القول يعني أنه باطل لا يعتد به.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما ذهب إليه بعض الشافعية بأن التنبيه دلالة عقلية لا لفظية.

قوله: (وإنما هو مفهوم الخطاب): الضمير «هو» يعود إلى «التنبيه».

والمراد بالمفهوم هنا: هو «مفهوم الموافقة».

والمراد بالخطاب هنا: النص الشرعي الوارد في الكتاب، أو السنة.

والمعنى: أن التنبيه مفهوم موافق للفظ خطاب الشارع، فتكون دلالته دلالة نصية، لا دلالة قياسية.

قوله: (ولأنه يجري مجرى النطق في الدلالة): معطوف بالواو على قوله: «وإنما هو مفهوم الخطاب».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «التنبيه».

ومعنى «يجري مجرى النطق في الدلالة»: أي أن «التنبيه» يُنَزَّلُ منزلة المنطوق، فيكون مساوياً له في الحكم، أو أعلى منه، كما سبق بيانه بالمثال.

قوله: (فلا يضر تسميته قياساً): الضمير في «تسميته» يعود إلى

---

(١) انظر: البحر المحيط ٤/ ١٤٠.

وَإِذَا نُسِخَ الْحُكْمُ فِي الْمَنْطُوقِ بَطَلَ الْحُكْمُ فِي الْمَفْهُومِ، وَفِيْمَا ثَبَتَ بِعِلَّتِهِ أَوْ بِدَلِيْلِ خِطَابِهِ، ....

«التنبيه». والمعنى المراد هنا: إذا تقرر أن «التنبيه» مفهوم موافق للفظ خطاب الشارع، وأنه منزل منزلة المنطوق في الحكم المساوي، أو الأولوي، فلا يضر حينئذٍ أن يسمَّى قياساً، بدلاً من أن يسمَّى دلالة لفظية، إذ العبرة بالمسميات لا بالأسماء، فلا يضير اختلاف الاسم إذا اتحد المعنى. وبناءً على ذلك، فلا مانع في «التنبيه»، سواء سمِّي دلالة لفظية، أو دلالة عقلية أن يكون ناسخاً، أو منسوخاً، إذ هو قائم مقام النص إن لم يكن أقوى منه.

قوله: (وإذا نسخ الحكم في المنطوق بطل الحكم في المفهوم): المراد بالمفهوم هنا: هو مفهوم الموافقة، المعبَّر عنه بالتنبيه.

فإذا بطل حكم المنطوق بطل حكم المفهوم، سواء أكان مساوياً أم أعلى، إذ المفهوم لم يثبت استقلالاً، بل تبعاً، فيرتفع بارتفاع أصله.

قوله: (وفيما ثبت بعلته أو بدليل خطابه): معطوف بالواو على قوله: «بطل الحكم في المفهوم».

والمعنى: «وبطل الحكم فيما ثبت بعلته، أو بدليل خطابه».

والضميران في «بعلته»، وفي «خطابه» يعودان إلى «المنطوق».

والمراد بدليل الخطاب هو مفهوم المخالفة.

والمقصود هنا: أن الحكم في المنطوق إذا نُسخ ترتب عليه نسخ الحكم الثابت بعلة حكم المنطوق به، وكذلك يترتب عليه نسخ الحكم الثابت بدليل الخطاب، وهو مفهوم المخالفة، وذلك لأن الكل فرع عن الأصل وهو المنطوق، ولا يستقيم الفرع مع زوال الأصل، فإذا زال الأصل زال الفرع، لكون الفرع تابعاً لأصله ثبوتاً وانتفاءً.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مذهب جمهور الأصوليين

وَأَنْكَرَ ذَلِكَ بَعْضُ الْحَنَفِيَّةِ، لِأَنَّهُ نَسْخٌ بِالْقِيَاسِ.

وَلَيْسَ بِصَحِيْحٍ، ....

من الحنفية[1]، والمالكية[2]، والشافعية[3]، والحنابلة[4]، والمعتزلة[5].

قوله: (وأنكر ذلك بعض الحنفية): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «القول بأن نسخ الحكم في المنطوق يفضي إلى نسخ الحكم في المفهوم وفيما ثبت بعلته أو بدليل خطابه».

فعند هؤلاء من الحنفية أن نسخ حكم المنطوق مقصور على المنطوق وحده، ولا يتعدى ذلك إلى ما تفرع عنه، بل يبقى ثابتاً لا يشمله عموم النسخ.

قوله: (لأنه نسخ بالقياس): الضمير في «لأنه» يعود إلى «القول بأن نسخ الحكم في المنطوق هو نسخ الحكم في المفهوم وما ثبت بعلته أو بدليل خطابه».

وهذا هو دليل هؤلاء الحنفية رحمهم الله تعالى على ما ذهبوا إليه من منع ذلك النسخ.

ومفاد هذا الدليل: أن القول بأنه يترتب على نَسْخ حكم المنطوق نسخ ما تفرع عليه من حكم المفهوم الموافق، أو المخالف هو قول بجواز النسخ بالقياس، والقياس لا يصلح أن يكون ناسخاً، أو منسوخاً.

قوله: (وليس بصحيح): لفظ «صحيح» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «بقول صحيح»، أي: «ما قاله بعض الحنفية بعدم جواز نسخ الفرع تبعاً للأصل لأنه نسخ بالقياس ليس بقول صحيح».

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/ ٢١٥، فواتح الرحموت ٢/ ٨٩.
(٢) انظر: منتهى الوصول والأمل ص١٦٣.
(٣) انظر: البرهان ٢/ ١٣١٤، المستصفى ١/ ١٥٠، الإحكام ٣/ ١٦٥، المحصول ١/ ٣/ ٥٣٩.
(٤) انظر: العدة ٣/ ٨٢٠.
(٥) انظر: المعتمد ١/ ٤٠٤.

لِأَنَّ هَذِهِ فُرُوعٌ تَابِعَةٌ لِأَصْلٍ، فَإِذَا سَقَطَ حُكْمُ الْأَصْلِ سَقَطَ حُكْمُ الْفَرْعِ.

والمعنى: أنه قول باطل، فلا يلتفت إليه، ولا يعول عليه.

وهذا جواب المؤلف رحمه الله تعالى عما استدل به بعض الحنفية على المنع من نسخ حكم الفرع تبعاً لنسخ حكم الأصل، بحجة أن ذلك من قبيل النسخ بالقياس، وهو لا يجوز.

قوله: (**لأن هذه فروع تابعة لأصل**): تعليل لعدم صحة ما ذكره أولئك الحنفية رحمهم الله تعالى.

واسم الإشارة «هذه» يعود إلى «نسخ حكم المفهوم، وما ثبت بعلته، أو بدليل خطابه».

والمراد بالأصل هنا هو «المنطوق».

قوله: (**فإذا سقط حكم الأصل سقط حكم الفرع**): أي أن الفرع تابع لأصله ثبوتاً وانتفاءً، فلا يستقيم له وجود بزوال أصله، فإذا بطل حكم الأصل وهو المنطوق بطل حكم الفرع وهو المفهوم موافقاً كان أو مخالفاً.

والمراد هنا: لا نسلم لكم ما ذكرتموه بأن ذلك من قبيل النسخ بالقياس، بل هو من قبيل سقوط الفرع بسقوط أصله.

وذلك أن الفرع قائم بأصله، فإذا سقط أصله لم يقم بنفسه.

(فصل)
(فِيْمَا يُعْرَفُ بِهِ النَّسْخُ)

اعْلَمْ أَنَّ ذَلِكَ لَا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِ الْعَقْلِ وَلَا بِقِيَاسٍ، بَلْ بِمُجَرَّدِ النَّقْلِ، وَذَلِكَ مِنْ طُرُقٍ: **أَحَدُهَا:** ....

قوله: (فيما يعرف به النسخ): «ما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد بما يعرف به النسخ: الطرق التي يثبت بها.

قوله: (اعلم أن ذلك لا يعرف بدليل العقل، ولا بقياس): المخاطب بقوله: «اعلم» هو القارئ.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «النسخ»، فالنسخ لا يُعْرَفُ ثبوته بالعقل، ولا بالقياس.

وذلك لأن العقل والقياس من الأدلة الاجتهادية، والاجتهاد لا تُنْسَخُ به الأحكام الشرعية، وإلا لكان ذلك من باب إبطال الشرع بالرأي، وهذا ما نفاه الله تبارك وتعالى عن رسوله ﷺ بقوله: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾﴾ [يونس: ١٥].

قوله: (بل بمجرد النقل): أي يُعْرف النسخ بمجرد النقل فقط.

و«النقل» هنا بمعنى «المنقول»، وهو ما ثبت شرعاً حصول النسخ به.

قوله: (وذلك من طرق): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «النقل».

و«الطرق» جمع «طريق»، والمراد بها هنا: الأوجه التي يرد بها النقل لإثبات النسخ.

قوله: (أحدها): الضمير يعود إلى «الطرق».

أَنْ يَكُونَ فِي اللَّفْظِ، كَقَوْلِهِ: (كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا). (كُنْتُ رَخَّصْتُ لَكُمْ فِي جُلُودِ الْمَيْتَةِ فَلَا تَنْتَفِعُوا).

قوله: (**أن يكون في اللفظ**): أي أن يكون في لفظ الخطاب الوارد عن الشارع ما يدل على نسخ السابق باللاحق.

قوله: (**كقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»**): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، أي: «مثل قوله».

والضمير في «قوله» يعود إلى «النبي ﷺ».

وتصدير النبي ﷺ هذا الحديث الشريف بقوله: (**كنت نهيتكم عن زيارة القبور**)، ثم ورود الأمر في نهايته بزيارتها في قوله عليه الصلاة والسلام: (**فزوروها**)[(١)].

يدل دلالة واضحة على أن أول الحديث منسوخ بآخره، وهذه دلالة لفظية على ثبوت النسخ.

وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: (**كنت رخصت لكم في جلود الميتة، فلا تنتفعوا**)[(٢)].

فإنّ تصدير هذا الحديث بذكر الرخصة في الانتفاع بجلود الميتة، ثم ورود النهي في آخره عن هذا الانتفاع يدل دلالة واضحة على نسخ الرخصة

(١) سبق تخريجه في ص(١٢٧).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب «اللباس»، باب «من روى ألا ينتفع بإهاب الميتة». (سنن أبي داود ٤/ ٣٧٠ - ٣٧١).
والترمذي في أبواب «اللباس»، باب «ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت». (سنن الترمذي ٣/ ١٣٦).
وابن ماجه في كتاب «اللباس»، باب: «من قال: لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب». (سنن ابن ماجه ٢/ ١١٩٤).
وكلهم رووه عن الصحابي الجليل عبد الله بن عُكَيْم رضي الله تعالى عنه.
قال الترمذي في هذا الحديث: (هذا حديث حسن). (سنن الترمذي ٣/ ١٣٦).

الثَّانِي: أَنْ يَذْكُرَ الرَّاوِي تَارِيْخَ سَمَاعِهِ، فَيَقُولَ: «سَمِعْتُ عَامَ الْفَتْحِ»، وَيَكُونُ الْمَنْسُوخُ مَعْلُوماً تَقَدُّمُهُ.

بالنهي، وهذه أيضاً دلالة لفظية على ثبوت هذا النسخ.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الطريق الثاني».

قوله: (أن يذكر الراوي تاريخ سماعه): الضمير في «سماعه» يعود إلى «الراوي».

قوله: (فيقول: «سمعت عام الفتح» ويكون المنسوخ معلوماً تقدمه): المراد بعام الفتح هو عام فتح مكة.

والضمير في «تقدمه» يعود إلى «المنسوخ».

والمعنى المراد هنا: أن يصرح الراوي بتاريخ سماعه للخبر من النبي ﷺ، ويكون ذلك السماع متأخراً عن سماع الخبر الأول، حتى يتحقق بذلك معرفة المتقدم من المتأخر، وحينئذٍ إذا كان مفاد الخبر الثاني معارضاً لمفاد الخبر الأول، وتعذر الجمع جُعل المتأخر منهما ناسخاً للمتقدم.

مثال ذلك: ما ذكره الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في كتابه القيم «فتح الباري» أن النبي ﷺ قال: **(أفطر الحاجم والمحجوم)**، وقد قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: (احتجم النبي ﷺ وهو محرم واحتجم وهو صائم)، وقد جاء في بعض طرقه أن ذلك كان في حجة الوداع.

ومعلوم أن حجة الوداع كانت في آخر حياة النبي ﷺ، ولذلك ذهب بعض أهل العلم كابن عبد البر وغيره، كما ذكر الحافظ ابن حجر إلى كون حديث: **(أفطر الحاجم والمحجوم)** منسوخاً بما رواه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، لأن حديث: **(أفطر الحاجم والمحجوم)** متقدم، وحديث ابن عباس متأخر[(١)].

---

(١) انظر: فتح الباري ٤/ ١٧٧ ـ ١٧٨.

الثَّالِثُ: أَنْ تُجْمِعَ الْأُمَّةُ عَلَى أَنَّ هَذَا الْحُكْمَ مَنْسُوخٌ وَأَنَّ نَاسِخَهُ مُتَأَخِّرٌ.

الرَّابِعُ: أَنْ يَنْقُلَ الرَّاوِي النَّاسِخَ وَالْمَنْسُوخَ ....

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الطريق الثالث».

قوله: (أن تجمع الأمة على أن هذا الحكم منسوخ وأن ناسخه متأخر): المراد بالأمة هنا أمة محمد ﷺ، إذ لا عبرة بإجماع غيرها.

والضمير في «ناسخه» يعود إلى «الحكم المنسوخ».

والمراد هنا: أن أمة محمد ﷺ إذا أجمعت على أن حكماً بعينه قد نُسخ وأن ناسخه متأخر عنه، كان ذلك الإجماع طريقاً شرعياً لثبوت هذا النسخ وتحققه، بحيث لا يسع المسلم مخالفة هذا الإجماع، بل يتعين في حقه المصير إلى ما قام الإجماع عليه بأنه ناسخ.

مثال ذلك: إجماع الأمة من لدن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إلى من جاء بعدهم على أن وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ في قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢].

منسوخ بالإعفاء منه بقوله جل شأنه: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١٣].

كما ذكر ذلك المفسرون رحمهم الله تعالى في كتبهم(١).

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الطريق الرابع».

قوله: (أن ينقل الراوي الناسخ والمنسوخ): أي ينقلهما في وقت واحد.

والمراد بالراوي هنا: الصحابي.

---

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري ١٤/ ٢٠، تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤/٢٨٦، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٧/١٩٦.

فَيَقُولَ: «رَخَّصَ لَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ فِي الْمُتْعَةِ فَمَكَثْنَا ثَلَاثاً ثُمَّ نَهَانَا عَنْهَا».

الْخَامِسُ: أَنْ يَكُونَ رَاوِي أَحَدِ الْخَبَرَيْنِ أَسْلَمَ فِي آخِرِ حَيَاةِ النَّبِيِّ ﷺ، وَالْآخَرُ لَمْ يَصْحَبِ النَّبِيَّ ﷺ إِلَّا فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ، ......

قوله: (فيقول): أي «كأن يقول»، لأن المقصود هنا التوضيح بذكر المثال.

قوله: (رخص لنا رسول الله ﷺ في المتعة فمكثنا ثلاثاً ثم نهانا عنها): الراوي لهذا الحديث هو الصحابي الجليل عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، فإنه حين تولى الخلافة خطب الناس فقال: (إن رسول الله ﷺ أذن لنا في المتعة ثلاثاً ثم حرمها، والله لا أعلم أحداً يتمتع وهو محصن إلا رجمته بالحجارة)(١).

فقوله: «أذن لنا رسول الله ﷺ في المتعة ثلاثاً ثم حرمها» يفيد الإخبار عن الناسخ والمنسوخ، وهذا الإخبار بهما نَقْلٌ لهما في مجلس واحد، أو في وقت واحد.

قوله: (الخامس): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الطريق الخامس».

قوله: (أن يكون راوي أحد الخبرين): المقصود بالخبرين هنا: الخبران اللذان حصل بينهما التعارض في الحكم الشرعي، فأفضى ذلك إلى أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر.

قوله: (أسلم في آخر حياة النبي ﷺ): أي كان إسلامه متأخراً، وذلك كالصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله تعالى عنه الذي أسلم في السنة السابعة من الهجرة.

قوله: (والآخر لم يصحب النبي ﷺ إلا في أول الإسلام): «الآخر»

---

(١) أخرجه ابن ماجه في كتاب «النكاح»، باب «النهي عن نكاح المتعة» ١/٦٣١.

كَرِوايَةِ طَلْقِ بْنِ عَلَيٍّ الْحَنَفِيِّ وَأَبِي هُرَيْرَةَ فِي الْوُضُوءِ مِنْ مَسِّ الْفَرْجِ، وَاللهُ تَعَالَى أَعْلَمُ.

هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والراوي الآخر».

والمعنى: أن هذا الراوي كان متقدم الإسلام، وذلك كالصحابي الجليل طلق بن علي الحنفي رضي الله تعالى عنه.

قوله: (كرواية طلق بن علي الحنفي وأبي هريرة في الوضوء من مس الفرج): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، أي: «مثل رواية طلق بن علي وأبي هريرة».

ورواية طلق بن علي الحنفي رضي الله تعالى عنه هي قوله: (خرجنا وفداً حتى قدمنا على رسول الله ﷺ، فبايعناه وصلينا معه، فلما قضى الصلاة جاء رجل كأنه بدوي فقال: يا رسول الله: ما ترى في رجل مس ذكره في الصلاة؟ فقال: «وهل هو إلا مضغة منك، أو بضعة منك؟»)[1].

ورواية أبي هريرة رضي الله تعالى عنه هي قوله: قال رسول الله ﷺ: **(من مس فرجه فليتوضأ)**[2].

وبذلك يتبيَّن أن حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه يعارض في مدلوله حديث طلق بن علي الحنفي رضي الله تعالى عنه، إذ مدلول حديث

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب «الوضوء من مس الذكر» ١/ ١٢٧.
والترمذي في أبواب الطهارة، باب: «ما جاء في ترك الوضوء من مس الذكر» ١/ ٥٧.
والنسائي في كتاب الطهارة، باب «ترك الوضوء من مس الذكر» ١/ ١٠١.
قال الترمذي: (وهذا الحديث أحسن شيء رُوي في هذا الباب). (سنن الترمذي ١/ ٥٧).

(٢) أخرجه البيهقي في كتاب «الطهارة»، باب: «الوضوء من مس الذكر». (انظر: السنن الكبرى ١/ ١٣١).
وأخرجه الحاكم في كتاب «الطهارة»، ثم قال: (هذا حديث صحيح). (انظر: المستدرك للإمام الحاكم ١/ ١٣٨).

....

طلق عدم وجوب الوضوء من مس الذكر، ومدلول حديث أبي هريرة وجوب الوضوء من مسه، وحيث عُلم تاريخ إسلام الراويين لهذين الحديثين تقدماً وتأخراً، فإنّ حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه يكون ناسخاً لحديث طلق بن علي رضي الله تعالى عنه طبقاً لما قرره المؤلف رحمه الله تعالى.

إلا أن تأخر إسلام أحد الراويين ليس كافياً للقول بثبوت النسخ، بل لا بد من إضافة ضابط آخر، وهو تعذُّر الجمع بين خبريهما في حالة تعارضهما، فإذا أمكن الجمع بينهما فلا مجال للقول بالنسخ، إذ الأصل في الأدلة الإعمال لا الإهمال.

الأصل الثاني من الأدلة
(سنّة النبي ﷺ)

وَقَوْلُ رَسُولِ اللهِ ﷺ حُجَّةٌ لِدَلَالَةِ الْمُعْجِزِ عَلَى صِدْقِهِ، وَأَمْرِ اللهِ سُبْحَانَهُ بِطَاعَتِهِ، ....

قوله: (الأصل الثاني من الأدلة): أي من أدلة الاحتجاج الشرعي المتفق عليها عند من يعتد باتفاقهم.

قوله: (سنة النبي ﷺ): السنة في اللغة هي: «السيرة»، و«الطريقة»[(١)].

والسنة في اصطلاح الأصوليين هي: ما نُقل عن النبي ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير[(٢)].

قوله: (وقول رسول الله ﷺ حجة): لأنه عليه الصلاة والسلام هو المبلغ عن الله تعالى دينه للأمة، لقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ﴾ [المائدة: ٦٧].

قوله: (لدلالة المعجز على صدقه): الجملة تعليلية لبيان سبب كون قوله عليه الصلاة والسلام حجة.

والمراد بالمعجز هنا: ما أيَّد الله عزَّ وجلَّ به رسوله ﷺ من الآيات الباهرات التي لم تكن في مقدور أحد من البشر، كتأييده بآية انشقاق القمر، ونحوها من المعجزات الدالة على صدق نبوته، ومن أعظم معجزاته عليه الصلاة والسلام المعجزة الخالدة وهي القرآن الكريم.

والضمير في «صدقه» يعود إلى «النبي ﷺ».

قوله: (وأمر الله سبحانه بطاعته): معطوف بالواو على قوله: «لدلالة المعجز على صدقه».

---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/ ٢٢٥.

(٢) انظر: البلبل ص٤٩، البحر المحيط ٤/ ١٦٤، الإحكام ١/ ١٦٩.

وَتَحْذِيْرِهِ مِنْ مُخَالَفَةِ أَمْرِهِ.

وَهُوَ دَلِيْلٌ قَاطِعٌ عَلَى مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ شِفَاهاً، ....

والضمير في «بطاعته» يعود إلى «النبي ﷺ».

والله تبارك وتعالى قد أمر بطاعة نبيه عليه الصلاة والسلام في آيات كثيرة من كتابه الكريم، ومنها قوله سبحانه: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٣٢﴾﴾ [آل عمران: ١٣٢].

وقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩].

وقوله سبحانه: ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [النور: ٥٤].

قوله: (وتحذيره من مخالفة أمره): معطوف بالواو على ما سبقه من دلالة المعجز، والأمر بطاعته ﷺ.

والضمير في «تحذيره» يعود إلى «الله تبارك وتعالى».

والضمير في «أمره» يعود إلى «النبي» عليه الصلاة والسلام.

ومما ورد فيه تحذير الله تبارك وتعالى من مخالفة أمر النبي ﷺ قوله سبحانه: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُوا۟﴾ [المائدة: ٩٢].

وقوله سبحانه: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [النور: ٦٣].

وقوله سبحانه: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٤﴾﴾ [النساء: ١٤].

والأمر بطاعة النبي ﷺ، والتحذير من مخالفته يدلان على أن قوله حجة، وإلا لم يكن للأمر بالطاعة والتحذير من المخالفة فائدة.

قوله: (وهو): الضمير يعود إلى «قول الرسول ﷺ».

قوله: (دليل قاطع على من سمعه منه شفاهاً): الضمير في «سمعه» يعود إلى «قول الرسول ﷺ».

فَأَمَّا مَنْ بَلَغَهُ بِالْإِخْبَارِ عَنْهُ فَيَنْقَسِمُ فِي حَقِّهِ قِسْمَيْنِ: تَوَاتُراً، وَآحَاداً.

والضمير في «منه» يعود إلى «النبي ﷺ».

و«شفاهاً» نسبة إلى «الشَّفَةِ»، والشَّفَتَان من الإنسان هما طَبَقَا الفم، والمشافهة هي المخاطبة من الفم إلى الفم(١).

أي: سمع قوله عليه الصلاة والسلام من فمه مباشرةً من غير وساطة.

والمعنى المراد هنا: أنّ من سمع قول النبي ﷺ سماعاً مباشراً بأذنيه من فمه عليه الصلاة والسلام كان ذلك القول المسموع دليلاً قاطعاً في حقه، لحصول اليقين الجازم له بأن النبي ﷺ قد حكاه وتلفظ به، فلا يسعه إنكاره، أو التشكيك فيه، بل يجب عليه قبوله والانصياع إليه.

قوله: (**فأما من بلغه بالإخبار عنه**): الضمير في «بلغه» يعود إلى «من» الموصولية.

والضمير في «عنه» يعود إلى «النبي ﷺ».

والتقدير: «فأما من بلغه القول بالإخبار عن النبي عليه الصلاة والسلام».

والمعنى المراد هنا: أنه لم يتلق الخبر بالسماع المباشر من رسول الله ﷺ، وإنما تلقاه بطريق النقل من الرواة.

قوله: (**فينقسم في حقه قسمين تواتراً وآحاداً**): الضمير في «حقه» يعود إلى «من» الموصولية المعبَّر بها عن الشخص.

و«التواتر» في اللغة هو «التتابع»(٢).

ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ [المؤمنون: ٤٤].

---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/٥٠٦ ـ ٥٠٧.

(٢) انظر: القاموس المحيط ٢/١٥٢، لسان العرب ٥/٢٧٥.

....

قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في معنى هذه الآية الكريمة: (يعني: يتبع بعضهم بعضاً)(١).

والخبر المتواتر في الاصطلاح هو: ما رواه قوم لا يُحْصَى عددهم، ولا يُتَوَهَّمُ تواطؤهم على الكذب لكثرتهم، وعدالتهم، وتباين أماكنهم(٢).

و«الآحاد» في اللغة جمع «أَحَد»، والهمزة فيه بدل الواو، وأصله: «وَحَد» لأنه من «الْوَحْدَة».

و«الأحد» بمعنى «الواحد» وهو أول العدد، ولفظ «الواحد» يدل على «الانفراد»، يقال: «اسْتَأْحَدَ الرَّجُلُ» بمعنى: انفرد(٣).

وخبر الآحاد في الاصطلاح هو: ما رواه الواحد، أو الجماعة الذين لم يبلغوا حد التواتر(٤).

والمعنى المراد هنا: أنّ من بلغه قول النبي ﷺ بطريق التواتر كان ذلك القول دليلاً قاطعاً في حقه، لحصول اليقين بثبوته عن النبي ﷺ، إذ التواتر طريق إلى العلم اليقين.

ومن بلغه قول النبي ﷺ بطريق الآحاد فالذي يقتضيه تقسيم المؤلف

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٣/ ٢١٢.

(٢) انظر: كشف الأسرار ٢/٦٥٦، أصول السرخسي ١/ ٢٨٢، المغني في أصول الفقه للخبازي ص١٩١، منتهى الوصول والأمل ص٦٨، المحصول ٢/ ١/ ٣٢٣، التحصيل من المحصول ٢/ ٩٥، الإحكام ٢/ ١٤٢، شرح المنهاج ٢/ ٥٢٣، شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٢٤.

(٣) انظر: لسان العرب ٣/ ٧٠، القاموس المحيط ١/ ٢٧٣.

(٤) انظر: كشف الأسرار ٢/ ٦٧٨، أصول الشاشي ص٢٧٢، تيسير التحرير ٣/ ٣٧، منتهى الوصول والأمل ص٧١، تقريب الوصول ص١٢١، المستصفى ١/ ١٤٥، الإحكام ٢/ ٣١، شرح اللمع ٢/ ٥٧٨، المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي ٢/ ١٢٩، البلبل في أصول الفقه ص٥٣، شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٤٥، إرشاد الفحول ص٤٨.

وأَلْفَاظُ الرِّوَايَةِ فِي نَقْلِ الْأَخْبَارِ خَمْسَةٌ، فَأَقْوَاهَا أَنْ يَقُولَ:

رحمه الله تعالى أنه لا يكون دليلاً قاطعاً في حقه، بل يكون دليلاً ظنياً، وهذا ما عليه أكثر الأصوليين[١].

والحق في ذلك: أن خبر الواحد إذا صح عن النبي ﷺ فإنه يفيد القطع، سواء أكان ذلك فيما يتعلق بالفروع، أم فيما يتعلق بالأصول.

قال الحافظ ابن عبد البر رحمه الله تعالى حاكياً حال السلف رضي الله تعالى عنهم في اعتدادهم بخبر الواحد: (وكلهم يروي خبر الواحد العدل في الاعتقادات، ويعادي ويوالي عليها، ويجعلها شرعاً وحكماً وديناً في معتقده، على ذلك جماعة أهل السنة)[٢].

وقال شارح الطحاوية رحمه الله تعالى: (وخبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول عملاً به وتصديقاً له يفيد العلم اليقيني عند جماهير الأمة، وهو أحد قسمي المتواتر، ولم يكن بين سلف الأمة في ذلك نزاع)[٣].

وهذا يدل دلالة واضحة على أن سلفنا الصالح رضي الله تعالى عنهم لم يكونوا يفرقون في اعتقاد العلم والعمل بين المتواتر والآحاد، بل كانوا يعولون على الآحاد تعويلهم على المتواتر في أحكام الشرع المطهر أصولاً وفروعاً، إذ الكل منقولُ عَدْلٍ عن رسول الله ﷺ.

قوله: (وألفاظ الرواية في نقل الأخبار خمسة): الحكم بحصر ألفاظ الرواية في هذه الخمسة حكم استقرائي ثبت بطريق الملاحظة والتتبع.

قوله: (فاقواها): الضمير يعود إلى «ألفاظ الرواية».

و«أقوى» اسم تفضيل يدل على أن هذه الرتبة في النقل هي أشد قوة من المراتب الأخرى التي يتم بها نقل الرواية عن النبي ﷺ.

قوله: (أن يقول): أي الصحابي الناقل للخبر عن رسول الله ﷺ.

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٩٢، البرهان ١/ ٦٠٦، المنخول ص٢٥٢، التبصرة ص٢٩٨، أصول السرخسي ١/ ٢٩٨، الوصول إلى الأصول ٢/ ١٧٢.

(٢) نُقل ذلك عنه في المسودة ص٢٤٥. (٣) شرح العقيدة الطحاوية ص٣٠٨.

«سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ»، أَوْ: «أَخْبَرَنِي»، أَوْ: «حَدَّثَنِي»، أَوْ: «شَافَهَنِي». فَهَذَا لَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ الْاحْتِمَالُ، وَهُوَ الْأَصْلُ فِي الرِّوَايَةِ.

قوله: (سمعت رسول الله ﷺ): أي سمع الخبر سماعاً مباشراً من رسول الله عليه الصلاة والسلام من غير وساطة.

قوله: (أو أخبرني): معطوف بأو على لفظ السماع.

والمعنى: أخبرني رسول الله ﷺ.

قوله: (أو حدثني): معطوف بأو على لفظ السماع ولفظ الإخبار.

والمعنى: حدثني رسول الله ﷺ.

قوله: (أو شافهني): معطوف بأو على ألفاظ السماع، والإخبار، والتحديث.

والمعنى: شافهني رسول الله عليه الصلاة والسلام.

قوله: (فهذا لا يتطرق إليه الاحتمال): اسم الإشارة «فهذا» يعود إلى «القول» وهو التصريح بالسماع، أو الإخبار، أو التحديث، أو المشافهة.

والضمير في «إليه» يعود إلى «القول المصرَّح فيه بما ذُكر».

والمراد بالاحتمال هنا هو «الوساطة».

والمعنى: أن هذه الألفاظ تقطع احتمال الوساطة، فهو لم يسمعه من شخص آخر فنسبه إلى النبي ﷺ، وإنما سمعه من النبي عليه الصلاة والسلام مباشرةً.

والمانع لهذا الاحتمال هنا هو التصريح بلفظ السماع، أو الإخبار، أو التحديث، أو المشافهة، ولذلك كانت هذه الرتبة هي أقوى المراتب في نقل الرواية.

قوله: (وهو الأصل في الرواية): الضمير «هو» يعود إلى «القول المصرَّح فيه بالسماع، أو الإخبار، أو التحديث، أو المشافهة».

وإنما كان هذا هو الأصل في الرواية لأن الراوي تلقى فيه الخبر مباشرةً من مصدره من غير وساطة أحد.

قَالَ ﷺ: (نَضَّرَ اللهُ امْرَءاً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا فَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا) الْحَدِيْثُ.

والرُّتْبَةُ الثَّانِيَةُ: ....

قوله: (قال ﷺ: «نضر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها فأدَّاها كما سمعها»): هذا جزء من حديث أخرجه الحاكم رحمه الله تعالى عن جبير بن مطعم رضي الله تعالى عنه قال: قام رسول الله ﷺ بالخيف فقال: (**نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها، ثم أداها إلى من لم يسمعها، فرب حامل فقه لا فقه له، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه**)(١).

وأخرجه الترمذي رحمه الله تعالى عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه بلفظ: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (**نضر الله امرءاً سمع منا شيئاً فبلغه كما سمعه، فرب مبلَّغ أوعى من سامع**)(٢).

وهذا الحديث أورده المؤلف رحمه الله تعالى دليلاً لتأييد ما ذهب إليه من كون هذه الرتبة، وهي رتبة التصريح بالسماع من النبي ﷺ أقوى رتب ألفاظ الرواية، حيث دعا عليه الصلاة والسلام بالنضارة، وهي حُسن الوجه لمن سمع مقالته ـ أي: حديثه ـ فوعاها فأداها طبقاً لسماعه لها.

قوله: (الحديث): إشارة إلى أن الحديث المذكور الذي أورده المؤلف رحمه الله تعالى لم يكتمل.

ولإعراب لفظ «الحديث» هنا وجهان: الرفع، فيكون التقدير: «هذا الحديثُ لم يكتمل»، والنصب، فيكون التقدير: «أَكْمِلِ الحديثَ».

قوله: (الرتبة الثانية): أي من مراتب ألفاظ الرواية في نقل الأخبار عن النبي ﷺ.

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه في كتاب «العلم»، ثم قال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي على ذلك. (انظر: المستدرك وتلخيص الذهبي عليه ١/ ٨٧).

(٢) أخرجه الترمذي في أبواب «العلم»، باب «في الحث على تبليغ السماع»، ثم قال: (هذا حديث حسن صحيح). (انظر: سنن الترمذي ٤/ ١٤٢).

أَنْ يَقُولَ: «قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ كَذَا»، فَهَذَا ظَاهِرُهُ النَّقْلُ، وَلَيْسَ نَصّاً صَرِيْحاً، لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ قَدْ سَمِعَهُ مِنْ غَيْرِهِ عَنْهُ، ....

قوله: (أن يقول): أي الصحابي الناقل للخبر عن النبي عليه الصلاة والسلام.

قوله: (قال رسول الله ﷺ كذا): «كذا» في أصل وضعها مكونة من «كاف التشبيه»، واسم الإشارة «ذا»، ولكنها هنا يراد بها مطلق القول من غير تحديد قول بعينه، فهي تصدق على أي قول نُقل عنه عليه الصلاة والسلام.

قوله: (فهذا ظاهره النقل): اسم الإشارة «هذا»، والضمير في «ظاهره» يعودان إلى قول الراوي: «قال رسول الله ﷺ كذا».

والمراد بأن ظاهره النقل: أي أن ظاهره يدل على أن الراوي نقله نقلاً مباشراً عن رسول الله ﷺ من غير وساطة، وذلك لأن الغالب من أحوال الصحابة رضي الله تعالى عنهم أن أحدهم لا يقول: «قال رسول الله ﷺ» إلا إذا كان قد سمعه بنفسه يقول ذلك، لشدة تحرزهم وتثبتهم في النقل عنه عليه الصلاة والسلام.

قوله: (وليس نصاً صريحاً): أي ليس تصريح الراوي بأن النبي ﷺ قال كذا نصاً صريحاً في النقل المباشر عنه عليه الصلاة والسلام.

قوله: (لاحتمال أن يكون قد سمعه من غيره عنه): هذا تعليل كون ذلك النقل ليس نصاً صريحاً.

والضمير في «سمعه» يعود إلى «الخبر»، والسامع هو الراوي الناقل للخبر.

والضمير في «غيره» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «عنه» يعود أيضاً إلى «النبي ﷺ».

والمعنى المراد هنا: أن قول الراوي: «قال رسول الله ﷺ كذا» ليس نصاً صريحاً في السماع المباشر من رسول الله ﷺ، لاحتمال أن يكون

كَمَا رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ: (مَنْ أَصْبَحَ جُنُباً فَلَا صَوْمَ لَهُ) فَلَمَّا اسْتُكْشِفَ قَالَ: «حَدَّثَنِي الْفَضْلُ بْنُ عَبَّاسٍ»، وَرَوَى ابْنُ عَبَّاسٍ قَوْلَهُ: (إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيْئَةِ)، فَلَمَّا رُوجِعَ أَخْبَرَ أَنَّهُ سَمِعَهُ مِنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ،

الراوي قد سمعه بطريق الوساطة من شخص آخر يثق بتحريه وتثبته في النقل عن رسول الله ﷺ، فجعل سماعه بمنزلة سماع نفسه، ولذلك نسبه رأساً إلى النبي ﷺ بقوله: «قال رسول الله ﷺ كذا».

قوله: (كما روى أبو هريرة أنه قال: «من أصبح جنباً فلا صوم له» فلما استُكشف قال: «حدثني الفضل بن عباسٍ): هذا مثال توضيحي لتقريب صورة هذه الرتبة من النقل إلى الذهن، فإنّ الصحابي الجليل أبا هريرة رضي الله تعالى عنه نقل عن النبي ﷺ خبراً بقوله: قال رسول الله ﷺ: **(من أصبح جنباً فلا صوم له)**(١).

فكان ظاهر تصريحه بأن النبي ﷺ قال ذلك أنه سمعه منه مباشرةً بلا وساطة، فلما استكشف ـ أي: طُلب منه المكاشفة، وهي إظهار الشيء على حقيقته ـ أخبر بأنه لم يسمعه من رسول الله ﷺ مباشرة، وإنما سمعه من الفضل بن عباس رضي الله تعالى عنهما.

قوله: (وروى ابن عباس قوله: «إنما الربا في النسيئة» فلما روجع أخبر أنه سمعه من أسامة بن زيد): معطوف بالواو على قوله: «كما روى أبو هريرة».

والضمير في «قوله» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «أنه» يعود إلى «ابن عباس رضي الله تعالى عنهما».

والضمير في «سمعه» يعود إلى «الخبر».

وهذا مثال آخر توضيحي، فإن الصحابي الجليل ابن عباس رضي الله

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في كتاب «الصوم»، باب «صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب». (صحيح مسلم بشرح النووي ٧/ ٢٢٠).

فَهَذَا حُكْمُهُ حُكْمُ الْقِسْمِ الَّذِي قَبْلَهُ، لِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ الصَّحَابِيَّ لَا يَقُولُ ذَلِكَ إِلَّا وَقَدْ سَمِعَهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ، لِأَنَّ قَوْلَهُ ذَلِكَ يُوهِمُ السَّمَاعَ فَلَا يُقْدِمُ عَلَيْهِ إِلَّا عَنْ سَمَاعٍ ....

تعالى عنهما نقل عن النبي ﷺ خبراً بقوله: قال رسول الله ﷺ: **(إنما الربا في النسيئة)**، فكان ظاهر تصريحه بأن النبي ﷺ قال ذلك أنه سمعه منه عليه الصلاة والسلام مباشرة فلما روجع ـ أي: قيل له: أسمعتَه من رسول الله ﷺ؟ ـ أخبر حينذاك بأنه لم يسمعه من رسول الله عليه الصلاة والسلام مباشرةً، وإنما سمعه من أسامة بن زيد رضي الله تعالى عنه[1].

وهذان المثالان ذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى تدعيماً لكون هذه الرتبة من النقل محتملة للسماع من غير النبي ﷺ.

قوله: (فهذا حكمه حكم القسم الذي قبله): اسم الإشارة «فهذا»، والضميران في «حكمه»، وفي «قبله» يعودون إلى قول الراوي: «قال رسول الله ﷺ كذا».

والقسم الذي قبله هو قول الراوي: «سمعت رسول الله ﷺ، أو أخبرني، أو حدثني، أو شافهني».

ومعنى أن حكم هذا القسم حكم القسم الذي قبله: أي في القوة، وحصول الثقة بأن المنقول هو قول الرسول ﷺ لا قول غيره.

قوله: (لأن الظاهر أن الصحابي لا يقول ذلك إلا وقد سمعه من النبي ﷺ): جملة تعليلية لكون هذه الرتبة من النقل حكمها حكم الرتبة الأولى المصرَّح فيها بالسماع المباشر من الرسول ﷺ.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «نسبة الراوي القول للنبي ﷺ».

والضمير في «سمعه» يعود إلى «القول المنقول عن النبي ﷺ».

قوله: (لأن قوله ذلك يوهم السماع فلا يقدم عليه إلا عن سماع): جملة

(١) أخرجه الإمام مسلم في كتاب «الربا». (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١١/ ٢٥).

بِخِلَافِ غَيْرِ الصَّحَابِيِّ، وَلِهذَا اتَّفَقَ السَّلَفُ عَلَى قَبُولِ الْأَخْبَارِ مَعَ أَنَّ أَكْثَرَهَا هَكَذَا، ....

تعليلية لكون ما نسبه الصحابي إلى النبي ﷺ من قول هو مما سمعه منه عليه الصلاة والسلام.

والضمير في «قوله» يعود إلى «الراوي» وهو الصحابي.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «نسبة القول للنبي ﷺ».

والضمير في «عليه» يعود إلى «قول الراوي: قال رسول الله ﷺ كذا».

والمعنى المراد هنا: أن الصحابي إذا صرح بأن النبي ﷺ قال كذا دل ذلك على أنه سمعه منه عليه الصلاة والسلام مباشرةً من غير وساطة، لأن الظاهر من أحوال الصحابة رضي الله تعالى عنهم أنهم لا يتجرؤون بنسبة القول إلى النبي عليه الصلاة والسلام وهم قد سمعوه من غيره، نظراً لشدة تحرزهم من ذلك.

وعليه تكون هذه الرتبة من النقل في حكم الرتبة السابقة المصرح فيها بالسماع من حيث القوة، وكون احتمال السماع من الغير متطرقاً إليها لا ينزلها عن مستوى هذه القوة، لأن ذلك احتمال على خلاف الظاهر في حق الصحابي الناقل الرواية عن النبي ﷺ بصيغة: «قال رسول الله ﷺ كذا».

قوله: (بخلاف غير الصحابي): أي أن غير الصحابي كالتابعي مثلاً لو قال: «قال رسول الله ﷺ كذا»، فإنه لا يفهم من قوله هذا أنه سمعه مباشرةً من رسول الله ﷺ، إذ لو سمعه مباشرةً منه عليه الصلاة والسلام لما كان تابعياً، بل كان معدوداً من الصحابة، فظاهر حاله يدل دلالة واضحة، بل دلالة يقينية على أنه سمعه من غير النبي عليه الصلاة والسلام، فلا يكون فيه إيهام بالسماع المباشر من الرسول ﷺ.

قوله: (ولهذا اتفق السلف على قبول الأخبار مع أن أكثرها هكذا): اللام في قوله: «ولهذا» لام الأجل، أي: «ولأجل هذا».

وَلَوْ قُدِّرَ أَنَّهُ مُرْسَلٌ فَمُرْسَلُ الصَّحَابِيِّ حُجَّةٌ عَلَى مَا سَيَأْتِي.

الرُّتْبَةُ الثَّالِثَةُ: ....

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الظاهر من حال الصحابي أنه لا يقول: قال رسول الله ﷺ كذا إلا وقد سمعه منه».

والضمير في «أكثرها» يعود إلى «الأخبار».

و«الكاف» في قوله: «هكذا» حرف تشبيه بمعنى «مثل»، و«ذا» اسم إشارة يعود إلى «النقل عن النبي ﷺ بلفظ قال رسول الله ﷺ كذا»، فأكثر الأخبار المروية عن النبي عليه الصلاة والسلام منقول بلفظ: «قال رسول الله ﷺ»، ومن أجل ذلك لم يختلف سلف الأمة رضي الله تعالى عنهم ورحمهم في قبول تلك الأخبار، بل اتفقوا على قبولها، ليقينهم بأنها مسموعة من النبي ﷺ بلا أدنى شبهة.

قوله: **(ولو قدر أنه مرسل فمرسل الصحابي حجة على ما سيأتي)**: الضمير في «أنه» يعود إلى «المروي عن النبي ﷺ بلفظ قال رسول الله ﷺ».

والمرسل هو الذي لم يصرح فيه الراوي بمن سمعه منه مباشرةً، بل يرفعه إلى النبي ﷺ رأساً، وإنما سُمِّي مرسلاً لإطلاقه من التقييد بمن سمعه منه ابتداءً.

وكون مرسل الصحابي حجة لأن الصحابة رضي الله تعالى عنهم كلهم عدول ثقات، لا وجود للجرح بين أحد منهم.

وقوله: «على ما سيأتي» أي في موضعه، وهو الحديث عن «المراسيل» بمشيئة الله تبارك وتعالى.

والمعنى المراد هنا: أنه مع التقدير الفرضي بأن الصحابي لم يسمع الخبر مباشرةً من رسول الله ﷺ، وإنما سمعه ابتداءً من صحابي آخر فأضافه إلى النبي ﷺ فإنّ ذلك إرسال في الحديث، ومرسل الصحابي حجة، فلا يضر ذلك الإرسال.

قوله: **(الرتبة الثالثة)**: أي من مراتب ألفاظ الرواية في نقل الأخبار عن النبي ﷺ.

أَنْ يَقُولَ الصَّحَابِيُّ: «أَمَرَ رَسُولُ اللهِ ﷺ بِكَذَا»، أَوْ: «نَهَى عَنْ كَذَا»، فَيَتَطَرَّقَ إِلَيْهِ احْتِمَالَانِ، أَحَدُهُمَا: فِي سَمَاعِهِ كَمَا فِي قَوْلِهِ، وَالثَّانِي:

قوله: (أن يقول الصحابي): أي الناقل للخبر عن النبي عليه الصلاة والسلام.

قوله: (أمر رسول الله ﷺ بكذا): أي بأي مأمور من المأمورات الشرعية التي مقتضاها تكليف العباد بامتثالها.

قوله: (أو: «نهى عن كذا»): أي: «نهى رسول الله ﷺ عن كذا»، وهو معطوف بأو على قوله: «أمر رسول الله ﷺ بكذا».

والمراد عن أي منهي من المنهيات الشرعية التي مقتضاها تكليف العباد باجتنابها.

قوله: (فيتطرق إليه احتمالان): الضمير في «إليه» يعود إلى قول الصحابي: «أمر رسول ﷺ بكذا، أو نهى عن كذا».

و«الاحتمال» مصدر، وهو في اللغة بمعنى «الحامل لوجوه»[١].

قوله: (أحدهما: في سماعه كما في قوله): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الاحتمالين».

والضميران في «سماعه»، وفي: «قوله» يعودان إلى «الصحابي».

والمعنى المراد هنا: أن الصحابي إذا قال: «أمر رسول الله ﷺ بكذا»، أو: «نهى عن كذا» احتمل أن يكون قد سمعه من غيره ابتداءً ولم يسمعه من النبي ﷺ مباشرةً، كما هو الحال لو قال: «قال رسول الله ﷺ كذا» فيحتمل أيضاً أنه قد أضافه إلى النبي ﷺ وهو لم يسمعه منه ابتداءً، بل سمعه من صحابي آخر مباشرةً.

قوله: (والثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والاحتمال الثاني».

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/ ١٧٥.

فِي الْأَمْرِ، إِذْ قَدْ يَرَى مَا لَيْسَ بِأَمْرٍ أَمْراً لِاخْتِلَافِ النَّاسِ فِيْهِ، حَتَّى قَالَ بَعْضُ أَهْلِ الظَّاهِرِ: لا حُجَّةَ فِيْهِ مَا لَمْ يَنْقُلِ اللَّفْظَ.

قوله: (في الأمر): أي يحتمل أن يسمي الصحابي ما سمعه من النبي عليه الصلاة والسلام أمراً وهو في الحقيقة ليس بأمر.

قوله: (إذ قد يرى ما ليس بأمر أمراً): جملة تعليلية لسبب وجود هذا الاحتمال.

والمعنى: أن الصحابي قد يفهم ما ليس بأمر أمراً، فينقله في روايته عن النبي ﷺ للناس بأنه أمر شرعي تكليفي، وهو في واقعه ليس كذلك.

قوله: (لاختلاف الناس فيه): الجملة تعليل لبيان سبب رؤية الصحابي ما ليس بأمر أمراً.

والضمير في «فيه» يعود إلى «الأمر».

والمقصود بالناس هنا أهل العلم.

والمعنى المراد هنا: أن صيغة الأمر محل خلاف بين العلماء في أي معنى تُحْمَلُ عليه: هل تحمل على الوجوب، أو الندب، أو الإباحة؟[1].

وإذا كان المراد من صيغة الأمر محل خلاف، فإنّ ذلك يقوي جانب الاحتمال بأن الصحابي قد أطلق الأمر على ما ليس بأمر حقيقةً.

قوله: (حتى قال بعض أهل الظاهر: لا حجة فيه ما لم ينقل اللفظ): المراد بالقائل بذلك من أهل الظاهر هو داود الظاهري رحمه الله تعالى[2].

والضمير في «فيه» يعود إلى قول الصحابي: «أمر رسول الله ﷺ بكذا».

---

(١) انظر: المعتمد ١/ ٥٠، العدة ١/ ٢٢٤، البرهان ١/ ٢١٦، المستصفى ١/ ٤١٩، إحكام الفصول ص١٩٥، المحصول ١/ ٢/ ٦٦، الإحكام ٢/ ١٤٤، شرح الكوكب المنير ٣/ ٣٩، نهاية الوصول ٣/ ٨٥٤، البحر المحيط ٢/ ٣٦٥، حاشية نسمات الأسحار ص٢٧ ـ ٢٨، أصول الشاشي ص١٢٠، المسودة ص١٥، التبصرة ص٢٧.

(٢) انظر: العدة ٣/ ١٠٠٠.

وَالصَّحِيْحُ أَنَّهُ لَا يُظَنُّ بِالصَّحَابِيِّ إِطْلَاقُ ذَلِكَ إِلَّا إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ أَمْرٌ، وَأَمَّا احْتِمَالُ الْغَلَطِ فَلَا يُحْمَلُ عَلَيْهِ أَمْرُ الصَّحَابَةِ، ....

وصيغة «ما لم» هنا بمعنى «إلا» الاستثنائية، أي: «لا حجة فيه إلا إذا نقل اللفظ».

والمقصود باللفظ هنا هو صيغة الأمر.

والمراد بقول داود الظاهري هنا: أن قول الصحابي: «أمر رسول الله ﷺ بكذا» لا تقوم به حجة إلا إذا نقل الصيغة ذاتها التي سمعها من النبي ﷺ بخصوص ما ظنه أنه أَمْر، حتى يُنْظَرَ في صيغة ذلك الأمر: هل هي صيغة تكليف أو ليست كذلك، فإنْ دل النظر على أنها صيغة تكليف سُمِّي المنقول عن النبي ﷺ أمراً، وإلا فلا.

قوله: (والصحيح أنه لا يظن بالصحابي إطلاق ذلك إلا إذا علم أنه أمر): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «الشأن أن الصحابي لا يظن به إطلاق ذلك إلا إذا علم أنه أمر».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى قول الصحابي: «أمر رسول الله ﷺ بكذا».

والضمير في «أنه» الثانية يعود إلى «ما نقله الصحابي عن رسول الله ﷺ بلفظ: أمر رسول الله ﷺ بكذا».

والمعنى المراد هنا: أن الصحابي عدل ثقة، عالم بلغة العرب، وبمدلولات الألفاظ الشرعية، فلا يلتبس عليه ما ليس بأمر بالأمر، ولا سيما أنه ينقل عن رسول الله ﷺ تشريعاً للأمة، وقد عُرف الصحابة رضي الله تعالى عنهم بتحرزهم وتثبتهم في ذلك.

وعليه فإنّ احتمال أن يظن الصحابي ما ليس بأمر أمراً هو في غاية البعد، إنْ لم يكن مستحيلاً.

قوله: (وأما احتمال الغلط فلا يحمل عليه أمر الصحابة): الضمير في «عليه» يعود إلى «الغلط».

إِذْ يَجِبُ حَمْلُ ظَاهِرِ قَوْلِهِمْ وَفِعْلِهِمْ عَلَى السَّلَامَةِ مَهْمَا أَمْكَنَ، وَلِهَذَا لَوْ قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ»، أَوْ: «شَرَطَ شَرْطاً»، أَوْ: «وَقَّتَ وَقْتاً» فَيَلْزَمُنَا اتِّبَاعُهُ.

والمراد بالغلط هنا التباس الفهم على الصحابي، بحيث يظن ما ليس بأمر أمراً.

والمعنى المراد هنا: أنه ليس من اللائق بمكانة الصحابة رضي الله تعالى عنهم في الضبط، والعدالة، وفَهْم مقاصد الشارع، والعلم باللغة العربية أن ينسب إليهم احتمال الغلط في فهم ما سمعوه عن النبي ﷺ، بحيث ينقلون للأمة ما هو على خلاف مراده، فَهُمْ أبعد ما يكونون عن ذلك كله.

قوله: (إذ يجب حمل ظاهر قولهم وفعلهم على السلامة مهما أمكن): الجملة تعليلية لعدم احتمال الغلط في فَهْم الصحابة رضي الله تعالى عنهم فيما نقلوه للأمة عن رسول الله ﷺ، فَهُمْ حَمَلَةُ الشريعة وأمناء الرسالة فإذا شُكِّكَ في فَهْم روايتهم عن النبي ﷺ فبمن يوثق بفهم الرواية عنه؟.

والضميران في: «قولهم»، وفي: «فعلهم» يعودان إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمراد بالسلامة هنا: البُعْدُ عن الوهم والغلط وسوء الفهم في قضايا التشريع.

والمعنى المراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد اختارهم الله تبارك وتعالى لصحبة نبيه عليه الصلاة والسلام، وانتدبهم لخدمة دينه، فلا يجوز ظن ما لا يليق بظاهر حالهم، بل يجب حَمْلُ ذلك الظاهر فيما يتعلق بأقوالهم وأفعالهم على السلامة من الظنون التي تتنافى مع عدالتهم واستقامة فهمهم.

قوله: (ولهذا لو قال: «قال رسول الله ﷺ، أو شرط شرطاً، أو وقت وقتاً» فيلزمنا اتباعه): المراد بالقائل هنا هو الصحابي الناقل عن رسول الله ﷺ.

ثُمَّ هَذَا إِنَّمَا يَسْتَقِيْمُ أَنْ لَوْ كَانَ الْخِلَافُ فِي الْأَمْرِ مَبْنِيّاً عَلَى اخْتِلَافِ الصَّحَابَةِ فِيْهِ وَلَمْ يَثْبُتْ ذَلِكَ، ....

والضمير في «اتباعه» يعود إلى «قول الصحابي فيما رواه عن النبي ﷺ من قول، أو شرط، أو توقيت».

والمعنى المراد هنا: أن الصحابي لو نقل لنا قولاً كأن يقول: قال رسول الله ﷺ: **(بني الإسلام على خمس)**، أو نقل لنا شرطاً كأن يقول: اشترط النبي ﷺ النية لقبول الأعمال بقوله عليه الصلاة والسلام: **(إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى)**، أو نقل لنا توقيتاً كأن يقول: «إن رسول الله ﷺ أمر بالمسح على الخفين في غزوة تبوك ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوماً وليلة للمقيم» وجب علينا اتباع مقتضى ما نقله إلينا عن رسول الله ﷺ من ذلك كله، ولا يجوز أن يقال: إنه يحتمل أن يكون قد ظن ما ليس بقول قولاً، أو ما ليس بشرط شرطاً، أو ما ليس بتوقيت توقيتاً، فكذلك يجب علينا اتباع مقتضى ما نقله إلينا من أوامر النبي ﷺ من غير أن نتهمه باحتمال كونه قد ظن ما ليس بأمر أمراً.

قوله: (ثم هذا إنما يستقيم أن لو كان الخلاف في الأمر مبنياً على اختلاف الصحابة فيه ولم يثبت ذلك): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول باحتمال كون الصحابي ظن ما ليس بأمر أمراً».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الأمر».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اختلاف الصحابة في الأمر».

والمقصود بالخلاف في الأمر هنا الخلاف في مقتضى صيغته المجردة عن القرائن.

والمراد هنا: أن ما ذُكر من القول باحتمال ظن الصحابي ما ليس بأمر أمراً يمكن تسليمه لو كان الصحابة رضي الله تعالى عنهم مختلفين في دلالة صيغة الأمر علام تُحْمَلُ؟ ولكنّ الاختلاف فيها لم يثبت عنهم، وحينئذٍ يكون القول بهذا الاحتمال في غاية الضعف والسقوط.

وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمْ فِيْهِ اخْتِلَافٌ، إِذْ لَوْ كَانَ لَنُقِلَ كَمَا نُقِلَ اخْتِلَافُهُمْ فِي الْأَحْكَامِ وَأَقْوَالُهُمْ فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ.

وَلَيْسَ مِنْ ضَرُورَةِ الْاخْتِلَافِ فِي زَمَانِنَا أَنْ يَكُونَ مَبْنِيّاً عَلَى اخْتِلَافِهِمْ، ....

قوله: (والظاهر أنه لم يكن بينهم فيه اختلاف): الضمير في «أنه» يعود إلى «الأمر».

والضمير في «بينهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الأمر».

وقوله: «الظاهر أنه لم يكن بينهم فيه اختلاف»، توكيد لقوله السابق: «ولم يثبت ذلك»، أي: لم يثبت اختلافهم في الأمر، حيث كانوا يحملون الأمر على ظاهر صيغته وهو الإيجاب.

قوله: (إذ لو كان لنقل كما نقل اختلافهم في الأحكام وأقوالهم في الحلال والحرام): أي: «لو كان بينهم اختلاف في الأمر لنُقل»، وهي جملة تعليلية لانتفاء الخلاف بين الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في صيغة الأمر.

والضميران في: «اختلافهم»، وفي «أقوالهم» يعودان إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمعنى المراد هنا: أنه لم يثبت اختلاف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في صيغة الأمر، بدليل أن ذلك لم يُنْقَلْ، إذ لو ثبت اختلافهم فيها لنُقِلَ إلينا كما نُقلت اختلافاتهم في مسائل الفروع من جهة الحل والحرمة، ولا يُعْقَلُ أن يكون الخلاف في صيغة الأمر موجوداً لديهم ولا يُنْقَلُ إلينا مع توافر الدواعي على نقله.

قوله: (وليس من ضرورة الاختلاف في زماننا أن يكون مبنياً على اختلافهم): الضمير في: «اختلافهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

كَمَا أَنَّهُمُ اخْتَلَفُوا فِي الْأُصُولِ وَفِي كَثِيرٍ مِنَ الْفُرُوعِ مَعَ عَدَمِ اخْتِلَافِ الصَّحَابَةِ فِيْهِ.

فَإِذَاً قَوْلُ الصَّحَابِيِّ: «أَمَرَ رَسُولُ اللهِ ﷺ، ....

والمقصود هنا: أن الاختلاف في المعنى المراد من صيغة الأمر إنما حدث في زماننا، ولا يعني ذلك بالضرورة أن يكون الخلاف الحادث في زماننا في صيغة الأمر مبنياً على اختلاف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فيها، إذ لا وجود لهذا الخلاف بينهم، فكيف يكون مبنياً عليه، أو ناشئاً عنه؟

قوله: (كما أنهم اختلفوا في الأصول وفي كثير من الفروع مع عدم اختلاف الصحابة فيه): الضمير في: «أنهم» يعود إلى «أهل زماننا».

والضمير في «فيه» يعود إلى لفظ: «كثير».

والمعنى المراد هنا: أن اختلاف أهل زماننا في مدلول صيغة الأمر هو نظير اختلافهم في كثير من مسائل الأصول والفروع الذي لم يحدث في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فكما أن اختلاف أهل زماننا في تلك الأصول والفروع لم يكن مبنياً على اختلاف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فيها لعدم وجود ذلك الخلاف في عصرهم، فكذلك هو الشأن في اختلافهم في صيغة الأمر ليس مبنياً على خلاف الصحابة الكرام رضي لله تعالى عنهم فيها، إذ لم يُنْقَلْ عنهم خلاف في ذلك.

قوله: (فإذاً): تفيد الاستنتاج من الكلام السابق الذي عرضه المؤلف رحمه الله تعالى فيما يتعلق بقول الصحابي: «أمر رسول الله ﷺ بكذا».

قوله: (قول الصحابي): أي الراوي عن النبي ﷺ ما حكاه عنه من كونه قد أمر بكذا.

قوله: (أمر رسول الله ﷺ): أي أمر عليه الصلاة والسلام أصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم الموجودين في عهده، والأمر لهم أمر لجميع الأمة إلى أن يرث الله تبارك وتعالى الأرض ومن عليها، إلا إذا طرأ عليه ما ينسخه زمن الوحي.

أَوْ نَهَى» لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْدَ سَمَاعِهِ مَا هُوَ أَمْرٌ حَقِيْقَةً.

الرُّتْبَةُ الرَّابِعَةُ: أَنْ يَقُولَ: ....

قوله: (أو نهى): معطوف بأو على قوله: «أمر رسول الله ﷺ».

والمعنى: «قول الصحابي: نهى رسول الله ﷺ عن كذا».

وهذا النهي أيضاً موجَّه إلى الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الموجودين في عهده عليه الصلاة والسلام، وهو نَهْيٌ لعموم الأمة إلى قيام الساعة ما لم يُنْسَخْ.

قوله: (لا يكون إلا بعد سماعه ما هو أمر حقيقة): «لا» نافية، واسم يكون هو القول.

والضمير في «سماعه» يعود إلى «الصحابي».

و«ما» في قوله: «ما هو» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد بالأمر الحقيقي هنا هو الأمر المقتضي للتكليف الذي لا تبرأ الذمة إلا بامتثاله.

والمعنى المقصود هنا: أنه إذا تقرر ما سبق من اتصاف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالفهم الصحيح لألفاظ الشارع، وأن احتمال الغلط في فهمهم بعيد غاية البعد، إذ الأصل في حالهم السلامة من ذلك ثبت أن ما ينسبه الصحابي إلى النبي ﷺ من أَمْرٍ هو أمر على الحقيقة، ولا يحتمل سواه.

وما تقرر في الأمر يتقرر مثله في النهي حين يقول الصحابي: «نهى رسول الله ﷺ عن كذا» فهو نَهْيٌ على الحقيقة، ولا يحتمل سواه، إذ يبعد في حق الصحابي أن يظن ما ليس بنهي نهياً.

قوله: (الرتبة الرابعة): أي من مراتب ألفاظ الرواية في نقل الأخبار عن النبي ﷺ.

قوله: (أن يقول): أي الصحابي الناقل عن النبي عليه الصلاة والسلام.

«أُمِرْنَا بِكَذَا»، أَوْ «نُهِيْنَا». فَيَتَطَرَّقَ إِلَيْهِ مِنَ الْاحْتِمَالَاتِ مَا مَضَى، وَاحْتِمَالٌ آخَرُ وَهُوَ: أَنْ يَكُونَ الآمِرُ غَيْرَ النَّبِيِّ ﷺ مِنَ الْأَئِمَّةِ وَالْعُلَمَاءِ.

قوله: (أُمرنا بكذا): بالبناء للمجهول من غير تصريح بالآمر.

قوله: (أو نُهينا): أي: أو أن يقول: «نُهينا عن كذا»، وهو معطوف بأو على قوله: «أُمرنا بكذا».

وصيغة «نُهينا» أيضاً بالبناء للمجهول من غير تصريح بالناهي.

قوله: (فيتطرق إليه من الاحتمالات ما مضى): الضمير في «إليه» يعود إلى: «قول الصحابي: أُمرنا بكذا، أو نُهينا عن كذا».

و«ما» في قوله: «ما مضى» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر تقديره: «فيتطرق إليه الاحتمالات الماضية».

والمقصود بما مضى من الاحتمال ما ورد في الرتبتين الثانية والثالثة، وهو احتمالان:

أحدهما: في السماع، إذ يحتمل أن يكون الصحابي في قوله: «أُمِرنا بكذا»، أو: «نُهينا عن كذا» أنه لم يسمع الأمر والنهي مباشرةً من النبي ﷺ، بل سمعهما ابتداءً من غيره.

وثانيهما: في الأمر والنهي، إذ يحتمل أن يكّون الصحابي في قوله: «أُمرنا بكذا»، أو: «نُهينا عن كذا»، قد ظن ما ليس بأمر أمراً، وما ليس بنهي نهياً.

قوله: (واحتمال آخر): لو قال: «واحتمال ثالث» لكان أدق.

قوله: (وهو أن يكون الآمر غير النبي ﷺ من الأئمة والعلماء): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الاحتمال الثالث».

والمراد بالآمر هنا هو مَنْ قصده الصحابي بقوله: «أُمرنا بكذا».

والمراد بالأئمة هنا خلفاء الأمة الذين هم أولو الأمر السلطوي.

والمراد بالعلماء هنا أولو الأمر التشريعي من المجتهدين والمفتين.

وَذَهَبَتْ طَائِفَةٌ إِلَى أَنَّهُ لَا يُحْتَجُّ بِهِ، لِهَذَا الْاحْتِمَالِ.

والمعنى المقصود: أن الصحابي حين يقول: «أُمرنا بكذا»، ولا يصرح بالآمر، فإنّ احتمال كون الآمر غير النبي ﷺ وارد لا بُعْدَ فيه، فلا يمتنع أن يكون الآمر أحد الخلفاء، أو أحد العلماء، إذ الخلفاء يملكون سلطة الأمر على الرعية، وكذلك العلماء فيما أفتوا به للناس.

قوله: (وذهبت طائفة إلى أنه لا يحتج به لهذا الاحتمال): المراد بالطائفة هنا بعض الحنفية رحمهم الله تعالى.

قال السرخسي رحمه الله تعالى: (واختلف العلماء في فَصْل من هذا الجنس، وهو أنّ الصحابي إذا قال: «أُمرنا بكذا»، أو «نُهينا عن كذا»، أو «السنة كذا»، فالمذهب عندنا أنه لا يُفهم من هذا المطلق الإخبار بأمر رسول الله عليه السلام. . .، وحجتنا في ذلك: أن الأمر والنهي يتحقق من غير رسول الله عليه السلام كما يتحقق منه، . . . ومع الاحتمال لا يثبت التعيين بغير دليل)(١).

والضميران في «أنه»، وفي «به» يعودان إلى قول الصحابي: «أُمرنا بكذا». والمراد بالاحتمال في قوله: «لهذا الاحتمال» هو كون الآمر غير النبي عليه الصلاة والسلام.

والمقصود هنا: أن بعض الحنفية رحمهم الله تعالى ذهب إلى أن قول الصحابي: «أُمرنا بكذا» لا يكون حجة إلا إذا صرح بأن الآمر هو النبي ﷺ.

وكذلك إذا قال الصحابي: «نُهينا عن كذا» لا يكون حجة إلا إذا صرح بأن الناهي هو النبي عليه الصلاة والسلام، إذ عدم التصريح بأن الآمر أو الناهي هو النبي ﷺ لا يمنع من احتمال أن يكون الآمر أو الناهي غيره.

وإذا كان الاحتمال في هذه الصيغة قائماً فإنه لا يحتج بها على أنها صادرة من النبي ﷺ.

---

(١) أصول السرخسي ١/ ٣٨٠ ـ ٣٨١.

وَذَهَبَ الْأَكْثَرُونَ إِلَى أَنَّهُ لَا يُحْمَلُ إِلَّا عَلَى أَمْرِ اللهِ وَأَمْرِ رَسُولِهِ، لِأَنَّهُ يُرِيْدُ بِهِ إِثْبَاتَ شَرْعٍ وَإِقَامَةَ حُجَّةٍ، فَلَا يُحْمَلُ عَلَى قَوْلِ مَنْ لَا يُحْتَجُّ بِقَوْلِهِ.

قوله: (وذهب الأكثرون إلى أنه لا يحمل إلا على أمر الله وأمر رسوله): المراد بالأكثرين هنا جمهور الأصوليين[1].

والضمير في «أنه» يعود إلى قول الصحابي: «أُمرنا بكذا».

والمراد هنا: أن جمهور الأصوليين ذهبوا إلى أن قول الصحابي: أُمرنا بكذا» لا يحتمل إلا أَمْرَ الله تبارك وتعالى وأمر رسوله ﷺ، فيكون قوله هذا حجة شرعية متبعة، لأنه منسوب إلى من تقوم الحجة بقوله.

قوله: (لأنه يريد به إثبات شرع وإقامة حجة فلا يحمل على قول من لا يحتج بقوله): هذا هو دليل الجمهور على أن قول الصحابي: «أُمرنا بكذا» حجة.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الصحابي».

والضمير في «به» يعود إلى قول الصحابي: «أُمرنا بكذا».

والمراد بإثبات الشرع هنا: إبلاغ أَمْر النبي ﷺ للأمة، إذ الشرع يثبت بثبوت أمره ونهيه عليه الصلاة والسلام.

والمراد بإقامة الحجة هنا: تعبيد الأمة بمقتضى ذلك الأمر المبلَّغ إليهم عن رسولهم ﷺ.

والضمير في «بقوله» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابي لم يقل: «أُمرنا بكذا»، أو: «نُهينا عن كذا» إلا وهو يستشعر تعبيد الأمة بمقتضى هذا الأمر أو النهي، وإقامة الحجة عليهم بإبلاغهم ذلك، وهو يعلم أن الشرع لا يثبت، والحجة لا تقوم على العباد إلا بما قضاه الله عزَّ وجلَّ وقضاه رسوله ﷺ من أوامر

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/ ٦٩، الإحكام ٢/ ٨٧، العدة ٣/ ٨٧٠، التمهيد ٣/ ١٧٩.

وَفِي مَعْنَاهُ قَوْلُهُ: «مِنَ السُّنَّةِ كَذَا»، وَ«السُّنَّةُ جَارِيَةٌ بِكَذَا»، فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ لَا يُرِيْدُ إِلَّا سُنَّةَ رَسُولِ اللهِ ﷺ دُونَ سُنَّةِ غَيْرِهِ مِمَّنْ لَا تَجِبُ طَاعَتُهُ.

ونواهٍ، ومع هذا الاستشعار ينقطع الاحتمال بأنه أراد بذلك غير النبي عليه الصلاة والسلام.

قوله: (وفي معناه): الضمير في «معناه» يعود إلى قول الصحابي: «أُمرنا بكذا»، أو: «نُهينا عن كذا».

قوله: (قوله): الضمير فيه يعود إلى «الصحابي».

قوله: (من السنة كذا): الكاف حرف تشبيه، و«ذا» اسم إشارة، والمراد بذلك مطلق الفعل.

قوله: (والسنة جارية بكذا): معطوف بالواو على قوله: «من السنة كذا».

ومعنى «السنة جارية»، أي: ماضية.

قوله: (فالظاهر أنه لا يريد إلا سنة رسول الله ﷺ): الضمير في «أنه» يعود إلى «الصحابي».

قوله: (دون سنة غيره ممن لا تجب طاعته): الضمير في «غيره» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «طاعته» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

والمعنى المراد هنا: أن الصحابي إذا قال: «من السنة كذا»، أو قال: «السنة جارية بكذا»، فإن لفظ: «السنة» لا ينصرف إلا إلى سنة النبي ﷺ، ولا ينصرف إلى سنة غيره، فذلك هو الظاهر من حال إطلاق الصحابة رضي الله تعالى عنهم للفظ السنة، لأنهم مؤتمنون على دين الله جل شأنه، فلا ينسبون إليه ما لم يكن من تشريع الشارع نفسه، لعلمهم بأن غير الشارع لا يملك سلطة التشريع للأمة.

وَلَا فَرْقَ بَيْنَ قَوْلِ الصَّحَابِيِّ ذَلِكَ فِي حَيَاةِ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ بَعْدَ مَوْتِهِ، وَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ وَالتَّابِعِيِّ فِي ذَلِكَ سَوَاءٌ، إِلَّا أَنَّ الْاحْتِمَالَ فِي قَوْلِ الصَّحَابِيِّ أَظْهَرُ.

وهذا الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هو مذهب جمهور الأصوليين، بخلاف بعض الحنفية فإنهم يرون أن قول الصحابي: «من السنة كذا» ليس نصاً في سنة رسول الله ﷺ، ويترجم ذلك السرخسي رحمه الله تعالى بقوله: (وقد ظهر من عادة الصحابة التقييد عند إرادة سنة رسول الله عليه السلام بالإضافة إليه. . .، فبهذا يتبين أنهم إذا أطلقوا هذا اللفظ فإنه لا يكون مرادهم الإضافة إلى رسول الله ﷺ نصاً)[1].

قوله: (ولا فرق بين قول الصحابي ذلك في حياة النبي ﷺ أو بعد موته): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى لفظ: «أُمرنا، ونُهينا»، ولفظ: «من السنة كذا، والسنة جارية بكذا».

والضمير في «موته» يعود إلى «النبي ﷺ».

والمعنى المراد هنا: أن الصحابي إذا قال: «أُمرنا بكذا»، أو: «نُهينا عن كذا»، أو قال: «من السنة كذا»، أو: «السنة جارية بكذا» فإنّ قوله حجة شرعية متبعة، لأن الصحابي لا يقصد بالآمر والناهي إلا الشارع، ولا يقصد بالسنة إلا سنة النبي ﷺ، ويستوي في الحجية قوله ذلك في عهد النبي ﷺ وعهد ما بعده، إذ الآمر والناهي واحد، والسنة واحدة لا يختلف الحال فيها باختلاف العصر.

قوله: (وقول الصحابي والتابعي في ذلك سواء): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الاحتمالات السابقة»، فسواء قال الصحابي: «أُمرنا، ونُهينا»، و«من السنة كذا، والسنة جارية بكذا»، أو قال ذلك التابعي، فإنّ قول التابعي يتطرق إليه الاحتمال مثلما يتطرق إلى قول الصحابي.

قوله: (إلا أن الاحتمال في قول الصحابي أظهر): ليس المراد بالأظهرية

---

(١) أصول السرخسي ١/ ٣٨١.

الرُّتْبَةُ الْخَامِسَةُ: أَنْ يَقُولَ: «كُنَّا نَفْعَلُ»، أَوْ: «كَانُوا يَفْعَلُونَ». فَمَتَى أُضِيْفَ ذَلِكَ إِلَى زَمَنِ رَسُولِ اللهِ ﷺ فَهُوَ دَلِيْلٌ عَلَى جَوَازِهِ،

هنا أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم أولى بتلك الاحتمالات من التابعين رحمهم الله تعالى، بل إن التابعين أولى بتلك الاحتمالات، لكونهم أبعد عن عصر التشريع من الصحابة، ولأنه قد عُرف عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم من تحرزهم في أن ينسبوا إلى النبي ﷺ إلا ما سمعوه منه مباشرةً أكثر مما عُرف عن غيرهم، ولكنّ المقصود هنا هو ظهور احتمال الحجية، فاحتمال الحجية في قول الصحابي أظهر منها في قول التابعي، وهذا ما فسره الطوفي رحمه الله تعالى بقوله: (قول الراوي: «من السنة» سواء كان تابعياً أو صحابياً في حياة الرسول ﷺ وبعد موته سواءٌ في أنه حجة، لأن كلّاً منهما أضاف السنة إلى من تقوم الحجة بإضافتها إليه وهو الرسول ﷺ، لكنّ الحجة في قول الصحابي أظهر منها في قول التابعي لعدم الواسطة، وكونه شَاهَدَ ما لم يشاهد، وكونه عَدْلاً بالنص، بخلاف التابعين في ذلك كله)(١).

قوله: (الرتبة الخامسة): أي من مراتب ألفاظ الرواية في نقل الأخبار عن النبي ﷺ.

قوله: (أن يقول): أي الصحابي الناقل للرواية.

قوله: (كنا نفعل): حكاية منه لأي فعل كان يفعله الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (أو «كانوا يفعلون»): معطوف بأو على قوله: «كنا نفعل»، والمراد بهم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (فمتى أضيف ذلك إلى زمن رسول الله ﷺ فهو دليل على جوازه): الفعل: «أُضيف» مبني للمجهول، والمضيف هو الصحابي الحاكي لذلك الفعل.

---

(١) شرح مختصر الروضة ٢/١٩٦.

لِأَنَّ ذِكْرَهُ ذَلِكَ فِي مَعْرِضِ الْحُجَّةِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ أَرَادَ مَا عَلِمَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَسَكَتَ عَنْهُ لِيَكُونَ دَلِيْلاً.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى قول الصحابي: «كنا نفعل»، أو: «كانوا يفعلون».

والمراد بزمن رسول الله ﷺ هو عصره الذي عاش فيه.

والضمير المنفصل «فهو» يعود إلى «القول بكنا نفعل، أو كانوا يفعلون المضاف إلى زمان الرسول ﷺ».

والضمير في «جوازه» يعود إلى «الفعل المحكي».

قوله: (لأن ذكره ذلك): الضمير في «ذكره» يعود إلى «الصحابي».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الفعل المحكي».

قوله: (في معرض الحجة): أي أن الصحابي ذكر ذلك الفعل على سبيل إقامة الحجة به على العباد، وليس لمجرد النقل فحسب.

قوله: (يدل على أنه أراد ما علمه النبي ﷺ فسكت عنه ليكون دليلاً): الضمير في «أنه» يعود إلى «الصحابي».

و«ما» في قوله: «ما علمه» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المعلوم للنبي ﷺ».

والضمير في «علمه» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن الفعل المحكي.

والضمير في «عنه» يعود إلى «الفعل».

واسم «يكون» في قوله: «ليكون دليلاً» مضمر، تقديره: «السكوت»، أي: «ليكون سكوت النبي ﷺ عن ذلك الفعل دليلاً».

والمراد ليكون دليلاً على مشروعية ذلك الفعل وجوازه عن طريق إقراره عليه الصلاة والسلام له المفهوم من السكوت، لأن النبي ﷺ لا يسكت عن باطل من غير إنكار.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل على أن الفعل إذا

مِثْلُ قَوْلِ ابْنِ عُمَرَ: «كُنَّا نُفَاضِلُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ ﷺ فَنَقُولُ: أَبُو بَكْرٍ، ثُمَّ عُمَرُ، ثُمَّ عُثْمَانُ، فَيَبْلُغُ ذَلِكَ رَسُولَ اللهِ ﷺ فَلَا يُنْكِرُهُ»، وَقَالَ: «كُنَّا نُخَابِرُ أَرْبَعِينَ سَنَةً»، ....

أضيف إلى زمن النبي ﷺ كانت الإضافة دليل جواز الفعل.

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابي إذا نقل لنا حكاية فِعْلٍ من أفعال الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وأضاف ذلك الفعل إلى زمن النبي عليه الصلاة والسلام كانت تلك الحكاية المضافة إلى زمن النبوة دليلاً على جواز ذلك الفعل المحكي، لأننا نقطع بأن النبي ﷺ قد اطلع عليه، أو أُحيط به علماً عن طريق الوحي، أو بخبر مخبر من الصحابة، فسكت عن إنكاره على فاعله، فنأخذ من هذا السكوت النبوي دليلاً على إقراره عليه الصلاة والسلام لذلك الفعل، ومن هذا الإقرار نتيقن جوازه ومشروعية الإتيان به من غير حرج شرعي.

قوله: (**مثل قول ابن عمر: «كنا نفاضل على عهد رسول الله ﷺ فنقول: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، فيبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلا ينكره»**): مثال توضيحي للفعل المحكي عن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، المضاف إلى عهد النبي عليه الصلاة والسلام.

وقوله: «كنا»، أي: معاشر الصحابة.

والمقصود بالمفاضلة هنا: التفضيل بين الخلفاء الراشدين رضي الله تعالى عنهم أجمعين، فأفضلهم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، وهذا هو الذي عليه معتقد أهل السنة والجماعة.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فيبلغ ذلك» يعود إلى «التفضيل المذكور».

والضمير في: «فلا ينكره» يعود إلى «التفضيل» أيضاً، وعدم المنكر هو النبي عليه الصلاة والسلام.

قوله: (**وقال: «كنا نخابر أربعين سنة»**): القائل هو ابن عمر رضي الله

وَقَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: «كَانُوا لَا يَقْطَعُونَ فِي الشَّيْءِ التَّافِهِ».

تعالى عنهما. و«المخابرة» هي المزارعة على نصيب معيَّن كالثلث، والربع، ونحوهما كما ذكر ذلك الفقهاء(١).

وهذا مثال ثانٍ توضيحي للفعل المحكي عن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، المضاف إلى عهد النبي عليه الصلاة والسلام، لأن رواية ابن عمر رضي الله تعالى عنهما المذكورة فيها التصريح بالإضافة إلى عهده عليه الصلاة السلام، فقد أخرج الإمام البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه من رواية نافع عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه قال لرافع بن خديج رضي الله تعالى عنه: (علمتَ أنَّا كنا نُكري مزارعنا على عهد رسول الله ﷺ بما على الأربعاء وبشيء من التِّبْن)(٢).

ومن رواية ابن شهاب عن سالم عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: (كنتُ أعلم في عهد رسول الله ﷺ أنّ الأرض تُكْرَى)(٣).

قوله: (وقالت عائشة رضي الله عنها: «كانوا لا يقطعون في الشيء التافه»): قولها: «كانوا» تريد بهم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والمراد بالقطع هنا: قَطْعُ اليد من أجل السرقة.

والمراد بالشيء التافه: هو الحقير اليسير الذي لم يبلغ النصاب المؤهِّل للقطع.

وهذا أيضاً مثال توضيحي ثالث للفعل المحكي عن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، المضاف إلى عهد النبي عليه الصلاة والسلام، فإنّ هذه الرواية فيها التصريح بالإضافة إلى عهده ﷺ، حيث وردت في مصنف ابن أبي شيبة رحمه الله تعالى بلفظ: (لم تكن يد السارق تقطع على عهد

---

(١) انظر: المحرر في الفقه ١/ ٣٥٥.

(٢)(٣) أخرجهما الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: «الحرث والمزارعة»، باب: «ما كان أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في الزراعة والثمرة» ٣/ ٧٢.

فَإِنْ قَالَ الصَّحَابِيُّ: «كَانُوا يَفْعَلُونَ»، فَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: يَكُونُ نَقْلاً لِلْإِجْمَاعِ لِتَنَاوُلِ اللَّفْظِ إِيَّاهُ، وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ: لَا يَدُلُّ ذَلِكَ عَلَى فِعْلِ الْجَمِيعِ مَا لَمْ يُصَرِّحْ بِنَقْلِهِ عَنْ أَهْلِ الْإِجْمَاعِ.

رسول الله ﷺ في الشيء التافه)[١].

قوله: (فإن قال الصحابي: «كانوا يفعلون»): أي ولم يصرح بالإضافة إلى عهد النبي عليه الصلاة والسلام.

قوله: (فقال أبو الخطاب: يكون نقلاً للإجماع لتناول اللفظ إياه): قول أبي الخطاب هذا ذكره رحمه الله تعالى في كتابه التمهيد، ونصه: (فإنْ قال الصحابي: «كانوا يفعلون» حُمِلَ ذلك على جماعتهم، كقول عائشة رضي الله عنها: «كانوا لا يقطعون اليد في الشيء التافه»، خلافاً لمن أنكر أن يكون ذلك إجماعاً)[٢].

ومعنى كونه نقلاً للإجماع: أي أنّ حكاية الصحابي لفعل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم محمولة على أنه أراد بذلك إجماعهم على جواز هذا الفعل، والدليل على ذلك أنه لم ينقله لمجرد النقل فحسب، بل نقله ليحصل الاحتجاج به، والاحتجاج فرع ثبوت الدليل، فيكون الدليل على ذلك هو الإجماع، وهذا إذا لم يَنْقُل عن أحدهم خلافاً في عدم جواز ذلك الفعل.

قوله: (لتناول اللفظ إياه): المراد باللفظ هنا هو قوله: «كانوا يفعلون»، فصيغة هذا اللفظ صيغة المجموع، مما يدل على أن ذلك الفعل كان متعارفاً عليه بينهم من غير نكير.

والضمير: «إياه» يعود إلى «الإجماع».

قوله: (وقال بعض أصحاب الشافعي: لا يدل ذلك على فعل الجميع ما لم يصرح بنقله عن أهل الإجماع): معطوف بالواو على قوله: «فقال أبو الخطاب».

---

(١) انظر: مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الحدود، باب «من قال: لا تقطع اليد في أقل من عشرة دراهم» ٩/ ٤٧٦.

(٢) التمهيد ٣/ ١٨٤.

وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: وَإِذَا قَالَ الصَّحَابِيُّ: «هَذَا الْخَبَرُ مَنْسُوخٌ» وَجَبَ قَبُولُ قَوْلِهِ، وَلَوْ فَسَّرَهُ بِتَفْسِيرٍ وَجَبَ الرُّجُوعُ إِلَى تَفْسِيرِهِ.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى قول الصحابي: «كانوا يفعلون».

والمراد بالمصرِّح في قوله: «ما لم يصرح» هو الصحابي الحاكي للفعل.

والضمير في «نقله» يعود إلى «الفعل».

والمراد بأهل الإجماع هم أهل الحل والعقد من العلماء المجتهدين من هذه الأمة.

والمعنى المراد هنا: أن حكاية الصحابي للفعل بلفظ يُشعر بحصوله من الجميع لا تكفي في إثبات دعوى الإجماع، بل لا بد من تصريح الراوي بأن الصحابة مجمعون على هذا الفعل، كأن يقول: «كانوا يفعلون كذا، وقد انعقد إجماعهم على جوازه».

قوله: (وقال أبو الخطاب: وإذا قال الصحابي: «هذا الخبر منسوخ» وجب قبول قوله، ولو فسره بتفسير وجب الرجوع إلى تفسيره): هذا القول ذكره أبو الخطاب رحمه الله تعالى في كتابه «التمهيد» في موضعين منفصلين، قال في الموضع الأول: (إذا قال الصحابي: «هذا الخبر منسوخ»، وكان يتضمن حكماً قُبل قوله في ذلك)(١).

وقال في الموضع الثاني: (تفسير الصحابي الراوي للخبر إذا كان مجملاً أولى من غيره، . . . والوجه في ذلك: أنهم حضروا التنزيل، وعرفوا التأويل، وهم أعرف بمراد الرسول، لكونهم معه وبحضرته، فيجب الرجوع إلى تفسيرهم)(٢).

والضمير في «قوله» يعود إلى «الصحابي».

والضمير في «فَسَّرَهُ» يعود إلى «الخبر»، والمفسِّر هو الصحابي، أي: إذا فسَّر الصحابي الخبر الذي رواه.

---

(١) التمهيد ٣/ ١٨٩.
(٢) التمهيد ٣/ ١٩٠ ـ ١٩٢.

....

والضمير في «تفسيره» يعود إلى «الصحابي».

والمعنى المراد هنا: أن الصحابي إذا أفاد بنسخ خبر بعينه وجب قبول ما أفاد به من ثبوت النسخ لذلك الخبر، لأن العدالة التي هي الأصل في الصحابة جميعاً تقتضي ألا يقول بالنسخ إلا عن علم يقيني بوجود الناسخ.

وكذلك إذا فسَّر الصحابي خبره الذي رواه وجب الرجوع إلى تفسيره، لأنه أعلم بما روى من غيره، فيكون تفسيره لما رواه تفسير خبرة ودراية وإحاطة.

ولعل سائلاً يسأل فيقول: ما الرابط بين إفادة الصحابي بنسخ الخبر، وقبول تفسيره للخبر الذي رواه، وبين حكايته لأفعال الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بقوله: «كنا نفعل»، أو: «كانوا يفعلون»؟.

وللجواب عن هذا التساؤل يقال: إن الرابط بين ذلك هو: أن الصحابي إذا أخبر بثبوت النسخ فإنه يريد بذلك نَقْلَ تشريع لإقامة الحجة به على الأمة بالعدول عن مقتضى المنسوخ إلى مقتضى الناسخ، ولذلك وجب قبول قوله فيه.

وكذلك إذا ذكر تفسيراً لما رواه من خبر، فإنه يريد بذلك أن يبيِّن حقيقته للأمة، ليضعها على محز واحد حتى لا تتشعب بها الآراء في فهم معناه وإدراك مغزاه، طبقاً لما فهمه من مقصود قائله وهو النبي عليه الصلاة والسلام، ولذلك أيضاً وجب قبول تفسيره، لأنه أعلم بما روى من غيره.

وإذا كان قبول خبره في النسخ واجباً على الأمة، وكذلك قبول تفسيره لما رواه واجباً عليها، لأنه لم يقل ذلك برأيه وإنما هو ناقل لشرعٍ يريد إبلاغه للأمة، فوجب الاحتجاج بقوله فيهما، أي في النسخ والتفسير، فكذلك يجب الاحتجاج بالفعل الذي حكاه بقوله: «كنا نفعل»، أو «كانوا يفعلون»، لأنه إما أن يكون ذلك الفعل الذي حكاه قد قام دليل حجيته من

....

السنة بإقرار النبي عليه الصلاة والسلام له، وإما أن يكون دليل حجيته هو إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على مشروعية العمل به، وكلٌّ من الإقرار والإجماع دليل شرعي يجب الاحتجاج بمقتضى ما دل عليه.

(فصل)

وَحَدُّ الْخَبَرِ هُوَ: الَّذِي يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ التَّصْدِيْقُ، أَوِ التَّكْذِيْبُ. وَهُوَ قِسْمَانِ: تَوَاتُرٌ، وَآحَادٌ.

قوله: (وحدّ الخبر هو الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب): هذا هو تعريف الخبر في الاصطلاح[(١)].

والمراد بالتطرق هنا هو «الدخول»، أي: ما يدخله التصديق، أو التكذيب.

وهذا التعريف لا يصدق على أخبار الله تبارك وتعالى، وعلى ما صح من أخبار رسول الله ﷺ إلا باعتبار الجزئية الأولى منه فقط، وهي قوله: «التصديق»، لأن جميع أخبار الله عزَّ وجلَّ، وما صح من أخبار النبي ﷺ صدق لا يحتمل الكذب.

وأما الخبر في اللغة فيطلق على «النَّبأ»، وعلى «واحد الأخبار»[(٢)].

وقد يكون الخبر مشتقاً من «الْخَبَار» وهي الأرض الرخوة، لأن الخبر يثير الفائدة، كما أن الأرض الخبار تثير الغبار إذا قرعها الحافر ونحوه[(٣)].

قوله: (وهو): الضمير المنفصل يعود إلى «الخبر».

قوله: (قسمان: تواتر وآحاد): هذا هو تقسيم الخبر عند جمهور الأصوليين[(٤)].

---

(١) انظر: كشف الأسرار ٢/ ٦٥٤، بذل النظر ص٣٦٨، تيسير التحرير ٣/ ٢٤، منتهى الوصول والأمل ص٦٥، الفروق ١/ ١٨، الوصول إلى الأصول ٢/ ١٣٥، شرح المنهاج ٢/ ٥٢١، المعتمد ٢/ ٧٤، العدة ٣/ ٨٣٩، التمهيد ٣/ ٩، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٨٩، إرشاد الفحول ص٤٤.

(٢) انظر: القاموس المحيط ٢/ ١٧، لسان العرب ٤/ ٢٢٦، ٢٢٨.

(٣) انظر: إرشاد الفحول ص٤٢.

(٤) انظر: تقريب الوصول ص١١٩، اللمع في أصول الفقه ص٧١، قرة العين في شرح ورقات إمام الحرمين ص٦٨، منتهى الوصول والأمل ص٦٧.

فَالْمُتَوَاتِرُ يُفِيْدُ الْعِلْمَ، ....

وأما الخبر عند الحنفية فهو ثلاثة أقسام: متواتر، ومشهور، وآحاد. ويعرِّفون المشهور بأنه: ما كان آحاد الأصل، متواتراً في القرن الثاني والثالث(١).

ومنتهى الشهرة عندهم القرن الثاني أو الثالث إلى حد ينقله ثقات لا يُتَوَهَّمُ تواطؤهم على الكذب، ولا عبرة عندهم بالشهرة بعد هذين القرنين(٢).

وجعل الجصَّاص رحمه الله تعالى المشهور قسماً من المتواتر، ووافقه على ذلك جماعة من الحنفية، وأما جمهورهم فجعلوه قسيماً للمتواتر لا قسماً منه(٣).

والآحاد عندهم ما ليس أحدهما، أي: ما عدا المتواتر، والمشهور(٤).

والفرق عندهم بين المتواتر والمشهور: أن المتواتر يوجب العلم القطعي، ويكون رَدُّهُ كفراً، والمشهور يوجب علم الطمأنينة، ويكون رده بدعة(٥).

قوله: (فالمتواتر يفيد العلم): «المتواتر» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «فالخبر المتواتر».

والخبر المتواتر يفيد العلم بنفسه من غير ضميمة شيء آخر من قرينة ونحوها.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٩١، تيسير التحرير ٣/ ٣٧، مسلم الثبوت ٢/ ١١١.
(٢) انظر: أصول الشاشي ص٢٧٢، تيسير التحرير ٣/ ٣٧.
(٣) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٩١، تيسير التحرير ٣/ ٣٣، مسلم الثبوت وشرحه ٢/ ١١١، جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية البناني ٢/ ١٢٩، شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٤٥.
(٤) انظر: تيسير التحرير ٣/ ٣٧.
(٥) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٩٢، أصول الشاشي ص٢٧٢.

وَيَجِبُ تَصْدِيْقُهُ وَإِنْ لَمْ يَدُلَّ عَلَيْهِ دَلِيْلٌ آخَرُ.

وَلَيْسَ فِي الْأَخْبَارِ مَا يُعْلَمُ صِدْقُهُ بِمُجَرَّدِهِ إِلَّا الْمُتَوَاتِرَ، وَمَا عَدَاهُ إِنَّمَا يُعْلَمُ صِدْقُهُ بِدَلِيْلٍ آخَرَ يَدُلُّ عَلَيْهِ سِوَى نَفْسِ الْخَبَرِ، ....

قوله: (ويجب تصديقه): الضمير في «تصديقه» يعود إلى «المتواتر».

وإنما يجب تصديق الخبر المتواتر لأنه يفيد القطع واليقين، إذ لا مجال للشك فيه.

قوله: (وإن لم يدل عليه دليل آخر): الضمير في «عليه» يعود إلى «المتواتر».

والمراد بالدليل الآخر هنا هو ما سوى المتواتر كالقرائن والضمائم.

والمعنى: أن المتواتر لا يفتقر في إفادته العلم إلى شيء خارج عن ذاته من دليل آخر أو قرينة، بل هو مستغنٍ بنفسه في تلك الإفادة.

قوله: (وليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرده إلا المتواتر): «ما» في قوله: «ما يعلم» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «وليس في الأخبار معلوم الصدق بمجرده إلا المتواتر».

والضميران في «صدقه»، وفي «بمجرده» يعودان إلى «ما» المعبَّر بها عن الخبر، إذ التقدير: «وليس في الأخبار خبر يُعْلَمُ صدقه بمجرده إلا المتواتر».

قوله: (وما عداه إنما يعلم صدقه بدليل آخر يدل عليه سوى نفس الخبر): الضمير في: «ما عداه» يعود إلى «المتواتر».

والضمير في «صدقه» يعود إلى «ما عدا المتواتر».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الصدق».

والمراد من «سوى نفس الخبر» ما يحصل بضميمته إلى الخبر شعور

خِلَافاً لِلسُّمَنِيَّةِ فَإِنَّهُمْ حَصَرُوا الْعِلْمَ فِي الْحَوَاسِّ.

وَهُوَ بَاطِلٌ، ....

بالطمأنينة إليه، وهو الدلائل والقرائن الخارجة عن ذات الخبر، كما هو الشأن في خبر الواحد فإنه يتقوّى بالقرائن المحتفة به.

قوله: (خلافاً للسمنية): «خلافاً» مصدر منصوب بعامل محذوف، تقديره: «إنما قررنا بأن المتواتر يفيد العلم بنفسه، ويجب تصديقه وإن لم يدل عليه دليل آخر خلافاً للسمنية».

و«السمنية» طائفة من أهل الهند، وُجدت قبل الإسلام، قالوا بقدم العالم، وبإبطال النظر والاستدلال، وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس، وأنكر أكثرهم البعث بعد الموت، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة، كنقل روح الإنسان إلى الكلب، وروح الكلب إلى الإنسان(١).

قوله: (فإنهم حصروا العلم في الحواس): الضمير في «فإنهم» يعود إلى «السمنية».

والمراد بحصرهم العلم في الحواس: أنهم جعلوا مدارك اليقين محصورة في الحواس الخمس فقط، وهي: حاسة البصر، وحاسة السمع، وحاسة اللمس، وحاسة الشم، وحاسة التذوق، فما كان مُدركاً بواحدة من هذه الحواس كان علماً يقينياً، وما خرج عن هذه الحواس كلها فليس بعلم، بل هو ضرب من ضروب الوهم والتخيُّلات.

وعليه فإن المتواتر عند هؤلاء السمنية لا يفيد العلم ولا التصديق بنفسه، بل لا بد من أن يكون محسوساً بأية واحدة من تلك الحواس الخمس.

قوله: (وهو باطل): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «حَصْر السمنية

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق ص٢٧٠.

فَإِنَّا نَعْلَمُ كَوْنَ الاثْنَيْنِ أَكْثَرَ مِنَ الْوَاحِدِ، وَاسْتِحَالَةَ اجْتِمَاعِ الضِّدَّيْنِ، بَلْ حَصْرُهُمُ الْعِلْمَ فِي الْحَوَاسِّ عَلَى زَعْمِهِمْ مَعْلُومٌ لَهُمْ، وَلَيْسَ مُدْرَكاً بِالْحَوَاسِّ.

العلم في الحواس»، فهذا الحصر حصر باطل لا يصح، والواقع يكذبه ولا يصدقه.

وهذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما ذهب إليه السمنية من إنكارهم أن يكون المتواتر مفيداً العلم بنفسه من غير وساطة.

قوله: (فإنا نعلم كون الاثنين أكثر من الواحد): أي نعلم ذلك علماً يقينياً، ولم نستفد هذا العلم اليقيني من أية حاسة من الحواس الخمس، بل استفدناه بدليل العقل، ولو كان العلم اليقيني موقوفاً على الحواس الخمس فقط لما حصل لنا ذلك اليقين بالعقل وهو خارج عنها.

قوله: (واستحالة اجتماع الضدين): أي «ونعلم استحالة اجتماع الضدين»، وهو معطوف بالواو على قوله: «فإنا نعلم كون الاثنين أكثر من الواحد».

والعلم باستحالة اجتماع الضدين علم يقيني لم يُسْتَفَدْ بواحدة من الحواس الخمس، بل استفيد بدليل العقل، وهو خارج عن دائرة الحواس الخمس مما يدل على بطلان حصر العلم فيها.

قوله: (بل حصرهم العلم في الحواس على زعمهم معلوم لهم وليس مدركاً بالحواس): الضمائر في «حصرهم»، وفي «زعمهم»، وفي «لهم» تعود كلها إلى «السمنية».

والمعنى المراد هنا: أن حَصْرَ السمنية العلم في الحواس الخمس فقط هو أمر معلوم لهم، وهذا الأمر المعلوم لهم لم يدركوه بالحواس، إذ الحصر ليس طريقه الحس، بل طريقه العقل، وهذا يدل على فساد عقولهم، إذ أوصلتهم إلى حَصْرٍ لم ينهض الواقع على صحته وسلامته، بل على زيفه وبطلانه.

ثُمَّ لَا يَسْتَرِيْبُ عَاقِلٌ فِي أَنَّ فِي الدُّنْيَا بَلْدَةً تُسَمَّى «بَغْدَادَ»، وَبَلْدَةً تُسَمَّى «مَكَّةَ»، وَلَا نَشُكُّ فِي وجُودِ الْأَنْبِيَاءِ، بَلْ فِي وُجُودِ الْأَئِمَّةِ الْأَرْبَعَةِ، وَنَحْوِ ذَلِكَ.

قوله: (ثم لا يستريب عاقل في أن في الدنيا بلدة تسمى بغداد، وبلدة تسمى مكة): الفعل «يستريب» مشتق من «الريبة»، وهي: «الشك».

والمعنى: لا يشك أحد من العقلاء في وجود بلدين في الدنيا أحدهما يسمى مكة، والآخر يسمى بغداد، وعدم الشك في هذين البلدين ناشئ من اليقين الجازم بوجودهما، وذلك اليقين الجازم ليس مدركاً بالحواس، إذ إن كثيراً من الناس لم ير بغداد أو مكة بالعين المجردة، ولم يسمع لهما صوتاً في أذنيه، ولم يجسُّهما بيديه، ولم يتذوقهما بلسانه، ولم يشمَّ رائحتهما بأنفه، ومع ذلك فإنّ اليقين لا يغادر قلبه بوجود هذين البلدين في الدنيا، وليس ذلك إلا لأنه استفاد العلم بوجودهما بالتواتر لا بالحواس.

قوله: (ولا نشك في وجود الأنبياء، بل في وجود الأئمة الأربعة، ونحو ذلك): معطوف بالواو على قوله: «ثم لا يستريب عاقل في أن في الدنيا بلدة تسمى بغداد وبلدة تسمى مكة».

والمعنى المراد هنا: أننا لم نر الأنبياء جميعاً عليهم الصلاة والسلام، ومع ذلك فإنَّا لا نشك في أنهم قد وُجدوا في الدنيا، بل لدينا يقين جازم لا يخالطه أدنى شك بأن الله تبارك وتعالى أوجدهم في الدنيا، وبعثهم إلى أممهم مبشرين ومنذرين، وذلك العلم اليقيني القاطع لم نستند فيه إلى الحس، بل هو حاصل لنا بطريق التواتر.

وكذلك لا نشك في وجود الأئمة الأربعة، وهم: أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، رحمهم الله تعالى جميعاً، وليس مستندنا في اليقين بأنهم وُجدوا في الدنيا هو الحس لأننا لم نرهم ولم نجتمع بهم، وإنما مستندنا في ذلك ما تواترت به الأخبار عن وجودهم في أحد عصور الناس.

فَإِنْ قِيْلَ: لَوْ كَانَ مَعْلُوماً ضَرُورَةً لَمَا خَالَفْنَاكُمْ. قُلْنَا: إِنَّمَا يُخَالِفُ فِي هَذَا مُعَانِدٌ، يُخَالِفُ بِلِسَانِهِ مَعَ مَعْرِفَتِهِ فَسَادَ قَوْلِهِ، ....

وإذا ثبت أن العلم اليقيني يحصل بالتواتر، ثبت أن المتواتر يفيد العلم بنفسه، وأنه لا يفتقر في تصديقه إلى الاستناد لشيء آخر، وبذلك يبطل ما ادعته السمنية من حصر العلم في الحواس فقط.

قوله: (فإن قيل): القائل هنا هم «السمنية»، قالوا ذلك اعتراضاً على كون «المتواتر» يفيد بنفسه العلم اليقيني.

قوله: (لو كان معلوماً ضرورة لما خالفناكم): اسم «كان» مضمر، تقديره: «التواتر»، أي: «لو كان التواتر معلوماً».

والمقصود بالضرورة هنا الاضطرار النفسي إلى تصديق ما ثبت بالتواتر.

والمعنى المراد هنا: أن الضرورة معناها: أن يجد الإنسان نفسه مضطراً رغم أنفه إلى الانسياق خلف الشيء من غير تردُّد، ولو كان التواتر يفيد العلم الضروري حسب زعمكم لوجدنا أنفسنا مضطرين إلى تصديق ما ثبت به، ولما حصل الخلاف بيننا وبينكم فيه، وحيث خالفناكم فيما زعمتموه دل ذلك على أن التواتر لا يفيد العلم بنفسه.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن ذلك الاعتراض.

قوله: (إنما يخالف في هذا معاند يخالف بلسانه مع معرفته فساد قوله): اسم الإشارة: «هذا» يعود إلى «إفادة التواتر العلم الضروري».

والمراد بالمعاند هنا المكابر لشهوة في نفسه.

والضمائر في «بلسانه»، وفي «معرفته»، وفي «قوله» تعود كلها إلى «المعاند».

والمعنى المراد هنا: أنه لا يخالف في إفادة المتواتر العلم اليقيني إلا مكابر يعرف الحق بقلبه وينكره بلسانه، اتباعاً للهوى، وانسياقاً للشهوة.

أَوْ مَنْ فِي عَقْلِهِ خَبْطٌ، وَلَا يَصْدُرُ إِنْكَارُ هَذَا مِنْ عَدَدٍ كَثِيرٍ يَسْتَحِيلُ عِنَادُهُمْ. ثُمَّ لَوْ تَرَكْنَا مَا عَلِمْنَاهُ لِمُخَالَفَتِكُمْ لَزِمَنَا تَرْكُ الْمَحْسُوسَاتِ لِمُخَالَفَةِ السُّوفْسُطَائِيَّةِ.

قوله: (أو من في عقله خبط): أي «أو يخالف في هذا من في عقله خبط»، وهو معطوف بأو على قوله: «إنما يخالف في هذا معاند».

والضمير في «عقله» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

و«الخَبْطُ» في اللغة هو: «السَّيْرُ على غير هُدَى»، و«الخُبَاطُ» داء كالجنون، ومنه قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

أي: يصرعه ويلعب به[1].

والمراد هنا: أنه لا يخالف في إفادة المتواتر العلم اليقيني إلا فاسد العقل الذي يتخبط في الأمور من غير دراية ولا بصيرة.

قوله: (ولا يصدر إنكار هذا من عدد كثير يستحيل عنادهم): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إفادة المتواتر العلم اليقيني».

والضمير في «عنادهم» يعود إلى «العدد الكثير».

والمعنى المراد هنا: أن إنكار إفادة التواتر العلم اليقيني لا يصدر من عدد كثير يستحيل تواطؤهم على العناد والمكابرة، بل إن هذا العدد الكثير من العقلاء يدركون إفادة التواتر العلم الضروري، وإنما ذلك الإنكار حاصل من عدد قليل جداً هو إلى الشذوذ أقرب منه إلى الشهرة والاستفاضة، فلا يُعْتَدُّ بمخالفته، لأنها مكابرة لا رصيد لها من الواقع، ومعاندة لا نصيب لها من الحقيقة.

قوله: (ثم لو تركنا ما علمناه لمخالفتكم لزمنا ترك المحسوسات لمخالفة السوفسطائية): «ما» في قوله: «ما علمناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «علمناه» عائد جملة الصلة.

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٢٨٢.

....

وضمير الخطاب في «لمخالفتكم» يعود إلى «السمنية».

والمراد بالمحسوسات هنا الأشياء المدركة بالحس.

و«السوفسطائية» هي: فرقة تُنْسَبُ إلى رجل يقال له: «سوفسطا»، أنكرت الحقائق، فلم تثبت حقيقة، ولا علماً بحقيقة، والحق عندهم ليس له ضوابط يُعْرَف بها، وإنما هو في كل شيء بحسب ما اعتقده المعتقد.

و«السفسطة» كلمة يونانية، معناها: «الحكمة المموَّهة»، فهذه الفرقة تقوم على التمويه والتخيلات الفاسدة(١).

فالسوفسطائيون هؤلاء ينكرون المحسوسات، لأن الحقائق عندهم تابعة للإدراكات، أي: أن الشيء لا يكون حلواً لذاته ولا مُراً لذاته، وإنما يكون كذلك تبعاً لإدراك الذائق نفسه، فمن شرب العسل في حال المرض ووجد مرارته في مذاقه كان العسل حينئذٍ مراً، ومن شربه في حال الصحة فوجد حلاوته في مذاقه كان العسل حينئذٍ حلواً، فالعسل ليس حلواً ولا مراً لذاته، بل بحسب إدراك شاربه.

والمعنى المراد هنا: أنّ خلافكم لنا معشر السمنية في إفادة التواتر العلم اليقيني لا يقتضي نَفْيَ تلك الحقيقة عن التواتر، وهي كونه مفيداً للعلم، كما أن خلاف السوفسطائية لكم في المحسوسات لا يقتضي إخراج تلك المحسوسات من كونها طريقاً لإدراك المدركات، فإنْ ألزمتمونا بترك ما علمناه من كون التواتر يفيد العلم اليقيني بناءً على خلافكم لنا فيه، ألزمناكم نحن بترك ما علمتموه من أنه لا يثبت شيء إلا بمحسوس بناءً على مخالفة السوفسطائية لكم في هذا، وجوابكم عن السوفسطائية عما أنكروه من المحسوسات، هو جوابنا لكم عما أنكرتموه من إفادة التواتر العلم اليقيني.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/ ١٣٥.

(فصل)

قَالَ الْقَاضِي: «الْعِلْمُ الْحَاصِلُ بِالتَّوَاتُرِ ضَرُورِيٌّ». وَهُوَ صَحِيحٌ، فَإِنَّنَا نَجِدُ أَنْفُسَنَا مُضْطَرِّيْنَ إِلَيْهِ. كَالْعِلْمِ بِوُجُودِ مَكَّةَ، ....

قوله: (قال القاضي): هو القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله تعالى.

قوله: (العلم الحاصل بالتواتر ضروري): أي أنه يوصل إلى القطع والجزم واليقين، بحيث يجد الإنسان في نفسه ضرورة التصديق بمقتضاه من غير تردد أو تشكك. وهذا القول قد ذكره القاضي أبو يعلى في كتابه «العدة»، ونصه: (العلم الواقع بالأخبار المتواترة معلوم من جهة الضرورة، لا من جهة الاكتساب والاستدلال، وهو قول أكثر أهل العلم)(١).

قوله: (وهو صحيح): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى قول القاضي أبي يعلى: «العلم الحاصل بالتواتر ضروري».

ووَصْفُ المؤلف رحمه الله تعالى لهذا القول بالصحة يدل على تأييده له ورضاه عنه.

قوله: (فإننا نجد أنفسنا مضطرين إليه كالعلم بوجود مكة): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في إقامة الدليل على صحة ما ذكره القاضي أبو يعلى من كون العلم الحاصل بالتواتر ضرورياً، وما ذكره هنا هو الدليل الأول.

والضمير في «إليه» يعود إلى «العلم الضروري».

ومعنى الاضطرار إلى العلم: التصديق بما دل عليه من معلوم، وذلك كالإخبار بوجود «مكة»، فإنّ هذا الإخبار أورث علماً بأن في الدنيا بلداً اسمه «مكة»، وحين تواتر ذلك الخبر بوجود مكة بعدد جم غفير تحيل العادة تواطؤهم على الكذب حصل بذلك التواتر العلم اليقيني الذي يجعل الإنسان مضطراً إلى التصديق بوجود تلك البلدة.

---

(١) العدة ٣/ ٨٤٧.

وَلِأَنَّ الْعِلْمَ النَّظَرِيَّ هُوَ الَّذِي يَجُوزُ أَنْ يَعْرِضَ فِيْهِ الشَّكُّ، وَتَخْتَلِفَ فِيْهِ الْأَحْوَالُ فَيَعْلَمَهُ بَعْضُ النَّاسِ دُونَ بَعْضٍ، وَلَا يَعْلَمَهُ النِّسَاءُ وَالصِّبْيَانُ وَمَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ النَّظَرِ، وَلَا مَنْ تَرَكَ النَّظَرَ قَصْداً.

قوله: (ولأن العلم النظري هو الذي يجوز أن يعرض فيه الشك): الضمير في «فيه» يعود إلى «العلم النظري».

ومعنى «يعرض فيه الشك»، أي: يدخل فيه الشك.

وإنما كان العلم النظري عرضة للشك لأنه خاضع لاختلاف وجهات النظر بين الناس، فيتفاوت الحكم فيه من إنسان لآخر، بحسب تفاوتهم في المدارك والمفاهيم.

قوله: (وتختلف فيه الأحوال): معطوف بالواو على قوله: «يجوز أن يعرض فيه الشك».

والضمير في «فيه» يعود إلى «العلم النظري».

و«الأحوال» جمع «حال»، والمراد به هنا: تباين الموقف، وتعدُّد الرأي.

قوله: (فيعلمه بعض الناس دون بعض): الضمير في: «فيعلمه» يعود إلى «العلم النظري»، فهذا لا يعلمه كل الناس، بل أهل العلم به هم المؤهَّلون لذلك ممن ملكوا القدرة على التحصيل دون من فَقَدَ تلك القدرة.

قوله: (ولا يعلمه النساء والصبيان ومن ليس من أهل النظر ولا من ترك النظر قصداً): معطوف بالواو على قوله: «فيعلمه بعض الناس دون بعض».

والضمير في: «ولا يعلمه» يعود إلى «العلم النظري»، فالنساء والصبيان لا يعلمونه، لقصور إدراكهم.

وكذلك لا يعلمه فاقدو النظر، لعدم أهليتهم لذلك، كمن به عَتَهٌ أو جنون، لأن العقل هو وسيلة النظر والتأمل، فإذا فُقدت هذه الوسيلة تعطل سبيل العلم. وكذلك لا يعلمه مَنْ كان قادراً على النظر ولكنه تركه عمداً،

وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: هُوَ نَظَرِيٌّ، لِأَنَّهُ لَا يُفِيْدُ الْعِلْمَ بِنَفْسِهِ مَا لَمْ يَنْتَظِمُ فِي النَّفْسِ مُقَدِّمَتَانِ، ....

إذ العلم فرع بذل الجهد. وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني، والمقصود من هذا الدليل إثبات الشيء بضده، فكما أن العلم النظري تختلف فيه وجهات النظر، ويجد الإنسان في نفسه شكاً في تصديقه، فإنّ العلم الضروري تتحد فيه النظرة، ويجد الإنسان نفسه مضطراً للتصديق به من غير أدنى شك.

وبهذا تتحقق الضدية بين العلم الضروري والعلم النظري، وإلا لانتفى الفارق بينهما، وهيهات هيهات أن يكونا متماثلين في التصديق والاضطرار واليقين مع شتان ما بينهما.

قوله: (وقال أبو الخطاب): معطوف بالواو على قوله: «قال القاضي».

وأبو الخطاب ـ كما سبق ـ هو محفوظ بن أحمد الكلوذاني الأصولي الحنبلي، وقد ذكر هذا القول في كتابه «التمهيد في أصول الفقه»(١).

قوله: (هو نظري): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «العلم الحاصل بالتواتر»، فهو لا يكون عنده ضرورياً كما صرح بذلك القاضي أبو يعلي، وكما عليه جمهور الأصوليين، وإنما يكون نظرياً.

قوله: (لأنه لا يفيد العلم بنفسه ما لم ينتظم في النفس مقدمتان): هذا شروع في الاستدلال على ما ذكره أبو الخطاب رحمه الله تعالى من أن العلم الحاصل بالتواتر نظري لا ضروري. والضميران في «لأنه»، وفي «بنفسه» يعودان إلى «التواتر»، فهو عنده لا يفيد العلم تلقائياً، بل بواسطة، وتلك الواسطة هي انتظام مقدمتين في النفس.

والمراد بالانتظام هنا هو «التأليف»، أي: لا يفيد التواتر العلم بنفسه إلا إذا تألفت في النفس مقدمتان.

---

(١) انظر: التمهيد ٣/ ٢٢ ـ ٢٤.

إِحْدَاهُمَا: أَنَّ هَؤُلَاءِ مَعَ اخْتِلَافِ أَحْوَالِهِمْ وَكَثْرَتِهِمْ لَا يَجْمَعُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ جَامِعٌ وَلَا يَتَّفِقُونَ عَلَيْهِ، الثَّانِيَةُ: أَنَّهُمْ قَدِ اتَّفَقُوا عَلَى الْإِخْبَارِ عَنِ الْوَاقِعَةِ. ....

قوله: (إحداهما): ضمير التثنية يعود إلى «المقدمتين».

قوله: (أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وكثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون عليه): اسم الإشارة: «هؤلاء» يعود إلى: «رواة الخبر المتواتر».

والضمائر في «أحوالهم»، وفي «كثرتهم»، وفي «لا يجمعهم» كلها تعود إلى اسم الإشارة «هؤلاء» المعبَّر به عن الرواة.

والضمير في «عليه» يعود إلى «الكذب».

والمراد بهذه المقدمة: أن التواتر لا يُسَمَّى كذلك إلا إذا كان رواته عدداً كثيراً، وهذا العدد الكثير من الرواة لا تحصل الثقة بخبرهم لمجرد تلك الكثرة، بل تحصل تلك الثقة بعد معرفة أنهم مع اختلاف أحوالهم وبلدانهم لا يمكن أن يجتمعوا على كذب، ولا أن يتفقوا عليه، فإذا تمت تلك المعرفة بانتفاء اجتماعهم على الكذب وانتفاء اتفاقهم عليه حصلت حينئذٍ الضرورة بتصديق ذلك الخبر، ولو كان التواتر مفيداً العلم الضروري بنفسه لما توقف على هذه المقدمة.

قوله: (الثانية): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المقدمة الثانية».

قوله: (أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة): الضمير في «أنهم» يعود إلى: «رواة الخبر المتواتر».

والمراد بالواقعة هنا: الحادثة التي تواتر النقل فيها.

والمقصود بهذه المقدمة: أنْ يُعْلَمَ بأنّ ذلك العدد الكثير قد حصل اتفاق روايتهم على واقعة واحدة معينة فقط، كالإخبار مثلاً عن وجود «مكة»، فإنْ كان إخبار ذلك العدد الكثير عن وقائع متعددة، فإنه قد لا يتوافر في الباقي العدد المطلوب لتحقق التواتر في ذات الواقعة المراد

فَيَنْبَنِي الْعِلْمُ بِالصِّدْقِ عَلَى الْمُقَدِّمَتَيْنِ.

وَلَا بُدَّ مِنْ إِشْعَارِ النَّفْسِ بِهِمَا وَإِنْ لَم يَتَشَكَّلْ فِيْهَا بِلَفْظٍ مَنْظُومٍ، فَقَدْ شَعَرَتْ بِهِ حَتَّى حَصَلَ التَّصْدِيْقُ، ....

حصول العلم الضروري فيها، وذلك لتوزُّع ذلك العدد الكثير على مجموعة من الوقائع، فإذا حصل العلم بأن اتفاقهم في الرواية كان منصباً على واقعة واحدة بعينها حصلت الضرورة بتصديق ذلك الخبر، ولو كان التواتر يفيد بنفسه العلم الضروري لما توقف أيضاً على هذه المقدمة.

قوله: (**فينبني العلم بالصدق على المقدمتين**): أي أن العلم بصدق الخبر الذي نقله رواة التواتر هو نتيجة اجتماع تلك المقدمتين المذكورتين.

ومفهوم هذا أن بدون تلك المقدمتين لا يتأتى التصديق، لعدم إزالة ما يقتضي التردد والتشكك.

وهذا يدل على أن التواتر لا يفيد العلم الضروري بنفسه، بل بوجود وساطة من غيره، فإذا وُجدت تلك الوساطة أفاد علماً ضرورياً، وإذا عُدمت تلك الوساطة أفاد علماً نظرياً.

قوله: (**ولا بد من إشعار النفس بهما وإن لم يتشكل فيها بلفظ منظوم، فقد شعرت به حتى حصل التصديق**): ضمير التثنية في «بهما» يعود إلى «المقدمتين المذكورتين».

والمراد بالتشكل هنا هو وجود وسيط في الذهن يكون مقدمة للإيصال إلى العلم الضروري.

والضمير في «فيها» يعود إلى «النفس».

والضمير في «به» يعود إلى «الوسيط الذي تشكَّل في الذهن».

والمعنى المراد هنا: لا يُشْتَرَطُ أن يُعَبَّر عن «الوسيط الذهني» بلفظ منظوم، كأن يقال مثلاً: «إن هذا الخبر وُجدت فيه واسطة، وهي الجمع الغفير الذي تحيل فيه العادة الاتفاق على الكذب، ووُجدت فيه واسطة

وَرُبَّ وَاسِطَةٍ حَاضِرَةٍ فِي الذِّهْنِ لَا يَشْعُرُ الْإِنْسَانُ بِتَوَسُّطِهَا، كَقَوْلِنَا: «الْاثْنَانِ نِصْفُ الْأَرْبَعَةِ»، فَإِنَّهُ لَا يَعْلَمُ ذَلِكَ إِلَّا بِوَاسِطَةِ أَنَّ النِّصْفَ أَحَدُ جُزْئَي الْجُمْلَةِ الْمُسَاوِي لِلْآخَرِ، وَالْاثْنَانِ كَذَلِكَ، فَقَدْ حَصَلَ الْعِلْمُ بِوَاسِطَةٍ، لَكِنَّهَا جَلِيَّةٌ فِي الذِّهْنِ.

إسناد الخبر إلى عين واحدة من جميع الرواة، فيجب تصديقه وعدم التشكيك فيه»، فليس باللازم أن يُصَاغَ الوسيط الذهني بهذا اللفظ المنظوم، بل يكفي الشعور النفسي بوجوده حتى يحصل التصديق بالخبر.

قوله: (ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الإنسان بتوسطها): «رُبَّ» حرف يفيد التقليل.

والضمير في «بتوسطها» يعود إلى «الواسطة الحاضرة في الذهن».

قوله: (كقولنا: «الاثنان نصف الأربعة» فإنه لا يعلم ذلك إلا بواسطة أن النصف أحد جزئي الجملة المساوي للآخر): الكاف في قوله: «كقولنا» حرف تشبيه بمعنى: «مثل».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «الإنسان».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «القول بأن الاثنين نصف الأربعة».

قوله: (والاثنان كذلك): الكاف في قوله: «كذلك» حرف تشبيه بمعنى «مثل»، و«ذلك» اسم إشارة يعود إلى «كون الاثنين أحد الجزءين المساوي للثاني من جملة الأربعة، فيثبت بذلك أنه نصف».

قوله: (فقد حصل العلم بواسطة): المراد بالعلم هنا هو العلم الضروري، فهذا العلم لم يحصل بالتواتر نفسه، بل حصل بهذه الواسطة.

قوله: (لكنها جلية في الذهن): الضمير في «لكنها» يعود إلى «الواسطة». ومعنى «جلية» أي: ظاهرة واضحة.

والمعنى المراد هنا من عبارة المؤلف رحمه الله تعالى: (ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الإنسان بتوسطها، كقولنا: «الاثنان نصف

وَلِهَذَا لَوْ قِيلَ: «سِتَّةٌ وَثَلَاثُونَ نِصْفُ اثْنَيْنِ وَسَبْعِيْنَ» افْتُقِرَ فِيْهِ إِلَى تَأَمُّلٍ وَنَظَرٍ.

الأربعة»، فإنه لا يعلم ذلك إلا بواسطة أن النصف أحد جزئي الجملة المساوي للآخر، والاثنان كذلك، فقد حصل العلم بواسطة، لكنها جلية في الذهن): أنَّ الواسطة قد تكون حاضرة في الذهن، ويُعَبَّر عنها بلفظ منظوم كما في لفظ «الاثنان نصف الأربعة»، ومع ذلك فإنّ الإنسان ربما يكون لا يعلم بتلك الواسطة إلا بعد أن يعلم أن النصف أحد جُزئي الجملة المساوي للآخر، بمعنى: أن يعلم بأن الأربعة مؤلَّفة من جُزءين، كل جزء عبارة عن اثنين، فيكون الجزء الأول نصف المجموع الكلي، وكذلك الجزء الثاني نصف المجموع الكلي، بحيث إذا ضُمَّ النصفان المتساويان مع بعضهما أصبح العدد أربعة، ومع كون هذه الواسطة جلية واضحة في الذهن، وقد ثبت بالتواتر اتفاق جميع العقلاء عليها، فإنّ الإنسان ربما لا يشعر بتوسطها إلا بعد علمه بما ذُكر، وهذا يدل على أن التواتر لا يفيد العلم الضروري بنفسه، بل بواسطة غيره.

قوله: (ولهذا لو قيل: «ستة وثلاثون نصف اثنين وسبعين» افتقر فيه إلى تأمل ونظر): اللام في: «ولهذا» لام الأجل، أي: «ولأجل هذا».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون المتواتر لا يفيد العلم إلا بواسطة».

والضمير في «فيه» يعود إلى «النصف».

والمراد بالتأمل والنظر هنا هو: التروي والتدقيق.

والمعنى المراد هنا: أن كون الستة والثلاثين نصف الاثنين والسبعين قد تواتر نَقْلُهُ عن جميع العقلاء من غير خلاف بينهم فيه، ومع ذلك فإن الإنسان إذا سمعه فإنه لا يجد نفسه مضطراً إلى التصديق به، بل يجد نفسه بحاجة إلى التأمل والنظر في ذلك حتى يوصله التأمل والنظر إلى الطمأنينة بقبول هذا المنقول.

وَالضَّرُورِيُّ عِبَارَةٌ عَنِ الأَوَّلِي الَّذِي يَحْصُلُ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ، كَقَوْلِنَا: «الْقَدِيْمُ لَيْسَ مُحْدَثاً»، و: «الْمَعْدُومُ لَيْسَ مَوْجُوداً»، لَا عَمَّا نَجِدُ أَنْفُسَنَا مُضْطَرِّيْنَ إِلَيْهِ، وَهُوَ مَا يَحْصُلُ دُونَ تَشْكِيْلِ وَاسِطَةٍ فِي الذِّهْنِ، كَالْعُلُومِ الْمَحْسُوسَةِ، وَالْعِلْمِ بِالتَّجْرِبَةِ، كَقَوْلِنَا: «الْمَاءُ مُرْوٍ»، و: «الْخَمْرُ مُسْكِرٌ».

قوله: (والضروري عبارة عن الأوّلي الذي يحصل بغير واسطة): المراد بالأوّلي هنا هو «البدهي» الذي يتبادر إلى الذهن.

والمراد بالواسطة هنا: النظر والتأمل، فالضروري هو الذي لا يحتاج إلى نظر وتأمل، بل يصدقه العقل لأول وَهْلة.

قوله: (كقولنا: «القديم ليس محدثاً، والمعدوم ليس موجوداً»): الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل»، أي: «مثل قولنا».

قوله: (لا عما نجد أنفسنا مضطرين إليه وهو ما يحصل دون تشكيل واسطة في الذهن): «ما» في قوله: «ما يحصل» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «الحاصل»، أي: «وهو الحاصل دون تشكيل واسطة».

والمعنى المراد هنا: أنّ تفسير «الضروري» بأنه ما تكون النفس مضطرة إليه تفسير غير صحيح، إذ لو كان تفسيراً صحيحاً لما توقف التصديق بالتواتر على واسطة سابقة في الذهن، وإنما التفسير الصحيح للضروري هو أنه عبارة عن الأوَّلي الذي يتبادر إلى الذهن لأول وهلة من غير حاجة إلى واسطة ذهنية من نظر وتأمل، وذلك كالقول بأن: «القديم ليس محدثاً»، والقول بأن: «المعدوم ليس موجوداً»، إذ «القِدَم» و«الحدوث» وصفان متناقضان، وكذلك «العَدَم» و«الوجود» وصفان متناقضان، والعقل يمنع ابتداءً اجتماع النقيضين في عين واحدة من جهة واحدة.

قوله: (كالعلوم المحسوسة والعلم بالتجربة، كقولنا: «الماء مرو، والخمر مسكر»): المراد بالعلوم المحسوسة: المدركة بالحس، عن طريق أية حاسة من الحواس الخمس.

وَالصَّحِيْحُ الْأَوَّلُ، فَإِنَّ اللَّفْظَ يَدُلُّ عَلَيْهِ لِاشْتِقَاقِهِ مِنْهُ، ....

والمراد بالعلم بالتجربة: هو العلم المستفاد من تجارب الحياة.

والمعنى المقصود هنا: أن العلوم المدركة بالحس، كالعلم بأن الثلج بارد والنار حارة الذي حصل بواسطة اللمس، والعلم بأن الورد طيب الرائحة الذي حصل بواسطة الشم، والعلم بأن العسل حلو الطعم الذي حصل بواسطة الذوق، وهكذا في سائر المحسوسات هو علم ضروري، ولكنه ليس أوليّاً، وذلك أن الإنسان لم يصل إلى العلم بتلك المحسوسات وصولاً أولياً من غير واسطة، بل وصل إلى ذلك العلم بواسطة، وهذه الواسطة ليست ذهنية، بل هي حسية.

وكذلك العلوم المكتسبة من التجارب، كالعلم بأن «الماء مُروٍ»، وبأن «الخمر مسكر» هي علوم ضرورية، إلا أنها ليست أولية، إذ العلم بكون الماء مروياً، وبكون الخمر مسكراً لم يحصل ابتداءً من غير واسطة، بل حصل بواسطة، وهذه الواسطة ليست ذهنية، وإنما هي تجريبية نتيجة اطراد العادة الحاصلة بشرب الماء وتعاطي الخمر.

قوله: (والصحيح الأول): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القول الأول»، وهو قول القاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى الذي صرح فيه بأن العلم الحاصل بالتواتر ضروري.

قوله: (فإن اللفظ يدل عليه لاشتقاقه منه): المراد باللفظ هنا هو لفظ «التواتر».

والضمير في «عليه» يعود إلى «المتواتر».

والضمير في «لاشتقاقه» يعود إلى «المتواتر» أيضاً.

والضمير في «منه» يعود إلى «التواتر».

والمعنى المراد هنا: أن «المتواتر» مشتق من «التواتر»، وهو التتابع، أي تَتَابُعُ المخبرين الذين تحيل العادة تواطؤهم على الكذب على نقل الخبر، فإنّ هذا التتابع من أولئك المخبرين الكثيرين يوجب العلم الضروري.

وَالْقَوْلُ الْآخَرُ مُجَرَّدُ دَعْوَى لَا دَلِيْلَ عَلَيْهَا، وَاللهُ أَعْلَمُ.

قوله: (والقول الآخر): هو قول أبي الخطاب رحمه الله تعالى الذي صرَّح فيه بأن العلم الحاصل بالتواتر نظري.

قوله: (مجرد دعوى لا دليل عليها): «لا» نافية للجنس، و«دليل» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها محذوف، تقديره: «قائم»، أي: «لا دليلَ قائمٌ عليها».

والضمير في «عليها» يعود إلى «الدعوى».

وليس المراد من نَفْي الدليل هنا نَفْي وجوده، إذ إن أبا الخطاب رحمه الله تعالى قد أوجد الأدلة وأقامها على دعواه المذكورة، وإنما المراد من نَفْي الدليل هنا نفي التسليم به والتعويل عليه.

(فصل)

ذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّ مَا حَصَّلَ الْعِلْمَ فِي وَاقِعَةٍ يُفِيْدُهُ فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ، وَمَا حَصَّلَهُ لِشَخْصٍ يُحَصِّلُهُ لِكُلِّ شَخْصٍ يُشَارِكُهُ فِي السَّمَاعِ،

قوله: (ذهب قوم إلى أن ما حصل العلم في واقعة يفيده في كل واقعة): المراد بالقوم هنا بعض المتكلمين، وممن ذهب إليه القاضي أبو بكر الباقلاني، وأبو الحسين البصري[1].

و«ما» في قوله: «ما حصل» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المحصِّل»، أي: «المحصل للعلم في واقعة يفيده في كل واقعة».

والضمير في «يفيده» يعود إلى «العلم».

والمعنى المراد هنا: أن المخبرين إذا بلغوا حد التواتر، فأخبروا عن واقعة بعينها، فأفاد خبرهم العلم فيها، لزم منه أن يكون إخبارهم عن واقعة أخرى مفيداً للعلم فيها، كما أفاد في الواقعة الأولى من غير فَرْقٍ، ولا يجوز أن يختلف الحال في ذلك حتى لا يفضي إلى التفريق بين المتماثلين، إذ إن الواقعة الثانية مماثلة للواقعة الأولى من حيث حصول الإخبار عنها، وكذلك فإن المخبرين الذين أخبروا عن الواقعة الأولى هم بذواتهم الذين أخبروا عن الواقعة الثانية، فكيف يحصل العلم بإخبارهم في الواقعة الأولى، ولا يحصل في الثانية مع وجود التماثل؟

قوله: (وما حصله لشخص يحصله لكل شخص يشاركه في السماع): معطوف بالواو على قوله: «ما حصل العلم في واقعة يفيده في كل واقعة».

والضمير في «حصله» يعود إلى «العلم».

والضمير في «يشاركه» يعود إلى «الشخص».

والمعنى المراد هنا: أن المخبرين إذا بلغوا حد التواتر، فأخبروا عن

---

(١) انظر: المعتمد ٢/٨٩، الإحكام ٢/٢٩، شرح مختصر الروضة ٢/٨٣.

وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَخْتَلِفَ.

وَهَذَا إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا تَجَرَّدَ الْخَبَرُ عَنِ الْقَرَائِنِ، ....

شيءٍ مَّا، فحصل بخبرهم العلم لزيد، لزم منه أن يكون محصلاً العلم لعمرو حين يسمع منهم ذات الخبر، ولغيره من سائر المستمعين له من غير تفاوت في ذلك، إذ الْمُخْبَرُ عنه واحد، والمخبرون الذين حصل العلم للأول بإخبارهم هم أنفسهم الذين أخبروا الثاني والثالث بذات الخبر، فلزم أن تكون إفادة العلم بهذا الإخبار حاصلة لكل شخص شارك الأول في سماع خبرهم.

قوله: (ولا يجوز أن يختلف): أي لا يجوز أن يتفاوت القدر الموجب للعلم اليقيني بحسب الوقائع والأشخاص، بل ما حصل به العلم في واقعة يحصل به في غيرها، وما حصل به لشخص يحصل به لغيره من غير تفاوت[1].

قوله: (وهذا إنما يصح إذا تجرد الخبر عن القرائن): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى القول بأن: «القدر الموجب للعلم اليقيني لا يتفاوت بحسب الوقائع والأشخاص». والمراد بالتجرد هنا: «الخلو»، أي: إذا خلا الخبر من القرائن.

و«القرائن» جمع «قرينة»، وهي: ما يحتف بالخبر من دلائل وأمارات.

والمعنى المراد هنا: أن القول بأن: «ما حصَّل العلم في واقعة يفيده في كل واقعة، وما حصله لشخص يحصله لكل شخص يشاركه في السماع» لا يكون قولاً صحيحاً بإطلاق، وإنما صحته مقيدة بوجود شرط أساس، وهو أن يكون الخبر متجرداً عن القرائن التي تساعد على تقوية اليقين بتصديق الخبر عند أحد الشخصين دون الآخر، فإنَّ من سمع الخبر مجرداً عن القرينة لا يستوي في يقينه بتصديق هذا الخبر بمن سمعه مشفوعاً

---

(١) انظر: مذكرة الشنقيطي ص١١٨.

فَإِنِ اقْتَرَنَتْ بِهِ قَرَائِنُ جَازَ أَنْ تَخْتَلِفَ بِهِ الْوَقَائِعُ وَالْأَشْخَاصُ، لِأَنَّ الْقَرَائِنَ قَدْ تُورِثُ الْعِلْمَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ إِخْبَارٌ.

بقرينته، (وذلك لأن القرائن قائمة مقام بعض المخبرين، فيصير كما لو أخبر أحدهما تواتراً والآخر آحاداً، ومثال ذلك: ما لو قال رجل لزيد وعمرو: «قد تزوَّج بَكْر»، ويكون زيد قد رأى بكراً بالأمس يشتري جهاز العُرس، دون عمرو...، فإنّا نعلم بالضرورة أن زيداً يحصل له زيادة العلم بهذه القرينة ما لا يحصل لعمرو من ذلك الخبر)[1].

قوله: (فإن اقترنت به قرائن جاز أن تختلف به الوقائع والأشخاص): الضمير في «به» الأولى والثانية يعود إلى «الخبر».

والمعنى المراد هنا: أن الخبر إذا احتفت به القرائن جاز حينئذٍ أن تتفاوت به الوقائع والأشخاص، وذلك لانتفاء التماثل بين السامعين للخبر، نظراً لوجود القرينة وعدمها، فإنّ من اطلع على قرينة سابقة على الخبر لا يستوي مع من لم يطلع عليها في نسبة حصول اليقين بذلك الخبر، بل ستكون تلك النسبة متفاوتة بينهما من جهة القوة.

قوله: (لأن القرائن قد تورث العلم): هذه الجملة تعليلية لجواز اختلاف الوقائع والأشخاص بالخبر الذي انضمت إليه القرائن، فهذه القرائن بلا شك تكسب من اطلع عليها علماً أكثر بصحة الخبر وتحقُّق صدقه، بخلاف من لم يسبق له الاطلاع عليها، كما سبق التمثيل به.

قوله: (وإن لم يكن فيه إخبار): الضمير في «فيه» يعود إلى «الواقع»، أي: «أن القرائن قد تورث العلم وإنْ لم يكن في الواقع إخبار».

والمعنى المراد هنا: أن القرائن قد تفيد العلم إفادة مستقلة وإن لم تكن مصحوبة بخبر من الأخبار، فإذا رأى شخص ابناً يعتني كثيراً بأبيه، ويتفانى في خدمته، ويجتهد في قضاء حوائجه وتوفير أسباب الراحة له،

---

(١) شرح مختصر الروضة ٢/ ٨٤.

فَلَا يَبْعُدُ أَنْ تَنْضَمَّ الْقَرَائِنُ إِلَى الْأَخْبَارِ، فَتَقُومَ بَعْضُ الْقَرَائِنِ مُقَامَ بَعْضِ الْعَدَدِ مِنَ الْمُخْبِرِيْنَ، وَلَا يَنْكَشِفُ هَذَا إِلَّا بِمَعْرِفَةِ الْقَرَائِنِ وَكَيْفِيَّةِ دَلَالَتِهَا، ....

علم بذلك أن هذا الابن بار بأبيه، محسن إليه، عطوف عليه، وإن لم يخبره أحد عن هذا الابن بكونه باراً.

وكذلك إذا قصد شخص زيارة شخص آخر، فلما وصل منزله وجد سيارته عند الباب، علم حينئذٍ بأن من قصده موجود في منزله وإن لم يخبره مخبر عن هذا الوجود.

ومن هذا يتضح أن القرائن قد تستقل بمفردها في توريث العلم، وإذا كانت بمفردها قد تورث العلم، فإنها ـ ولا شك ـ ستضفي على الخبر الذي احتفَّت به وانضمت إليه مزيداً من القوة في نفس من أحاط بها علماً، دون من لم يعلم بها ويطلع عليها.

قوله: (**فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار فتقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين**): المعنى المراد من هذه العبارة: أن القرائن إذا كانت تفيد العلم إفادة مستقلة عن الخبر، فإنه لا يبعد أن تجعل الخبر الذي انضمت إليه مفيداً للعلم أكثر مما لو تجرَّد عنها.

وذلك أن الخبر إذا لم يكن متواتراً، فإنّ هذه القرائن ستكون عوضاً عن العدد الذي لم يتوافر في هذا الخبر لترتقي به إلى درجة إفادة العلم حتى تحصل الطمأنينة بقبوله وتصديقه.

قوله: (**ولا ينكشف هذا إلا بمعرفة القرائن وكيفية دلالتها**): الفعل «ينكشف» مشتق من «الانكشاف» وهو الظهور[1].

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «قيام بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين».

---

(١) انظر: لسان العرب ٩/ ٣٠٠.

فَنَقُولُ: لَا شَكَّ أَنَّا نَعْرِفُ أُمُوراً لَيْسَتْ مَحْسُوسَةً، إِذْ نَعْرِفُ مِنْ غَيْرِنَا حُبَّهُ لِإِنْسَانٍ وَبُغْضَهُ إِيَّاهُ، وَخَوْفَهُ مِنْهُ وَخَجَلَهُ، ....

والمراد بمعرفة القرائن وكيفية دلالتها: توضيح هذه القرائن بأمثلة من الواقع المشاهد لتقريب كيفية الدلالة بها إلى الذهن.

والضمير في «دلالتها» يعود إلى «القرائن».

قوله: (فنقول): أي للكشف عن معرفة القرائن، وكيفية دلالتها.

قوله: (**لا شك أنّا نعرف أموراً ليست محسوسة**): ضمير الجمع «أنَّا» يريد به المؤلف رحمه الله تعالى نفسه وغيره من الناس.

والمراد بالأمور غير المحسوسة هنا: الأمور التي لا تُدرك بالحواس الخمس، كالقرائن فإنها غير مدركة بالحس، بل هي مدركة بالعقل.

قوله: (**إذ نعرف من غيرنا حبه لإنسان وبغضه إياه، وخوفه منه وخجله**): الضمير في: «غيرنا» يعود إلى المؤلف رحمه الله تعالى وغيره ممن يشاركه هذه المعرفة.

والضمائر في «حبه»، وفي «بغضه»، وفي «خوفه»، وفي «خجله» تعود كلها إلى لفظ: «غير».

والضميران في «إياه»، وفي «منه» يعودان إلى «الإنسان».

والمعنى المراد هنا: أن معرفة محبة الإنسان لآخر، أو بغضه له، أو خوفه وخجله منه ليس طريقها الحس، بل القرينة الظاهرة، فإذا رُؤي إنسان يُجِلُّ شخصاً، ويسعد بخدمته، ويفرح بمجيئه إليه، عُلم من ذلك أنه يحبه، وعلى النقيض من ذلك إذا رُؤي منه النفور من شخص، وعبوس الوجه حين يراه، وكراهة الجلوس معه، عُلم من ذلك أنه يبغضه، وإذا رُؤي منه تَصَبُّبَ العَرَق، واحمرار الوجنتين حين يجالس شخصاً، عُلم من ذلك أنه يخجل منه، وإذا رُؤي منه ارتعاش الأعضاء، وتلعثم الكلام، واضطراب الحال، عُلم من ذلك أنه يخشاه ويخافه، وهكذا في سائر الأحوال.

وَهَذِهِ أَحْوَالٌ فِي النَّفْسِ لَا يَتَعَلَّقُ بِهَا الْحِسُّ، يَدُلُّ عَلَيْهَا دَلَالَاتٌ آحَادُهَا لَيْسَتْ قَطْعِيَّةً، لَكِنْ تَمِيْلُ النَّفْسُ بِهَا إِلَى اعْتِقَادٍ ضَعِيْفٍ، ثُمَّ الثَّانِي وَالثَّالِثُ يُؤَكِّدُهُ إِلَى أَنْ يَحْصُلَ الْقَطْعُ بِاجْتِمَاعِهَا.

قوله: (**وهذه أحوال في النفس لا يتعلق بها الحس**): اسم الإشارة «هذه» يعود إلى ما سبق ذِكْرُهُ من حال الحب، والبغض، والخوف، والخجل.

والمراد من قوله: «أحوال في النفس»، أي: مشاعر مُسْتَكِنَّةٌ في دخيلة النفس وأعماق القلب.

والضمير في «بها» يعود إلى «الأحوال».

والمراد بقوله: «لا يتعلق بها الحس»، أي: ليست تلك الأحوال في متناول الحس، إذ الحس لا يتناول إلا الأمور الظاهرة، وتلك أمور باطنة.

قوله: (**يدل عليها دلالات آحادها ليست قطعية لكن تميل النفس بها إلى اعتقاد ضعيف**): الضمير في «عليها» يعود إلى «الأحوال».

و«الدلالات» جمع «دلالة»، والمراد بها هنا «القرينة».

والضمير في «آحادها» يعود إلى الدلالات».

والضمير في «بها» يعود إلى «الدلالة الواحدة».

والمراد بالاعتقاد الضعيف: أن القرينة الواحدة لا تفيد العلم القطعي، بل العلم الظني.

قوله: (**ثم الثاني والثالث يؤكده إلى أن يحصل القطع باجتماعها**): «الثاني» و«الثالث»، هنا صفتان لموصوف محذوف، تقديره: «ثم الاقتران الثاني، والاقتران الثالث».

والضمير في «يؤكده» يعود إلى «الاعتقاد الضعيف».

والمراد بالقطع هنا: العلم اليقيني.

والضمير في «باجتماعها» يعود إلى «آحاد الدلالات»، فإذا انضمت الثانية

كَمَا أَنَّ قَوْلَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ عَدَدِ التَّوَاتُرِ مُحْتَمِلٌ مُنْفَرِداً، وَيَحْصُلُ الْقَطْعُ بِالْاجْتِمَاعِ.

فَإِنَّا نَعْرِفُ مَحَبَّةَ الشَّخْصِ لِصَاحِبِهِ بِأَفْعَالِ الْمُحِبِّيْنَ مِنْ خِدْمَتِهِ، وَبَذْلِ مَالِهِ لَهُ، وَحُضُورِ مَجَالِسِهِ لِمُشَاهَدَتِهِ، وَمُلَازَمَتِهِ فِي تَرَدُّدَاتِهِ،

والثالثة إلى الأولى، وتآلفت تلك الآحاد فأصبحت مجموعاً أفادت القطع.

والمعنى المراد هنا: أن المشاعر التي يجدها الإنسان في دخيلة نفسه لا سبيل إلى معرفتها بالحس من قبل الآخرين، فهي غير محسوسة لهم لكونها باطنة غير ظاهرة، وإنما تُعْرَفُ بدلالات الأحوال وهي القرائن، والقرينة إذا كانت آحاداً فإنها لا تفيد العلم القطعي، ولا تركن النفس إليها إلا ركوناً ضعيفاً، فإذا انضم إليها عدد من القرائن تقوَّت تلك القرينة، حتى تفيد بمجموع آحادها العلم القطعي.

قوله: (كما أن قول كل واحد من عدد التواتر محتمل منفرداً ويحصل القطع بالاجتماع): الكاف في «كما» حرف تشبيه، بمعنى: «مثل».

والمعنى المراد بهذه العبارة: أن القرائن إن كانت آحاداً أفادت الظن لا القطع، لتطرق الاحتمال إليها، مثلها في ذلك كمثل التواتر فإنه إنما يفيد القطع لكثرة العدد فيه، فإذا انفرد كل شخص من أفراد مجموعه بخبر لم يكن ذلك الخبر مفيداً للقطع، لكونه حينئذٍ خبر آحاد لا خبر تواتر، فيتطرق إليه احتمال الوهم والكذب، ونحو ذلك.

فالمتواتر في أصله مجموعة أفراد قوَّى بعضهم بعضاً بتضافر أقوالهم على عين واحدة، فحصل بمجموعهم الذي تحيل معه العادة التواطؤ على الكذب اليقين بصدق خبرهم، وكذلك يكون الشأن في آحاد القرائن إذا انضم بعضها إلى بعض حصل القطع باجتماعها.

قوله: (فإنا نعرف محبة الشخص لصاحبه بأفعال المحبين من خدمته، وبذل ماله له، وحضور مجالسه لمشاهدته، وملازمته في ترداداته،

وَأُمُورٍ مِنْ هَذَا الْجِنْسِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا إِذَا انْفَرَدَ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ لِغَرَضٍ يُضْمِرُهُ لَا لِمَحَبَّتِهِ، لَكِنْ تَنْتَهِي كَثْرَةُ هَذِهِ الدَّلَالَاتِ إِلَى حَدٍّ يُحَصِّلُ لَنَا الْعِلْمَ.

وأمور من هذا الجنس): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي لقاعدة كون القرائن تدل على القطع بالاجتماع لا بالانفراد.

والضمير في قوله: «لصاحبه» يعود إلى «الشخص».

والضمائر في «خدمته»، وفي «له»، وفي «مجالسه»، وفي «لمشاهدته»، وفي «ملازمته»، وفي «تردداته» تعود كلها إلى «الصاحب».

والضمير في «ماله» يعود إلى «الشخص».

ومعنى: «ملازمته في تردداته»، أي: إدامة صحبته في ذهابه ومجيئه.

ومعنى قوله: «وأمور من هذا الجنس»، أي: وما أشبه ذلك من أمور تدل على المحبة، كالاغتمام حين يُصاب بمكروه، والشعور بالحزن حين يطرأ له سفر، والفرح حين تحدث له نعمة.

قوله: (وكل واحد منها إذا انفرد يحتمل أن يكون لغرض يضمره لا لمحبته): الضمير في «منها» يعود إلى الأفعال المذكورة من «الخدمة، وبذل المال، وحضور المجالس، والملازمة».

والضمير في «يضمره» يعود إلى «الشخص».

والضمير في «لمحبته» يعود إلى «الصاحب».

والمعنى: أن كل واحد من القرائن السابقة إذا انفرد فإنه لا يفيد القطع، لتمكن الاحتمال، فقد تكون ملازمته له مثلاً ليس من أجل محبته، بل من أجل أن يجد عنده سداد حاله من الأكل والشرب ونحوهما من منافع الحياة.

قوله: (لكن تنتهي كثرة هذه الدلالات إلى حد يحصل لنا العلم): المراد بالدلالات هنا هو القرائن.

وَكَذَلِكَ نَشْهَدُ الصَّبِيَّ يَرْضَعُ مَرَّةً، بَعْدَ أُخْرَى، فَيَحْصُلُ لَنَا عِلْمٌ بِوُصُولِ اللَّبَنِ إِلَى جَوْفِهِ وَإِنْ لَمْ نُشَاهِدِ اللَّبَنَ، لَكِنَّ حَرَكَةَ الصَّبِيِّ فِي الْامْتِصَاصِ، وَحَرَكَةَ حَلْقِهِ، وَسُكُوتَهُ عَنْ بُكَائِهِ، مَعَ كَوْنِهِ لَا يَتَنَاوَلُ طَعَاماً آخَرَ، وَكَوْنَ ثَدْيِ الْمَرْأَةِ الشَّابَّةِ لَا يَخْلُو مِنْ لَبَنٍ، والصَّبِيَّ لَا يَخْلُو عَنْ طَبْعٍ بَاعِثٍ عَلَى الامْتِصَاصِ، ....

والمعنى المقصود هنا: أن مجموع هذه القرائن يحصل به العلم القطعي بمحبة ذلك الشخص لصاحبه، فذلك العلم إنما حصل بالمجموع لا بالأفراد، إذ الأفراد آحاد لا تفيد إلا مجرد الظن.

قوله: (وكذلك): الكاف حرف تشبيه، بمعنى: «مثل».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى ما ذَكَرَ من معرفة محبة الشخص لصاحبه بأفعال المحبين.

وهذا مثال توضيحي آخر لإفادة القرائن للعلم بالاجتماع، فكما نعلم محبة الشخص لصاحبه بمجموع القرائن الدالة على ذلك من خدمته، وبَذْل المال له، وحضور مجالسه لمشاهدته، وملازمته في ذهابه ومجيئه، فكذلك حين نشاهد صبياً يلتقم ثدي امرأة مرة تلو أخرى، وحين نسمع امتصاص فمه من الثدي، وحين نرى حركة حلقه بابتلاع اللبن، وحين نراه قد سكت عن البكاء وهو لا يطعم شيئاً آخر، مع كون المرأة الشابة لا يخلو ثديها من اللبن في الغالب، وكون الصبي لديه غريزة الامتصاص من الثدي، أدت بنا تلك القرائن مجتمعةً إلى العلم اليقيني بوصول لبن تلك المرأة إلى جوف ذلك الصبي.

ويُلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى لم يذكر خَبَر «لكنَّ» في قوله: (لكنَّ حركة الصبي في الامتصاص، وحركة حلقه، وسكوته عن بكائه، مع كونه لا يتناول طعاماً آخر، وكون ثدي المرأة الشابة لا يخلو من لبن، والصبي لا يخلو عن طبع باعث على الامتصاص).

وَنَحْوُ ذَلِكَ مِنَ الْقَرَائِنِ.

فَلَا يَبْعُدُ أَنْ يَحْصُلَ التَّصْدِيْقُ بِقَوْلِ عَدَدٍ نَاقِصٍ مَعَ قَرَائِنَ تَنْضَمُّ إِلَيْهِ، وَلَوْ تَجَرَّدَ عَنِ الْقَرَائِنِ لَمْ يُفِدِ الْعِلْمَ، وَالتَّجْرِبَةُ فِيْهِ تَدُلُّ عَلَى هَذَا.

وإنما لم يذكر الخبر اكتفاءً بما سبق في قوله: «فيحصل لنا علم بوصول اللبن إلى جوفه وإن لم نشاهد اللبن».

وعليه فتقدير الخبر: «كلُّ ذلك يفيد العلم بوصول اللبن إلى جوفه».

قوله: **(ونحو ذلك من القرائن)**: اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى الأمور المذكورة من التقام الصبي للثدي، وامتصاصه منه، وحركة حلقه بالابتلاع، وسكوته عن البكاء. والمعنى: وهذا هو الشأن في كل أمر تضافرت عليه القرائن، فإنها حال اجتماعها توصل فيه إلى العلم اليقيني.

قوله: **(فلا يبعد)**: أي لا يمتنع، ولا يستحيل.

قوله: **(أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص)**: المراد بنقص العدد هنا: هو النقص عن عدد التواتر.

قوله: **(مع قرائن تنضم إليه)**: الضمير في «إليه» يعود إلى «القول الناقص العدد» وهو قول المخبرين.

قوله: **(ولو تجرد عن القرائن لم يفد العلم)**: أي «لو تجرد القول الناقص العدد عن القرائن لم يفد العلم».

وإذا لم يكن مفيداً للعلم فإنه يكون حينئذٍ مفيداً للظن، لتمكُّن الشبهة فيه.

قوله: **(والتجربة فيه تدل على هذا)**: المراد بالتجربة هنا: هو الشعور الذي يجده الإنسان في نفسه، فإنه لا يشعر ببرد اليقين حين سماع ذلك القول الناقص العدد الذي لم تعضده القرائن المكمِّلة، فإذا جاء معضوداً بها حصل الشعور ببرد اليقين نتيجة الطمأنينة بصدق ذلك القول.

والضمير في «فيه» يعود إلى «القول الناقص العدد المجرد عن القرائن التي ترتقي به إلى درجة التصديق».

وَكَذَلِكَ الْعَدَدُ الْكَثِيْرُ رُبَمَا يُخْبِرُونَ عَنْ أَمْرٍ يَقْتَضِي إِيَالَةَ الْمُلْكِ وَسِيَاسَةَ إِظْهَارِهِ، وَالْمُخْبِرُونَ مِنْ جُنُودِ الْمَلِكِ، فَيُتَصَوَّرُ اجْتِمَاعُهُمْ تَحْتَ ضَبْطِ الْإِيَالَةِ بِالْاتِّفَاقِ عَلَى الْكَذِبِ، وَلَوْ كَانُوا مُتَفَرِّقِيْنَ، خَارِجِيْنَ عَنْ ضَبْطِ الْمَلِكِ لَمْ يَتَطَرَّقْ إِلَيْهِمْ هَذَا الْوَهْمُ. ....

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «عدم إفادة القول الناقص العدد العلم إذا جاء مجرداً عن القرائن».

والمعنى المراد هنا: أن عدد المخبرين إذا نقص عن حد التواتر، وانضم إلى خبرهم بعض القرائن، فإن تلك القرائن تعوِّض نقص العدد في أولئك المخبرين، فيرتقي خبرهم إلى درجة حصول التصديق به والقبول له.

فإذا لم ينضمَّ إليه شيء من تلك القرائن، بل كان مجرداً عنها، أصبح حينئذٍ محتملاً، فلا يقوى على إفادة العلم، ومن ثم فلا يرتقي إلى درجة حصول التصديق به والقبول له، بل يظل محلاً للشك في تصديقه حتى تجيء القرائن المساندة له.

وهذا يدل على أهمية القرائن في تقوية الخبر الذي لم يبلغ رواته عدد التواتر.

قوله: (وكذلك العدد الكثير): الكاف حرف تشبيه، بمعنى: «مثل».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «العدد الناقص الذي كملته القرائن».

وهذا من باب ذِكْر الشيء بذكر ضده، فكما أن القرائن ترتقي بالعدد القليل إلى درجة التواتر المعنوي في إفادة العلم القطعي إذا كثرت وتضافرت، فهي كذلك قد تنزل بعدد التواتر عن كونه مفيداً للعلم القطعي إلى مجرد الظن، إذا دلت على تمكُّن الشبهة في المخبرين.

قوله: (ربما يخبرون عن أمر يقتضي إيالة الملك وسياسة إظهاره... إلخ): هذا مثال توضيحي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى لبيان تأثير القرائن في النزول بالخبر عن درجة العلم إلى درجة الظن، فإذا أخبر العدد الكثير

فَهَذَا يُؤَثِّرُ فِي النُّفُوسِ تَأْثِيراً لَا يُنْكَرُ.

من جنود الملك بأنّ الْمُلْكَ قد آل إليه، واستتب الأمر له، وأنه سيسوس الناس سياسة الاهتمام بالرعية والقيام على مصالحهم، فإنّ احتمال اجتماعهم على الكذب في نَقْل هذا الخبر من أجل أن يفوزوا برضا الملك قرينة تجعل خبرهم خارجاً عن دائرة التصديق به إلى دائرة الشك والتردد في قبوله.

وهذا بخلاف ما لو كان المخبرون بذلك ليسوا من جنود الملك، وكانوا متفرقين في أماكن شتى، فإنّ التصديق يحصل بخبرهم، لعدم تطرق تلك الشبهة إليهم.

قوله: (فهذا يؤثر في النفوس تأثيراً لا ينكر): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «اعتبار القرائن في الأخبار من جهة حصول العلم أو الظن»، فإنَّ لتلك القرائن أثراً لا ينكر في نفوس الناس، فهم إما أن يجعلوها سبباً في الارتقاء بالخبر وإنْ لم يبلغ رواته عدد التواتر، وإما أن يجعلوها سبباً في النزول به وإن بلغ رواته عدد التواتر.

(فصل)

وَلِلتَّوَاتُرِ ثَلَاثَةُ شُرُوطٍ:

الْأَوَّلُ: أَنْ يُخْبِرُوا عَنْ عِلْمٍ ضَرُورِيٍّ مُسْتَنِدٍ إِلَى مَحْسُوسٍ إِذْ لَوْ أَخْبَرَنَا الْجَمُّ الْغَفِيرُ عَنْ حُدُوثِ الْعَالَمِ، أَوْ عَنْ صِدْقِ الْأَنْبِيَاءِ لَمْ يَحْصُلْ لَنَا الْعِلْمُ بِخَبَرِهِمْ.

قوله: (وللتواتر ثلاثة شروط): أي أن التواتر لا يتحقق إلا بتوافر ثلاثة شروط أساسية.

قوله: (الأول): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الشرط الأول».

قوله: (أن يخبروا عن علم ضروري): أي أن يخبر رواة التواتر عن علم ضروري.

والعلم الضروري هو الذي ينتهي بالإنسان إلى القطع واليقين بصحة الخبر وتصديقه، بحيث لا يجد الشك فيه إلى نفسه سبيلاً.

قوله: (مستند إلى محسوس): لفظ «محسوس» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «شيء»، أي: «مستند إلى شيء محسوس».

والشيء المحسوس هو الْمُدْرَكُ بواحدة من الحواس الخمس، ويأتي في مقدمة تلك الحواس على الإطلاق الرؤية والسماع، كأن يقول المخبرون الذين بلغوا حد التواتر: «رأينا رسول الله ﷺ يتوضأ أمامنا وضوء الصلاة»، أو يقولوا: «سمعنا نشيج أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وهو يقرأ القرآن في الصلاة».

قوله: (إذ لو أخبرنا الجم الغفير عن حدوث العالم، أو عن صدق الأنبياء لم يحصل لنا العلم بخبرهم): الضمير في «خبرهم» يعود إلى «الجم الغفير».

والمراد بالجم الغفير: العدد الكثير[1].

والمراد بالعلم هنا: العلم الضروري الموصل إلى القطع واليقين.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/ ١٠٤.

الثَّانِي: أَنْ يَسْتَوِيَ طَرَفَا الْخَبَرِ وَوَسَطُهُ فِي هَذِهِ الصِّفَةِ، وَفِي كَمَالِ الْعَدَدِ، لِأَنَّ خَبَرَ أَهْلِ كُلِّ عَصْرٍ يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ، فَلَا بُدَّ مِنْ وُجُودِ الشُّرُوطِ فِيْهِ، ....

وإنما لم يحصل العلم الضروري بالإخبار عن حدوث العالم، أو عن صدق الأنبياء لأن هذا الإخبار ليس طريقه الاستناد إلى الحس، بل طريقه التعويل على الاستدلال، والاستدلال قد لا يوصل إلى العلم الضروري، لأنه عرضة لاختلاف وجهات النظر.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الشرط الثاني»، أي: من شروط التواتر.

قوله: (أن يستوي طرفا الخبر ووسطه في هذه الصفة وفي كمال العدد): المقصود بطرفي الخبر أوله وآخره، والوسط هو ما بينهما.

والضمير في «وسطه» يعود إلى «الخبر».

والمراد بالصفة المشار إليها بقوله: «في هذه الصفة» هو: الإخبار عن علم ضروري.

والمراد بكمال العدد هو العدد الذي يحصل به التواتر، بحيث لا ينقص عنه بحال، فإنْ نقص عنه لم يكن تواتراً، بل هو معدود من الآحاد.

والمعنى المراد هنا: أنه لا بد في طبقات الخبر الثلاث الأولى التي هي الطرف الأول، والثانية التي هي الوسط، والثالثة التي هي الطرف الأخير من أن يجتمع في كل واحدة منها وصفان، أحدهما: إفادة العلم الضروري بالاستناد إلى الحس، وثانيهما: اكتمال العدد التواتري.

قوله: (لأن خبر أهل كل عصر يستقل بنفسه، فلا بد من وجود الشروط فيه): هذه الجملة تعليلية لاشتراط استواء طرفي الخبر ووسطه في إفادة العلم الضروري واكتمال العدد التواتري.

والضميران في «بنفسه»، وفي «فيه» يعودان إلى «خبر أهل كل عصر».

وَلِذَلِكَ لَمْ يَحْصُلْ لَنَا العِلْمُ بِصِدْقِ الْيَهُودِ مَعَ كَثْرَتِهِمْ فِي نَقْلِهِمْ عَنْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ تَكْذِيْبَ كُلِّ نَاسِخٍ لِشَرِيْعَتِهِ.

والمراد هنا: أن كل عصر له أهله الخاصون به، فإذا أخبروا بشيء كان خبرهم مستقلاً بنفسه عن خبر من سبقهم.

وإذا كان هذا الخبر مستقلاً بنفسه كان لزاماً تحقق هذين الوصفين فيه، وهما إفادة العلم الضروري، واكتمال العدد التواتري.

قوله: (ولذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى عليه السلام تكذيب كل ناسخ لشريعته):

اللام في قوله: «لذلك» لام الأجل، أي: «ولأجل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «استقلال خبر أهل كل عصر بنفسه».

والضميران في «كثرتهم»، وفي «نقلهم» يعودان إلى «اليهود».

والضمير في «لشريعته» يعود إلى «موسى عليه السلام».

والمعنى المراد هنا: أن اليهود وهم كثير قد نقلوا عن نبي الله موسى عليه السلام خبراً مضمونه أنه يكذِّب كل ناسخ لشريعته، أي: أن شريعته محكمة إلى أن تقوم الساعة لسلامتها من أن يطرأ النسخ عليها، فكل من ادعى نسخ تلك الشريعة فهو كاذب.

ورغم كثرة هؤلاء الناقلين لهذا الخبر من اليهود إلا أنه لم يحصل لنا العلم بصدقهم فيما أخبروا به من ذلك النقل عن نبي الله موسى عليه السلام، بل اليقين ثابت في أعماق قلوبنا بكذب هذا الإخبار.

وسبب عدم حصول العلم لنا بما أخبروا به أن ذلك الإخبار فقد شرطاً أساسياً بعدم إسناده إلى أمر محسوس، وهو السماع الحقيقي من موسى عليه السلام أنه قال ذلك، لأن ما ادعوه من سماع لا حقيقة له، بل هو كذب محض وزعم باطل، دفعهم إليه التلبيس على الناس والتغرير بهم، ولو كان ما ادعوه صحيحاً لما أخذ عليهم نبيهم موسى عليه السلام العهد الموثق بأن يؤمنوا بشريعة محمد ﷺ إذا أدركوا نبوته.

الشَّرْطُ الثَّالِثُ: فِي الْعَدَدِ الَّذِي يَحْصُلُ بِهِ التَّوَاتُرُ، وَاخْتَلَفَ النَّاسُ فِيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: يَحْصُلُ بِاثْنَيْنِ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: يَحْصُلُ بِأَرْبَعَةٍ، وَقَالَ قَوْمٌ: بِخَمْسَةٍ، وَقَالَ قَوْمٌ بِعِشْرِيْنَ، وَقَالَ آخَرُونَ: بِسَبْعِيْنَ، ....

قوله: (الشرط الثالث): أي من شروط التواتر.

قوله: (في العدد الذي يحصل به التواتر): الضمير في «به» يعود إلى «العدد»، والمراد هنا: هل يُشْتَرَطُ لحصول التواتر عدد معيَّن، بحيث إذا توافر هذا العدد حصل التواتر، وإلا فلا، أو لا يشترط ذلك؟

وهذا مبني على: ما المعتبر في حصول التواتر؟ هل هو بلوغ عدد معين، فإذا تم ذلك العدد حصل التواتر، وإن نقص عنه انعدم وصف التواتر في الخبر؟ أو هو مجرد حصول اليقين في القلب بتصديق المخبر عنه، فمتى حصل اليقين فالخبر متواتر وإنْ كان رواته قليلين، وإن لم يحصل اليقين فالخبر غير متواتر وإنْ كان رواته كثيرين؟

قوله: (واختلف الناس فيه): المراد بالناس هنا: أهل العلم.

والضمير في «فيه» يعود إلى «العدد الذي يحصل به التواتر».

قوله: (فمنهم من قال: يحصل باثنين، ومنهم من قال: يحصل بأربعة، وقال قوم: بخمسة، وقال قوم: بعشرين، وقال آخرون: بسبعين): هذه الأقوال التي سردها المؤلف رحمه الله تعالى تدل على تباين أقوال العلماء في تحديد العدد المطلوب لحصول التواتر، فهم قد اختلفوا في هذا العدد بين مقل ومكثر، ولم يوجد بينهم إجماع على عدد معيَّن.

والذين قالوا: «يحصل التواتر باثنين» إنما ذهبوا إلى ذلك اعتباراً بما تثبت به الشهادة.

والذين قالوا: «يحصل التواتر بأربعة» اعتبروا أكبر عدد تحصل به الشهادة، كما هو الحال في إثبات الزنا.

وَقِيْلَ غَيْرُ ذَلِكَ.

وَالصَّحِيْحُ: أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ عَدَدٌ مَحْصُورٌ، فَإِنَّا لَا نَدْرِي مَتَى حَصَلَ عِلْمُنَا بِوُجُودِ مَكَّةَ وَوُجُودِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ ....

والذين قالوا: «يحصل التواتر بخمسة»، اعتبروا الزيادة على العدد الأكبر الذي تحصل به الشهادة[1].

والذين قالوا: «يحصل التواتر بعشرين»، اعتمدوا على قوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] .

والذين قالوا: «يحصل التواتر بسبعين»، اعتمدوا على قوله تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا﴾ [الأعراف: ١٥٥].

قوله: (وقيل غير ذلك): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الأقوال السابقة في تحديد عدد التواتر».

والمعنى: أنّ هناك أقوالاً أخرى غير هذه المذكورة، ومنها: أنّ التواتر يحصل باثني عشر، بعدد نقباء بني إسرائيل.

ومنها: أن التواتر يحصل بأربعين، بعدد من تنعقد بهم صلاة الجمعة.

ومنها: أن التواتر يحصل بألف وخمسمائة، بعدد أهل بيعة الرضوان[2].

قوله: (والصحيح أنه ليس له عدد محصور): الضميران في «أنه»، وفي «له» يعودان إلى «التواتر».

والمعنى المراد: «أن التواتر ليس محصوراً في عدد معين، بل إن كل عدد أوصل إلى العلم الضروري فهو عدد التواتر.

قوله: (فإنا لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكة ووجود الأنبياء عليهم

---

(١) انظر: التمهيد ٣/ ٢٨.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ١٣٤، الإحكام ٢/ ٢٥، المحصول ٢/ ١/ ٣٧٨، العدة ٣/ ٨٥٦، التمهيد ٣/ ٢٨، كشف الأسرار ٢/ ٣٦١، البحر المحيط ٤/ ٢٣٣.

السَّلَامُ، وَلَا سَبِيْلَ إِلَى مَعْرِفَتِهِ، فَإِنَّهُ لَوْ قُتِلَ رَجُلٌ فِي السُّوقِ وَانْصَرَفَ جَمَاعَةٌ فَأَخْبَرُونَا بِقَتْلِهِ فَإِنَّ قَوْلَ الْأَوَّلِ يُحَرِّكُ الظَّنَّ وَالثَّانِي وَالثَّالِثِ يُؤَكِّدُهُ، وَلَا يَزَالُ يَتَزَايَدُ حَتَّى يَصِيْرَ ضَرُورِيّاً لَا يُمْكِنُنَا تَشْكِيْكُ أَنْفُسِنَا فِيْهِ.

السلام، ولا سبيل إلى معرفته): الضمير في «معرفته» يعود إلى «العلم من جهة لحظة حصوله، ومن جهة العدد الذي أوصل إليه».

وهذه الجملة تعليلية لكون التواتر لا يُشْتَرَطُ له عدد معين، فنحن نعلم علم اليقين بوجود مكة وبوجود الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولكننا لا نستطيع أن نحدد اللحظة بعينها التي حصل لنا فيها ذلك اليقين، ولا العدد الذي أوصلنا إليه، فذاك أمر خفي تصعب الدراية به لأنه لا سبيل إلى معرفته.

قوله: (فإنه لو قتل رجل في السوق وانصرف جماعة فأخبرونا بقتله فإن قول الأول يحرك الظن والثاني والثالث يؤكده، ولا يزال يتزايد حتى يصير ضرورياً لا يمكننا تشكيك أنفسنا فيه): الضمير في «بقتله» يعود إلى «الرجل».

ومعنى: «يحرك الظن»، أي: يثيره ويبعثه.

والضمير في «يؤكده» يعود إلى «الظن».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الخبر الذي تَقَوَّى بزيادة العدد».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا مثال توضيحي لبيان أن إدراك اللحظة التي حصل فيها العلم بإخبار المخبرين عسير جداً، فلو أن رجلاً قُتل في السوق فرآه جماعة فأخبر كل واحد منهم عن قتله، فإنّ خبر أحدهم سيكون محلاً للظن في صدقه وعدم صدقه، فإذا أخبر الثاني بذات الخبر، ثم أخبر الثالث بذات الخبر، وهكذا تتابع بعضهم بعضاً بالإخبار به فإن الظن بصدق ذلك الخبر سيزداد شيئاً فشيئاً حتى يصل إلى درجة العلم اليقيني، ولكن لا ندري في أية لحظة وبأي عدد حصل ذلك العلم اليقيني، لصعوبه معرفة ذلك.

فَلَوْ تُصُوِّرَ الْوُقُوفُ عَلَى اللَّحْظَةِ الَّتِي حَصَل فِيْهَا الْعِلْمُ ضَرُورَةً، وَحِفْظِ حِسَابِ الْمُخْبِرِيْنَ وَعَدَدِهِمْ لَأَمْكَنَ الْوُقُوفُ عَلَيْهِ، وَلَكِنَّ دَرْكَ تِلْكَ اللَّحْظَةِ عَسِيْرٌ، فَإِنَّهُ يَتَزَايَدُ تَزَايُداً خَفِيَّ التَّدْرِيْجِ كَتَزَايُدِ عَقْلِ الصَّبِيِّ إِلَى أَنْ يَبْلُغَ حَدَّ التَّكْلِيْفِ، وَتَزَايُدِ ضَوْءِ الصُّبْحِ إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ،

قوله: (فلو تصور الوقوف على اللحظة التي حصل فيها العلم ضرورة، وحفظ حساب المخبرين وعددهم لأمكن الوقوف عليه، ولكن درك تلك اللحظة عسير): الضمير في «فيها» يعود إلى «اللحظة». والضمير في «عددهم» يعود إلى «المخبرين».

والضمير في «عليه» يعود إلى «زمن حصول العلم».

والمقصود بحفظ حساب المخبرين وعددهم: معرفة عدد المخبرين عن طريق الحساب، وذلك بأن يُعَدُّوا واحداً واحداً عَدَّ حَصْرٍ، لمعرفة كم بلغوا من شخص، حتى يُدْرَكَ بأن العلم قد حصل بهذا العدد.

والمعنى المراد هنا: أنه لا يمكن تصور الوقوف على اللحظة التي حصل فيها العلم بتصديق الخبر، ولا الوقوف على العدد الذي أوصل إلى العلم به، فلو أمكن ذلك لأمكن معرفة وقت حصول العلم، ومعرفة العدد الذي أوصل إليه، ولكن تَعَذَّرَ الوقوف على ذلك لعسره وصعوبته، إذ لا سبيل إلى معرفته.

قوله: (فإنه يتزايد تزايداً خفي التدريج كتزايد عقل الصبي إلى أن يبلغ حد التكليف وتزايد ضوء الصبح إلى أن ينتهي): هذه الجملة تعليل لما ذكره في الجملة السابقة من عُسْر الوقوف على اللحظة التي حصل فيها العلم والعدد الذي أوصل إليه.

والضمير في «فإنه» يعود إلى «العلم».

والمعنى المراد هنا: أن العلم بصحة الخبر والتصديق به لا يحصل دفعة واحدة بل بتدرج، فكلما زاد عدد المخبرين زاد شيئاً فشيئاً، فهو في زيادته المتدرجة كزيادة عقل الصبي، فإن تلك الزيادة لا تحصل دفعة واحدة

فَلِذَلِكَ تَعَذَّرَ عَلَى الْقُوَّةِ الْبَشَرِيَّةِ إِدْرَاكُهُ.

فَأَمَّا مَا ذَهَبَ إِلَيهِ الْمُخَصِّصُونَ بِالْأَعْدَادِ فَتَحَكُّمٌ فَاسِدٌ لَا يُنَاسِبُ الْغَرَضَ وَلَا يَدُلُّ عَلَيْهِ، ....

بل بالتدريج شيئاً فشيئاً حتى يكتمل العقل فيبلغ الصبي حد التكليف فيصبح مكلفاً، فكما أننا لا نعرف اللحظة التي اكتمل فيها عقل الصبي، فكذلك لا نعرف اللحظة التي حصل لنا فيها لعلم بصدق الخبر وصحته.

وكما هو الحال أيضاً بالنسبة لضوء الصبح فإنه يتزايد شيئاً فشيئاً حتى ينتهي، كل ذلك بتدرج خفي عن علمنا.

قوله: (فلذلك تعذر على القوة البشرية إدراكه): اسم الإشارة في قوله: «فذلك» يعود إلى «تزايد العلم تزايداً خفي التدريج».

والمراد بالقوة البشرية هنا «العقل»، إذ هو محل إدراك الأشياء وتمييزها.

والضمير في «إدراكه»، يعود إلى «زمن حصول العلم».

والمعنى المراد هنا: أنه لما كان العلم ينمو بزيادة متدرجة، وتلك الزيادة المتدرجة مما يخفى أمره علينا تعذر حينئذٍ تعيين الزمن الذي حصل فيه لدينا العلم بتصديق المخبر عنه.

قوله: (فأما ما ذهب إليه المخصصون بالأعداد): أي القائلون بأن التواتر محصور في عدد معين لا يتم إلا به.

قوله: (فتحكم فاسد لا يناسب الغرض ولا يدل عليه): المراد بالتحكم الفاسد هنا: الدعوى التي ينقصها الدليل، والدعوى بلا دليل فاسدة لا تنهض بها حجة.

والمراد بالغرض هنا هو حصول العلم بالخبر، وحصول العلم بالخبر لا يناسبه تحديد عدد معين، إذ إن هذا العلم لا يُدْرَى بأي عدد يمكن حصوله به.

وَتَعَارُضُ أَقْوَالِهِمْ يَدُلُّ عَلَى فَسَادِهَا.

فَإِنْ قِيلَ: فَكَيْفَ تَعْلَمُونَ حُصُولَ الْعِلْمِ بِالتَّوَاتُرِ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ أَقَلَّ عَدَدِهِ؟ قُلْنَا: كَمَا نَعْلَمُ أَنَّ الْخُبْزَ مُشْبِعٌ، وَالْمَاءَ مُرْوٍ، وَإِنْ كُنَّا لَا نَعْلَمُ أَقَلَّ مِقْدَارٍ يَحْصُلُ بِهِ ذَلِكَ، ....

والضمير في «عليه» يعود إلى «الغرض».

قوله: (وتعارض أقوالهم يدل على فسادها): الضمير في «أقوالهم» يعود إلى «المخصصين للتواتر بالأعداد».

والضمير في «فسادها» يعود إلى «الأقوال».

و«التعارض» هو التقابل والتدافع.

والمعنى المراد هنا: أن ما ذكره الذاهبون إلى تخصيص التواتر بعدد معين هو أقوال يعارض بعضها بعضاً، وهذا التعارض يدل على سقوطها وفسادها، إذ ليس أحدها بأولى في القبول من الأقوال الأخرى.

قوله: (فإن قيل: فكيف تعلمون حصول العلم بالتواتر وأنتم لا تعلمون أقل عدده؟): هذا اعتراض موجَّه من القائلين باشتراط عدد معين للتواتر للقائلين بأن التواتر ليس محصوراً في عدد بعينه.

والضمير في «عدده» يعود إلى «التواتر».

ومفاد هذا الاعتراض: أن اشتراط عدد معين للتواتر بمنزلة وَضْع ضابط دقيق لمعرفة المتواتر من غيره، إذ بدون هذا الضابط الدقيق لا يمكن تمييز التواتر عن الآحاد، فكيف يتسنى لكم هذا التمييز وأنتم تنكرون اشتراط العدد المعين للتواتر؟.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الاعتراض.

قوله: (كما نعلم أن الخبز مشبع والماء مروٍ، وإن كنا لا نعلم أقل مقدار يحصل به ذلك): أي: «نعلم حصول العلم بالتواتر كما نعلم أن الخبز مشبع والماء مروٍ، وإن كنا لا نعلم أقل مقدار يحصل به ذلك».

فَنَسْتَدِلُّ بِحُصُولِ الْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ عَلَى كَمَالِ الْعَدَدِ، لَا أَنَّا نَسْتَدِلُّ بِكَمَالِ الْعَدَدِ عَلَى حُصُولِ الْعِلْمِ.

وأصل «مروٍ»: «مروي» بإثبات الياء، ولكنها حُذفتَ تخفيفاً وعُوِّض عنها التنوين.

ومعنى «الماء مروٍ»، أي: يحصل به الإرواء، وهو إذهاب العطش والظمأ.

والضمير في «به» يعود إلى «أقل مقدار».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإشباع والإرواء».

والمقصود هنا: أن الجميع كما هم متفقون على العلم بكون الخبز مشبعاً، وبكون الماء مروياً، مع عدم علمهم بأقل المقدار الذي يحصل به الإشباع والإرواء، فكذلك نحن ندرك كون التواتر مفيداً للعلم، وإنْ لم نعلم أقل عدد يحصل به، وكما أن الشبع هو الشعور بامتلاء المعدة بالطعام، والري هو الشعور بذهاب الظمأ، فكذلك العلم والتواتر هو الشعور باليقين القلبي بصدق الخبر وصحته من غير تحديد بعدد.

قوله: (فنستدل بحصول العلم الضروري على كمال العدد، لا أنّا نستدل بكمال العدد على حصول العلم): أي: متى حصل لنا العلم الضروري بأي عدد كان قليلاً أو كثيراً جعلنا حصول هذا العلم دليلاً على أن ذلك العدد هو كامل عدد التواتر، لا أن نجعل كمال العدد هو الدليل على حصول العلم الضروري، إذ ليس من الضرورة أن يحصل العلم بهذا العدد، فقد يحصل به وقد لا يحصل به، فليس المعيار في معرفة التواتر هو كمال العدد، بل المعيار هو حصول العلم الضروري.

(فصل)

لَيْسَ مِنْ شَرْطِ التَّوَاتُرِ أَنْ يَكُونَ الْمُخْبِرونَ مُسْلِمِيْنَ وَلَا عُدُولاً، لِأَنَّ إِفْضَاءَهُ إِلَى الْعِلْمِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُمْ مَعَ كَثْرَتِهِمْ لَا يُتَصَوَّرُ اجْتِمَاعُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ وَتَوَاطُؤُهُمْ عَلَيْهِ، وَيُمْكِنُ ذَلِكَ في الْكُفَّارِ كَإِمْكَانِهِ فِي الْمُسْلِمِيْنَ.

قوله: (ليس من شرط التواتر أن يكون المخبرون مسلمين ولا عدولاً): أي أن «الإسلام» و«العدالة» ليسا شرطين من شروط تحقق التواتر، بل التواتر يتحقق بدونهما.

وهذا الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مذهب جماهير علماء الأصول[1].

قوله: (لأن إفضاءه إلى العلم من حيث إنهم مع كثرتهم لا يتصور اجتماعهم على الكذب وتواطؤهم عليه، ويمكن ذلك في الكفار كإمكانه في المسلمين): هذا هو دليل المؤلف والجمهور على عدم اشتراط الإسلام والعدالة في التواتر.

والضمير في «لأن إفضاءه» يعود إلى «التواتر».

والضمائر في «إنهم»، وفي «كثرتهم»، وفي «اجتماعهم»، وفي «تواطؤهم» كلها تعود إلى «المخبرين».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الكذب».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم تصور اجتماع الرواة الكثيرين على الكذب والتواطؤ عليه».

والضمير في «كإمكانه» يعود أيضاً إلى عدم ذلك التصور.

والمعنى المراد هنا: أن المعتبر في التواتر هو إفضاؤه إلى العلم،

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ١٤٠، الإحكام ٢/ ٢٧، التمهيد ٣/ ٣٣، المسودة في أصول الفقه ص٢٣٤.

وَلَا يُشْتَرَطُ أَيْضاً أَنْ لَا يَحْصُرَهُمْ عَدَدٌ، وَلَا يَحْوِيَهُمْ بَلَدٌ، فَإِنَّ الْحَجِيْجَ إِذَا أَخْبَرُوا بِوَاقِعَةٍ صَدَّتْهُمْ عَنِ الْحَجِّ، وَأَهْلَ الْجُمُعَةِ إِذَا أَخْبَرُوا عَنْ نَائِبَةٍ فِي الْجُمُعَةِ مَنَعَتْهُمْ مِنَ الصَّلَاةِ عُلِمَ صِدْقُهُمْ مَعَ دُخُولِهِمْ تَحْتَ الْحَصْرِ، وَقَدْ حَوَاهُمْ مَسْجِدٌ فَضْلاً عَنِ الْبَلَدِ.

وإفضاؤه إلى العلم إنما يكون بإحالة العادة اجتماع العدد الكثير على الكذب والتواطؤ عليه، والعادة كما تحيل ذلك في المسلمين فهي أيضاً تحيله في الكافرين، فيكون خبرهم بهذا الاعتبار مفيداً للعلم وإنْ فُقد فيهم وصف الإيمان.

وكذلك الشأن فيمن لم يكونوا عدولاً في إحالة العادة اجتماعهم وتواطؤهم على الكذب مع كثرتهم، فيكون خبرهم مفيداً للعلم كخبر من تحقق فيهم وصف العدالة.

قوله: (ولا يشترط أيضاً ألا يحصرهم عدد، ولا يحويهم بلد): معطوف بالواو على قوله: «ليس من شرط التواتر أن يكون المخبرون مسلمين ولا عدولاً».

والضميران في «يحصرهم»، وفي «يحويهم» يعودان إلى «المخبرين».

والمعنى المراد هنا: أنه كما لا يشترط للتواتر أن يكون المخبرون مسلمين ولا عدولاً، فكذلك لا يشترط للتواتر أن يكون المخبرون متفرقين في أماكن شتى وبلدان مختلفة، بل إن خبر أهل التواتر يفيد العلم وإنْ حصرهم عدد محدَّد، أو حواهم بلد معين.

قوله: (فإن الحجيج إذا أخبروا بواقعة صدتهم عن الحج، وأهل الجمعة إذا أخبروا عن نائبة في الجمعة منعتهم من الصلاة علم صدقهم مع دخولهم تحت الحصر، وقد حواهم مسجد فضلاً عن البلد): المراد بالواقعة هنا «الحادثة»، كسيل عظيم منعهم من الوصول إلى البيت الحرام والمشاعر المقدسة، أو تعرَّض لهم قطاع طرق نهبوا أموالهم ورواحلهم، فلم يتمكنوا بذلك من أداء الحج.

....

والضمير في «صدتهم» يعود إلى «الحجيج»، والصادُّ لهم تلك الواقعة.

والمراد بالنائبة: ما ينزل بالإنسان من حوادث ومصائب[1].

وذلك كأن يُغمى على الخطيب أثناء الخطبة فيسقط من فوق المنبر، ويتشاغل الحاضرون بأمره حتى يخرج وقت الجمعة، وحينئذٍ تمتنع إقامتها في حقهم بخروج وقتها.

والضمير في «منعتهم» يعود إلى «أهل الجمعة»، والمانع لهم تلك النائبة.

والضميران في «صدقهم»، وفي «دخولهم» يعودان إلى «الحجيج وأهل الجمعة».

و«الواو» في قوله: «وقد حواهم مسجد» حالية، أي: «والحال قد حواهم مسجد».

والضمير في «حواهم» يعود إلى «أهل الجمعة».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثلان توضيحيان لانتفاء اشتراط عدم انحصار أهل التواتر في عدد أو بلد، فإنّ الحجاج وحالهم أنهم قد حصرهم عدد محدد، وحواهم بلد معين إذا أخبروا بما صدهم عن الحج أفاد خبرهم العلم، وكذلك أهل الجمعة وحالهم أنهم قد حصرهم عدد محدد، وحواهم مكان معين وهو المسجد ـ الذي هو أقل مساحة من البلد ـ إذا أخبروا بما منعهم من إقامة الجمعة أفاد خبرهم العلم.

ولو كان من شروط التواتر عدم انحصار أهل التواتر في عدد أو مكان، لما أفاد خبرهم العلم بصدقهم.

---

(١) انظر: لسان العرب ١/ ٧٧٤.

(فصل)

وَلَا يَجُوزُ عَلَى أَهْلِ التَّوَاتُرِ كِتْمَانُ مَا يُحْتَاجُ إِلَى نَقْلِهِ وَمَعْرِفَتِهِ. وَأَنْكَرَتْ ذَلِكَ الْإِمَامِيَّةُ.

قوله: (ولا يجوز على أهل التواتر): المراد بأهل التواتر: الجماعة الكثيرة الذين حضروا الواقعة فرءوها بأبصارهم، أو سمعوها بآذانهم.

قوله: (كتمان ما يحتاج إلى نقله ومعرفته): «الْكِتْمَانُ» في اللغة هو «نقيض الإعلان»(١).

وعليه فالكتمان هو عدم البوح بالشيء.

و«ما» في قوله: «ما يحتاج» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المحتاج إلى نقله».

والضميران في «نقله»، وفي «معرفته» يعودان إلى «ما» المعبَّر بها عن الشيء الذي تحتاجه الأمة.

والمقصود هنا: أن الشيء الذي حضره أهل التواتر إذا كان مما تحتاجه الأمة في أمر دينها، أو ما يصلح أمر دنياها وجب عليهم أن ينقلوه للأمة لأنه أصبح أمانة في أعناقهم، ولا يجوز لهم كتمانه عنها، فإنّ ذلك من باب خيانة الأمانة التي حذر الله تبارك وتعالى منها في قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الأنفال: ٢٧].

وهذا الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هو مذهب أهل الحق من علماء المسلمين.

قوله: (وأنكرت ذلك الإمامية): معطوف بالواو على قوله: «ولا يجوز على أهل التواتر كتمان ما يحتاج إلى نقله ومعرفته».

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/٥٠٦.

وَلَيْسَ بِصَحِيْحٍ، ....

والفعل «أنكر» مشتق من الإنكار، وهو الجحود وعدم الإقرار بالشيء.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم جواز كتمان أهل التواتر لما يحتاج إلى نقله ومعرفته».

والفعل «أنكر» مشتق من الإنكار، وهو الجحود وعدم الإقرار بالشيء.

و«الإمامية» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الشيعة الإمامية».

والشيعة الإمامية هم القائلون بإمامة علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه بعد النبي ﷺ نصاً ظاهراً، ويقيناً صادقاً من غير تعريض بالوصف، قالوا: ويجوز لعلي أن يجعل الإمامة لغيره إذا كان ذلك باختياره ورضاه، وقد تجاوز الإمامية القول بالتنصيص على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه إلى الوقيعة في كبار الصحابة بالطعن والتكفير[1].

والمعنى المراد هنا: أن الإمامية أجازوا أن يكتم أهل التواتر ما يُحتاج إلى نقله ومعرفته، وهم قد أرادوا بهذا الجواز أن يقيموا الحجة لأنفسهم على أهل السنة والجماعة بأن المستحق للخلافة بعد النبي ﷺ هو علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه، لأن النبي عليه الصلاة والسلام قد نص على خلافته صراحةً كما في زعمهم، ولكنّ أهل التواتر من الصحابة قد تواطؤوا فيما بينهم على كتمان هذا النص فلم ينقلوه للأمة، وإذا كان الكتمان قد وقع بالفعل من أهل التواتر، فإن الوقوع خير دليل على الجواز[2].

قوله: (وليس بصحيح): أي أن ما زعمه الشيعة الإمامية من جواز كتمان أهل التواتر ما يُحتاج إلى نقله ومعرفته زعم باطل، وقول فاسد، لا

(١) نظر: الملل والنحل ١/ ١٦٢، مقالات الإسلاميين ص٦٤.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ١٠٠.

لِأَنَّ كِتْمَانَ ذَلِكَ يَجْرِي فِي الْقُبْحِ مَجْرَى الْإِخْبَارِ عَنْهُ بِخِلَافِ مَا هُوَ بِهِ، فَلَمْ يَجُزْ وُقُوعُ ذَلِكَ مِنْهُمْ وَتَوَاطُؤُهُمْ عَلَيْهِ.

رصيد له من الصحة، فلا يُعَوَّلُ عليه، لأنه لا تقوم به حجة.

قوله: (لأن كتمان ذلك يجري في القبح مجرى الإخبار عنه بخلاف ما هو به): هذا هو دليل بطلان ما زعمه الشيعة الإمامية من جواز الكتمان في حق أهل التواتر.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ما يُحتاج إلى نقله ومعرفته».

والمراد بالجريان هنا في قوله: «يجري مجرى»: التنزيل، أي: ينزل ذلك في القبح منزلة الإخبار عنه بخلاف ما هو به.

و«القبح» ضد «الحُسْن».

والضمير في «عنه» يعود إلى «التواتر».

و«ما» في قوله: «بخلاف ما هو به» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير «هو» يعود إلى «التواتر».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمعنى المراد هنا: أن كتمان أهل التواتر لما تحتاج الأمة إلى نقله ومعرفته هو بمنزلة إخبارها عن التواتر بخلاف الواقع الذي كان عليه، وكما أن إخبارها عن التواتر بخلاف واقعه أمر قبيح، لأنه يقتضي الكذب على الأمة والغش لها، فكذلك كتمان ما يُحتاج إلى نقله ومعرفته قبيح، لأنه خيانة لأمانة النقل التي أصبحت عهدة في ذممهم فيما يتعلق بإبلاغها للأمة.

قوله: (فلم يجز وقوع ذلك منهم وتواطؤهم عليه): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الكتمان».

والضميران في «منهم»، وفي «تواطؤهم» يعودان إلى «أهل التواتر».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الكتمان».

والمعنى المراد: أنه إذا ثبت أن كتمان التواتر بمنزلة الإخبار عنه على

فَإِنْ قِيلَ: قَدْ تَرَكَ النَّصَارَى نَقْلَ كَلَامِ عِيسَى فِي الْمَهْدِ. قُلْنَا: لِأَنَّ كَلَامَهُ فِي الْمَهْدِ كَانَ قَبْلَ ظُهُورِهِ وَاتِّبَاعِهِمْ لَهُ.

خلاف واقعه في القبح تبيَّن أن وقوع الكتمان والتواطؤ عليه من أهل التواتر لا يجوز، لما فيه من خيانة أمانة النقل والإبلاغ.

قوله: (فإن قيل: قد ترك النصارى نقل كلام عيسى في المهد): القائل هنا هم الذين أجازوا كتمان نقل التواتر.

ومفاد هذا الاعتراض: أن عيسى عليه السلام تكلم في المهد، وقد سمعه عدد من أهل التواتر من النصارى فلم ينقلوه، ولو كان تَرْكُ النقل غير جائز لما تركوا نقله وتواطؤوا عليه.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الاعتراض.

قوله: (لأن كلامه في المهد كان قبل ظهوره واتباعهم له): الضمائر في «كلامه»، وفي «ظهوره»، وفي «له» تعود إلى «نبي الله عيسى عليه السلام».

والضمير في «اتباعهم» يعود إلى «النصارى».

والمراد بظهوره هنا: هو إرساله نبياً إليهم.

ومفاد هذا الجواب: أن كلام عيسى عليه الصلاة والسلام إنما كان في المهد، وقد كان حينذاك صبياً عادياً، ولم يكن رسولاً نبياً حتى تتوافر الدواعي لنقل ما يحصل له من خوارق العادات.

وهذا الجواب الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى إنما هو من باب التسليم جدلاً بأن ما فعله النصارى من كتمان النقل حجة للمسلمين، فكيف وقد ثبت عدم كونه حجة؟ فحينئذٍ يكون تَمَسُّكُ الإمامية بما فعله النصارى من كتمان النقل باطلاً من أصله، لأنه تمسك بما لا تقوم الحجة به.

القسم الثاني
(أخبار الآحاد)

وَهِيَ: مَا عَدَا الْمُتَوَاتِرَ.

قوله: (القسم الثاني): أي من قسمي الخبر عند الجمهور، إذ الخبر عندهم ينقسم إلى قسمين: متواتر، وآحاد.

وقد سبق كلام المؤلف رحمه الله تعالى على القسم الأول وهو المتواتر، وها هو شرع الآن في الكلام على القسم الثاني وهو الآحاد.

قوله: (وهي): الضمير المنفصل يعود إلى «أخبار الآحاد».

قوله: (ما عدا المتواتر): أي أن الآحاد تُعْرَفُ حقيقتها بمعرفة حقيقة المتواتر، وحيث عُرفت حقيقة المتواتر، وهي أنه: ما رواه قوم لا يُحْصَى عددهم، ولا يُتَوَهَّمُ تواطؤهم على الكذب لكثرتهم، وتباين أماكنهم[1].

فإن الآحاد هو ما رواه الواحد، أو الجماعة الذين لا يبلغون حد التواتر[2].

وقد ترجم ذلك الغزالي رحمه الله تعالى بقوله: (اعلم أنّا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الأخبار إلى حد التواتر المفيد للعلم، فما نقله جماعة من خمسة، أو ستة مثلاً فهو خبر الواحد)[3].

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٦٥٦، أصول السرخسي ١/ ٢٨٢، المغني في أصول الفقه للخبازي ص١٩١، منتهى الوصول والأمل ص٦٨، المحصول ٢/ ١/ ٣٢٣، التحصيل من المحصول ٢/ ٩٥، الإحكام ٢/ ١٤٢، شرح المنهاج ٢/ ٥٢٣، شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٢٤.

(٢) انظر: كشف الأسرار ٢/ ٦٧٨، أصول الشاشي ص٢٧٢، منتهى الوصول والأمل ص١٢١، المستصفى ١/ ١٤٥، الإحكام ٢/ ٣١، شرح اللمع ٢/ ٥٧٨، المحلي على جمع الجوامع ٢/ ١٢٩، شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٤٥، إرشاد الفحول للشوكاني ص٤٨.

(٣) المستصفى ١/ ١٤٥.

اخْتَلَفَتِ الرِّوَايَةُ عَنْ إِمَامِنَا رَحِمَهُ اللهُ فِي حُصُولِ الْعِلْمِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، فَرُوِيَ أَنَّهُ لَا يَحْصُلُ بِهِ، ....

قوله: (اختلفت الرواية عن إمامنا رحمهُ الله في حصول العلم بخبر الواحد): المراد بالإمام هنا هو الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى.

والمراد بالرواية عنه في هذا المقام ما نقله الأصحاب من قوليه رحمه الله تعالى في كون خبر الواحد مفيداً للعلم أو غير مفيد له، بحسب اختلاف نقلهم عنه في ذلك.

قوله: (فروي أنه لا يحصل به): الضمير في «أنه» يعود إلى «العلم».

والضمير في «به» يعود إلى «خبر الواحد».

والمعنى: أن العلم لا يحصل بخبر الواحد، وهذه إحدى الروايتين عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى، قد نقلها عنه أبو بكر الأثرم، كما نص على ذلك القاضي أبو يعلى، وأبو الخطاب في كتابيهما.

قال أبو يعلى رحمه الله تعالى: (وقد رأيت في كتاب معاني الحديث جمع أبي بكر الأثرم بخط أبي حفص العُكْبَري رواية أبي حفص عمر بن بدر، قال: الأقراء الذي يذهب إليه أحمد بن حنبل رحمهُ الله أنه إذا طعنت في الحيضة الثالثة فقد برئ منها وبرئت منه. وقال: إذا جاء الحديث عن النبي ﷺ بإسناد صحيح، فيه حكم أو فرض عملتُ بالحكم والفرض، وأَدَنْتُ الله تعالى به، ولا أشهد أن النبي ﷺ قال ذلك. فقد صرَّح القول بأنه لا يقطع به)(١).

وقال أبو الخطاب رحمه الله تعالى: (خبر الواحد لا يقتضي العلم، قال في رواية الأثرم: إذا جاء الحديث عن النبي ﷺ بإسناد صحيح، فيه حكم أو فرض عملتُ به، ودِنْتُ الله تعالى به، ولا أشهد أن النبي ﷺ قال ذلك. فقد نص على أنه لا يقطع به)(٢).

(١) العدة ٣/ ٨٩٨.
(٢) التمهيد ٣/ ٧٨.

وَهُوَ قَوْلُ الْأَكْثَرِيْنَ وَالْمُتَأَخِّرِيْنَ مِنْ أَصْحَابِنَا.

لِأَنَّا نَعْلَمُ ضَرُورَةً أَنَّا لَا نُصَدِّقُ كُلَّ خَبَرٍ نَسْمَعُهُ، وَلَوْ كَانَ مُفِيْداً لِلْعِلْمِ لَمَا صَحَّ وُرُودُ خَبَرَيْنِ مُتَعَارِضَيْنِ لِاسْتِحَالَةِ اجْتِمَاعِ الضِّدَّيْنِ،

قوله: (وهو قول الأكثرين والمتأخرين من أصحابنا): الضمير «هو» يعود إلى «عدم حصول العلم بخبر الواحد».

والمراد بالأكثرين هنا جمهور الأصوليين.

والمراد بقوله: «والمتأخرين من أصحابنا»: الطبقة المتأخرة من علماء الحنابلة.

فعند هؤلاء جميعاً: أن العلم لا يحصل بخبر الواحد، إلا أنهم قد انقسموا قسمين، فمنهم من قال بأنه لا يفيد العلم مطلقاً، ومنهم من فصَّل فقال: إن احتف بخبر الواحد القرائن الدالة على صدقه أفاد العلم، وإلا فلا[(١)].

قوله: (لأنا نعلم ضرورة أنا لا نصدق كل خبر نسمعه): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في إقامة أدلة الجمهور على أن خبر الواحد لا يفيد العلم.

والمذكور هنا هو الدليل الأول على ذلك، ومفاد هذا الدليل: أننا حين نسمع خبر الواحد لا نجد أنفسنا مضطرين إلى تصديقه، بل قد يوجد لدينا ظن بعدم صدقه، ولو كان خبر الواحد مفيداً للعلم لصدقنا به لمجرد سماعه.

قوله: (ولو كان مفيداً للعلم لما صح ورود خبرين متعارضين لاستحالة اجتماع الضدين): هذا هو الدليل الثاني، ومفاده: أن أخبار الآحاد يوجد

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٩٢، البرهان ١/ ٦٠٦، المنخول ص٢٥٢، التبصرة ص٢٩٨، أصول السرخسي ١/ ٢٩٨، الوصول إلى الأصول ٢/ ١٧٢، منتهى الوصول والأمل ص٧١، الإحكام ٢/ ٣٢، المحصول ٢/ ١/ ٦٣٢، العدة ٣/ ٨٩٨، تيسير التحرير ٣/ ٧٦.

وَلَجَازَ نَسْخُ الْقُرْآنِ وَالْأَخْبَارِ الْمُتَوَاتِرَةِ بِهِ لِكَوْنِهِ بِمَنْزِلَتِهِمَا فِي إِفَادَةِ الْعِلْمِ، وَلَوَجَبَ الْحُكْمُ بِالشَّاهِدِ الْوَاحِدِ، ....

بينها تعارض في الظاهر، ووجود التعارض فيها ينفي كون خبر الواحد مفيداً للعلم، إذ الخبران المفيدان للعلم لا يقع بينهما تعارض، لأنه لو وقع التعارض بينهما لأفضى إلى اجتماع الضدين، وذلك محال.

وحيث حصل التعارض في أخبار الآحاد دل على أنها لا تفيد العلم، بل تفيد الظن.

قوله: (ولجاز نسخ القرآن والأخبار المتواترة به لكونه بمنزلتهما في إفادة العلم): الضميران في «به»، وفي «لكونه» يعودان إلى «خبر الواحد».

وضمير التثنية في «بمنزلتهما» يعود إلى «القرآن والخبر المتواتر».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثالث من أدلة الجمهور على عدم إفادة خبر الواحد للعلم، ومفاد هذا الدليل: أن خبر الواحد لو كان يفيد العلم لكان بمنزلة المتواتر في جواز أن يُنْسَخَ به القرآن ومتواتر السنة.

وحيث ثبت أنه لا يجوز نسخ القرآن ومتواتر السنة به، دل على أن خبر الواحد ليس بمنزلة المتواتر، فلا يكون مفيداً للعلم.

قوله: (ولوجب الحكم بالشاهد الواحد): هذا هو الدليل الرابع من أدلة الجمهور على عدم إفادة خبر الواحد للعلم، ومفاد هذا الدليل: أن الحقوق في مجلس التقاضي والتحاكم لا تثبت بشهادة الواحد، بل بشهادة الاثنين العدلين، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

أو بشهادة الواحد مضمومة إليها اليمين عند تعذر الشاهد الثاني، كما سبق في حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: (قضى رسول الله ﷺ باليمين والشاهد).

وهذا يدل على أن خبر الواحد لا يفيد العلم، إذ لو كان مفيداً للعلم لوجب على القاضي أن يحكم بشهادة الواحد.

وَلَاسْتَوَى فِي ذَلِكَ الْعَدْلُ وَالْفَاسِقُ، كَمَا فِي الْمُتَوَاتِرِ.

وَرُوِيَ عَنْ أَحْمَدَ أَنَّهُ قَالَ فِي أَخْبَارِ الرُّؤْيَةِ: «يُقْطَعُ عَلَى الْعِلْمِ بِهَا»، وَهَذَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مُخْتَصّاً فِي أَخْبَارِ الرُّؤْيَةِ وَأَمْثَالِهَا مِمَّا كَثُرَتْ رُوَاتُهُ، وَتَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ، وَدَلَّتِ الْقَرَائِنُ عَلَى صِدْقِ نَاقِلِهِ، فَيَكُونُ إِذَنْ مِنَ الْمُتَوَاتِرِ، إِذْ لَيْسَ لِلْمُتَوَاتِرِ عَدَدٌ مَحْصُورٌ. ....

قوله: (ولاستوى في ذلك العدل والفاسق، كما في المتواتر): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإخبار».

وهذا هو الدليل الخامس من أدلة الجمهور على عدم إفادة خبر الواحد للعلم، ومفاد هذا الدليل: أن خبر الواحد لو كان مفيداً للعلم لاستوى في الإخبار به العدل والفاسق كما استويا في الخبر المتواتر، وحيث ثبت عدم تساويهما في نقله والإخبار به، دل على أن خبر الواحد لا يحصل به العلم.

قوله: (وروي عن أحمد أنه قال في أخبار الرؤية: «يقطع على العلم بها»): المراد بأخبار الرؤية: الأحاديث النبوية الواردة في إثبات رؤية الله تبارك وتعالى في الدار الآخرة.

والضمير في «أنه» يعود إلى «الإمام أحمد رحمه الله تعالى».

والضمير في «بها» يعود إلى «أخبار الرؤية».

والمراد بالقطع على العلم بأخبار الرؤية: القول بأنها تفيد العلم القطعي بما دلت عليه من إثبات رؤية الله تعالى، بحيث لا سبيل إلى الشك فيها.

قوله: (وهذا يحتمل أن يكون مختصاً في أخبار الرؤية وأمثالها مما كثرت رواته، وتلقته الأمة بالقبول، ودلت القرائن على صدق ناقله، فيكون إذن من المتواتر، إذ ليس للمتواتر عدد محصور): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى قول الإمام أحمد رحمه الله تعالى في أخبار الرؤية: «يقطع على العلم بها».

وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ خَبَرُ الْوَاحِدِ عِنْدَهُ مُفِيْداً لِلْعِلْمِ، وَهُوَ قَوْلُ جَمَاعَةٍ مِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيْثِ وأَهْلِ الظَّاهِرِ.

والضمير في «أمثالها» يعود إلى «أخبار الرؤية».

والمراد بالمماثل لأخبار الرؤية: الأخبار الواردة بإثبات المغيَّبات، كعذاب القبر ونعيمه، ونحو ذلك.

و«ما» في قوله: «مما كثرت» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «وأمثالها من الكثير الرواة».

والضمير في «رواته» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن المخبر عنه.

والضميران في «تلقته»، وفي «ناقله» يعودان إلى «الخبر».

والمعنى المراد هنا: أن ما ذكره الإمام أحمد رحمه الله تعالى بالقطع على العلم بأخبار الرؤية، وما ماثلها من أخبار الآحاد محمول بصفة خاصة على ما كثر المخبرون به، وأصبح موضع القبول لدى الأمة، واحتف به من القرائن ما يدل على صدق الناقلين له، فما كان بهذه الصفة فهو من قبيل المتواتر الذي لا يسع المسلم عدم التصديق به، وما لم يكن بتلك الصفة فإنه لا يكون طريقاً لحصول العلم.

قوله: (إذ ليس للمتواتر عدد محصور): أي كما سبق بيان ترجيحه بعد ذِكْر خلاف الأصوليين في ذلك.

قوله: (ويحتمل أن يكون خبر الواحد عنده مفيداً للعلم): الضمير في «عنده» يعود إلى «الإمام أحمد رحمه الله تعالى».

والمراد هنا: أن يكون خبر الواحد عند الإمام أحمد رحمه الله تعالى مفيداً للعلم مطلقاً، سواء احتف به من القرائن ما يدل على صدق ناقله، أو لم يحتف به.

قوله: (وهو قول جماعة من أصحاب الحديث وأهل الظاهر): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بأن خبر الواحد يفيد العلم مطلقاً»، فهذا

قَالَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ: إِنَّمَا يَقُولُ أَحْمَدُ بِحُصُولِ الْعِلْمِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ فِيمَا نَقَلَهُ الْأَئِمَّةُ الَّذِينَ حَصَلَ الاتِّفَاقُ عَلَى عَدَالَتِهِمْ وَثِقَتِهِمْ وَإِتْقَانِهِمْ، وَنُقِلَ مِنْ طُرُقٍ مُتَسَاوِيَةٍ، وَتَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ وَلَمْ يُنْكِرْ مِنْهُمْ مُنْكِرٌ،

القول ذهب إليه جماعة من أصحاب الحديث، وأهل الظاهر رحمهم الله تعالى[1].

والرواية الثانية عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى بكون خبر الواحد مفيداً للعلم رواها عنه أبو بكر المروزي وحنبل، كما صرح بذلك القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى بقوله: (وقد نقل أبو بكر المروزي، قال: قلتُ لأبي عبد الله: هاهنا إنسان يقول: إن الخبر يوجب عملاً، ولا يوجب علماً، فَعَابَهُ وقال: «ما أدري ما هذا؟». وظاهر هذا أنه سوَّى فيه بين العلم والعمل.

وقال في رواية حنبل في أحاديث الرؤية: «نؤمن بها، ونعلم أنها حق»، فقطع على العلم بها)[2].

قوله: (قال بعض العلماء: إنما يقول أحمد بحصول العلم بخبر الواحد فيما نقله الأئمة الذين حصل الاتفاق على عدالتهم وثقتهم وإتقانهم، ونقل من طرق متساوية، وتلقته الأمة بالقبول، ولم ينكر منهم منكر): هذا التأويل الذي نسبه المؤلف رحمه الله تعالى لبعض العلماء يناسب الاحتمال الأول الذي ذكره المؤلف بقوله: (وروي عن أحمد أنه قال في أخبار الرؤية: «يُقْطَعُ على العلم بها»، وهذا يحتمل أن يكون مختصاً في أخبار الرؤية وأمثالها مما كثرت رواته، وتلقته الأمة بالقبول، ودلت القرائن على صدق ناقله).

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٦٨١، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١/ ١١٧، المعتمد ٢/ ٩٢، البرهان ٢/ ٦٠٦، المنخول من تعليقات الأصول ص٢٥٢، التبصرة ص٢٩٨، التمهيد ٣/ ٧٨، العدة ٣/ ٩٠٠، البلبل في أصول الفقه ص٥٣.

(٢) العدة ٣/ ٨٩٩ ـ ٩٠٠.

. . . .

ولا يناسب الاحتمال الثاني الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: (ويحتمل أن يكون خبر الواحد عنده مفيداً للعلم، وهو قول جماعة من أصحاب الحديث، وأهل الظاهر)، فإنّ مقتضى هذا الاحتمال القول بإفادة خبر الواحد للعلم مطلقاً، ويؤيده ما صرح به المؤلف رحمه الله تعالى من أن هذا هو قول جماعة من أصحاب الحديث وأهل الظاهر، والذي عليه هؤلاء هو القول بإفادة العلم مطلقاً بخبر الواحد.

وبناءً على ذلك كان الأولى أن يذكر المؤلف رحمه الله تعالى هذا التأويل لكلام الإمام أحمد رحمه الله تعالى عقب الاحتمال الأول، وليس عقب الاحتمال الثاني.

قوله: (فيما نقله الأئمة الذين حصل الاتفاق على عدالتهم وثقتهم وإتقانهم): «ما» في قوله: «فيما نقله» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «في منقول الأئمة».

والضمير في «نقله» عائد جملة الصلة على تقدير أنَّ «ما» موصولية.

والضمائر في «عدالتهم»، وفي «ثقتهم»، وفي «إتقانهم» تعود كلها إلى «الأئمة».

والمراد بالإمامة هنا ما يشمل إمامة الأمة في الخلافة كأبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما، وإمامة الأمة في العلم كمالك، والشافعي رحمهما الله تعالى فهما من المحدثين الثقات المتقنين المتفق على عدالتهم.

قوله: (ونقل من طرق متساوية): الفعل «نُقل» مبني للمجهول، ونائب الفاعل فيه مضمر، تقديره: «الخبر»، أي: «ونُقل الخبر من طرق متساوية».

والناقل له هم الأئمة العدول الثقات المتقنون.

والمراد بنقله من طرق متساوية: أن يرويه العدل الثقة المتقن عن مثله في كل طريق من طرقه حتى يبلغ إلينا.

فَإِنَّ الصِّدِّيْقَ وَالْفَارُوقَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا لَوْ أَخْبَرَا عَنْ شَيْءٍ سَمِعَاهُ، أَوْ رَأَيَاهُ لَمْ يَتَطَرَّقْ إِلَى سَامِعِهِمَا شَكٌّ فِيْمَا نَقَلاهُ ....

قوله: **(وتلقته الأمة بالقبول ولم ينكر منهم منكر)**: الضمير في «تلقته» يعود إلى «الخبر».

والضمير في «منهم» يعود إلى «الأمة».

ومعنى ذلك: أن الأمة قد اطمأنت إلى ذلك الخبر تصديقاً له وعملاً به، من غير أن ينكر أحد من أفرادها.

قوله: **(فإن الصدِّيق)**: المراد بالصدِّيق هو أبو بكر، الخليفة الأول لهذه الأمة رضي الله تعالى عنه.

وسُمِّي أبو بكر بالصديق لأنه صدَّق رسول الله ﷺ في كل خبر أخبر به.

قوله: **(والفاروق)**: معطوف بالواو على «الصديق».

والمراد بالفاروق هو عمر بن الخطاب، الخليفة الثاني لهذه الأمة رضي الله تعالى عنه.

وسُمِّي عمر بن الخطاب بالفاروق لأن الله تبارك وتعالى فرق به بين الحق والباطل، حين أعز الله تعالى به الإسلام، وأذل به الكفر.

قوله: **(رضي الله عنهما)**: جملة دعائية، وضمير التثنية في «عنهما» يعود إلى «أبي بكر، وعمر».

قوله: **(لو أخبرا عن شيء سمعاه أو رأياه لم يتطرق إلى سامعهما شك فيما نقلاه)**: ألف الاثنين في «أخبرا» تعود إلى «أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما».

والضمير «الهاء» في «سمعاه»، وفي «رأياه» يعود إلى «الشيء».

وضمير التثنية في «سامعهما» يعود إلى «أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما».

و«ما» في قوله: «فيما نقلاه» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية

مَعَ مَا تَقَرَّرَ فِي نَفْسِهِ لَهُمَا، وَثَبَتَ عِنْدَهُ مِنْ ثِقَتِهِمَا وَأَمَانَتِهِمَا.

وَلِذَلِكَ اتَّفَقَ السَّلَفُ رَحِمَهُمُ اللهُ عَلَى نَقْلِ أَخْبَارِ الصِّفَاتِ وَلَيْسَ فِيْهَا عَمَلٌ، ....

فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «في منقولهما».

والضمير «الهاء» في «نقلاه» عائد جملة الصلة، والمراد به الخبر.

قوله: (**مع ما تقرر في نفسه لهما وثبت عنده من ثقتهما وأمانتهما**): «ما» في «ما تقرر» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «مع المتقرر في نفسه لهما».

والضمير في «نفسه» يعود إلى «السامع».

وضمير التثنية في «لهما» يعود إلى «أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما».

والضمير في «عنده» يعود أيضاً إلى «السامع».

وضمير التثنية في «ثقتهما»، وفي «أمانتهما» يعود أيضاً إلى «أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما».

والمعنى المراد هنا: أن أبا بكر الصديق، وعمر الفاروق رضي الله تعالى عنهما لو أخبرا بخبر عن رؤية أو سماع، لكان خبرهما موضع القبول والتصديق لدى الأمة من غير أدنى شك فيه، نظراً لشهرتهما في الثقة، والعدالة، والأمانة، والإتقان.

قوله: (**ولذلك اتفق السلف رحمهم الله على نقل أخبار الصفات وليس فيها عمل**): اللام في قوله: «ولذلك» هي لام «الأجل»، أي: «ولأجل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى ضوابط إفادة الآحاد العلم، وهي: عدالة المخبرين، والنقل من طرق متساوية، وتلقي الأمة لها بالقبول من غير إنكار.

والمراد بالسلف هنا: الصحابة، والتابعون لهم بإحسان. وكل من سار على نهجهم واقتفى أثرهم في القول والعمل والاعتقاد فهو سلفي.

وَإِنَّمَا فَائِدَتُهَا وُجُوبُ تَصْدِيْقِهَا وَاعْتِقَادُ مَا فِيْهَا، وَلِأَنَّ اتِّفَاقَ الْأُمَّةِ عَلَى قَبُوْلِهَا إِجْمَاعٌ مِنْهُمْ عَلَى صِحَّتِهَا، وَالْإِجْمَاعُ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ.

والمراد بأخبار الصفات: الأحاديث التي وردت بذكر صفات الله تبارك وتعالى.

والضمير في «فيها» يعود إلى «أخبار الصفات».

ومعنى: «ليس فيها عمل» أي: عمل ظاهر، بل عمل باطن، وهو اعتقاد القلب.

قوله: (**وإنما فائدتها وجوب تصديقها واعتقاد ما فيها**): الضميران في «فائدتها»، وفي «تصديقها» يعودان إلى «أخبار الصفات».

و«ما» في قوله: «واعتقاد ما فيها» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيها» يعود أيضاً إلى «أخبار الصفات».

والمعنى المراد هنا: أن الأخبار الواردة في صفات الله تبارك وتعالى لا يترتب عليها عمل ظاهر، وإنما يترتب عليها عمل باطن وهو انعقاد القلب على تصديق ما دلت عليه من إثبات صفات الكمال لله تبارك وتعالى، من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل.

قوله: (**ولأن اتفاق الأمة على قبولها إجماع منهم على صحتها**): المراد بالأمة هنا هو أمة محمد ﷺ.

والضمير في «قبولها» يعود إلى «أخبار الصفات».

والضمير في «منهم» يعود إلى «مجموع الأمة».

والضمير في «صحتها» يعود أيضاً إلى «أخبار الصفات».

قوله: (**والإجماع حجة قاطعة**): الحجة في اللغة هي: البُرْهَانُ والدليل، وسُمِّيت حجة لأنها تُحَجُّ، أي: تُقْصَدُ، فهي مقصودة لدفع المخالف[1].

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/٢٢٨.

فَأَمَّا التَّعَارُضُ فِيمَا هَذَا سَبِيْلُهُ فَلَا يَسُوغُ فِيْهَا، إِلَّا كَمَا يَسُوغُ فِي الْأَخْبَارِ الْمُتَوَاتِرَةِ وَآيِ الْكِتَابِ.

والحجة في الاصطلاح الأصولي عرّفها بعضهم بأنها: المُبيِّنة للحكم[1].

وعرّفها بعضهم بأنها: مُقَدِّمة صادقة لها شهادة على الحقيقة[2].

والمراد بكون الإجماع حجة قاطعة: أنه واجب الاتباع، لا تجوز مخالفته بحال، كما سيقرر ذلك المؤلف رحمه الله تعالى في مبحث الإجماع، بمشيئة الله تعالى.

والمعنى المقصود هنا: أن سلف الأمة رحمهم الله تعالى اعتمدوا على أخبار الآحاد المتلقاة من الثقات العدول المتقنين في إثبات الأصول، كما اعتمدوها في إثبات الفروع، تعويلاً منهم على تلقي الأمة لها بالتصديق والقبول، وتنزيل ذلك القبول والتصديق منزلة الإجماع الذي هو قطعي الحجية.

وهذا يدل دلالة واضحة على أن خبر الواحد إذا احتفت به القرائن الدالة على صدق المخبرين به وعدالتهم وإتقانهم أفاد العلم.

قوله: (فأما التعارض فيما هذا سبيله فلا يسوغ فيها إلا كما يسوغ في الأخبار المتواترة وآي الكتاب): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو شروع في الجواب عما استدل به القائلون بأن خبر الواحد لا يفيد العلم.

وهذا الجواب يتعلق بقولهم: «لو كان خبر الواحد يفيد العلم لما صح ورود خبرين متعارضين».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى ما ذُكر من «الاتفاق على عدالة الرواة، وتلقي الأمة للخبر بالتصديق والقبول».

---

(١) انظر: التمهيد ١/ ٦٢.

(٢) انظر: الواضح ١/ ٣٢٨.

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّا لَا نُصَدِّقُ كُلَّ خَبَرٍ نَسْمَعُهُ»، فَلِأَنَّنَا إِنَّمَا جَعَلْنَاهُ مُفِيْداً لِلْعِلْمِ لِمَا اقْتَرَنَ بِهِ مِنْ قَرَائِنِ الزِّيَادَةِ فِي ....

والضمير في «سبيله» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن الخبر.

والفعل «يسوغ» مشتق من «السَّوْغ»، ويطلق في اللغة على عدد من المعاني، والمناسب للمقام من معانيه اللغوية هو «الجواز»، يقال: «سَاغَ له ما فَعَلَ»، أي: جاز له ذلك[1].

وعليه يكون معنى قوله: «فلا يسوغ فيها»: فلا يجوز فيها.

والضمير في «فيها» يعود إلى «أخبار الآحاد الواردة بالضوابط المذكورة».

والمراد بالآي: «الآيات».

والمراد بالكتاب هنا: هو القرآن الكريم.

ومفاد هذا الجواب من ناحيتين:

الناحية الأولى: لا نسلم لكم وقوع التعارض فيما ثبتت صحته بتلقي الأمة له بالقبول عملاً به وتصديقاً له، لأنه بهذه الصفة يكون من قبيل المتواتر.

الناحية الثانية: سلمنا لكم وقوع التعارض في ذلك، ولكنه يكون من قبيل التعارض الذي يقع في الكتاب ومتواتر السنة.

فكما أن التعارض في النصوص المتواترة لا يخرجها عن كونها مفيدة للعلم، فكذلك وقوع التعارض في أخبار الآحاد التي تلقتها الأمة بالقبول لا يخرجها عن كونها مفيدة للعلم.

قوله: (وقولهم: **«إنا لا نصدق كل خبر نسمعه»**): هذا هو الدليل الثاني للقائلين بأن خبر الآحاد لا يفيد العلم.

قوله: **(فلأننا إنما جعلناه مفيداً للعلم لما اقترن به من قرائن الزيادة في**

---

(١) انظر: لسان العرب ٨/ ٤٣٥ ـ ٤٣٦.

الْعَدَالَةِ، وَتَلَقِّي الْأُمَّةِ لَهُ بِقَبُولِهِ، فَلِذَلِكَ اخْتَلَفَ خَبَرُ الْعَدْلِ وَالْفَاسِقِ.

وَأَمَّا الْحُكْمُ بِشَاهِدٍ وَاحِدٍ فَغَيْرُ لَازِمٍ، فَإِنَّ الْحَاكِمَ لَا يَحْكُمُ بِعِلْمِهِ، وَإِنَّمَا يَحْكُمُ بِالْبَيِّنَةِ الَّتِي هِيَ مَظِنَّةُ الصِّدْقِ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

العدالة، وتلقي الأمة له بقبوله، فلذلك اختلف خبر العدل والفاسق): هذا هو جواب المؤلف رحمه الله تعالى عن الدليل السابق.

والضمير «الهاء» في «جعلناه»، والضمير في «به»، وفي «له»، وفي «بقبوله» كلها تعود إلى «خبر الواحد».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «العدالة، وقبول الأمة للخبر».

ومفاد هذا الجواب: أننا لم نجعل خبر الواحد مفيداً للعلم بإطلاق، بل قيدنا إفادته لذلك بقرائن إذا توافرت فيه كان مفيداً للعلم عندنا، وتلك القرائن تعتمد أساساً على تحقق العدالة في المخبرين، وعلى تلقي الأمة للخبر بالقبول عملاً به وتصديقاً له.

ومما يدل على أننا لا نقبل خبر الواحد من غير تلك القرائن تفريقنا في ذلك بين خبر العدل وخبر الفاسق، فنقبل خبر الأول، ونرد خبر الثاني، لأن العدالة توجب قبول قول العدل، والفسق يوجب التثبت والتبيُّن في قبول قول الفاسق، عملاً بقول الله تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦].

قوله: (وأما الحكم بشاهد واحد فغير لازم): هذا هو جواب المؤلف رحمه الله تعالى عن الدليل الثالث الذي استدل به القائلون بعدم إفادة خبر الواحد للعلم، حيث قالوا: «لو كان خبر الواحد يفيد العلم لوجب الحكم بالشاهد الواحد».

قوله: (فإن الحاكم لا يحكم بعلمه، وإنما يحكم بالبينة التي هي مظنة الصدق): الضمير في «بعلمه» يعود إلى «الحاكم».

والمراد بالحاكم هنا هو القاضي في مجلس القضاء، وسُمِّي القاضي حاكماً لأنه يحكم بين الناس، بمعنى يفصل بينهم في الخصومات.

....

ومفاد هذا الجواب: أن قياسكم الرواية على التحاكم قياس مع الفارق، ووجه الفرق: أن القاضي في مجلس القضاء لا يحكم بظاهر ما يعلمه من حال الشخص من عدالة أو فسق، وإنما يحكم بما اقتضته البينة التي هي مظنة الصدق عنده، ولذلك فإنه لا يقبل شهادة الواحد في إثبات شيء من الحقوق، وهذا بخلاف الرواية فإنّ الحكم عليها قبولاً ورفضاً إنما يكون بالظاهر من حال الشخص وهو الراوي، فإنْ كان ظاهره العدالة والسلامة من الجرح قُبلت روايته، وإن كان ظاهره خلاف ذلك رُدَّت روايته.

وإذا اتضح الفرق بينهما كان ذلك القياس باطلاً.

(فصل)

وَأَنْكَرَ قَوْمٌ جَوَازَ التَّعَبُّدِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ عَقْلاً، لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ كَذِباً، فَالْعَمَلُ بِهِ عَمَلٌ بِالشَّكِّ، وَإِقْدَامٌ عَلَى الْجَهْلِ، فَتَقْبُحُ الْحَوَالَةُ عَلَى الْجَهْلِ، بَلْ إِذَا أَمَرَنَا الشَّارِعُ بِأَمْرٍ فَلْيُعَرِّفْنَاهُ، لِنَكُونَ عَلَى بَصِيْرَةٍ إِمَّا مُمْتَثِلُونَ، وَإِمَّا مُخَالِفُونَ.

قوله: (وأنكر قوم جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً): المراد بهؤلاء القوم: ابن علية، والأصم، والجبائي، وجماعة من المتكلمين[1].

والمراد بالتعبد بخبر الواحد: أن يتعبَّد الله تبارك وتعالى العباد به، فيقول لهم: «اعبدوني بمقتضى ما يبلغكم عني وعن رسولي على ألسنة الآحاد»[2].

فعند هؤلاء القوم أن ذلك لا يجوز من الناحية العقلية.

قوله: (لأنه يحتمل أن يكون كذباً، فالعمل به عمل بالشك وإقدام على الجهل، فتقبح الحوالة على الجهل، بل إذا أمرنا الشارع بأمر فليعرفناه لنكون على بصيرة إما ممتثلون، وإما مخالفون): هذا هو دليل أولئك القوم على ما ذهبوا إليه من عدم جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً.

والضميران في «لأنه»، وفي «به» يعودان إلى «خبر الواحد».

والضمير «الهاء» في قوله: «فليعرفناه» يعود إلى «الأمر».

ومفاد هذا الدليل: أن خبر الواحد لا يفيد العلم، بل يفيد الظن، والظن لا ندري إلى أي شيء يتوجَّه في خبر الواحد: هل إلى الصدق، أو إلى الكذب؟ لأنه محتمل لهما معاً، وحينئذٍ يكون العمل بخبر الواحد عملاً بالشك وإقداماً على الجهل، وما كان حاله كذلك فلا يجوز للشارع أن يحيل العباد إلى التعبُّد به، لأن العقل يقبِّح ذلك وينكره.

---

(١) انظر: نزهة الخاطر ١/ ٢٦٤.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ١١٢.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ هَذَا إِنْ صَدَرَ مِنْ مُقِرٍّ بِالشَّرْعِ فَلَا يَتَمَكَّنُ مِنْهُ، لِأَنَّهُ تَعَبَّدَ بِالْحُكْمِ بِالشَّهَادَةِ، وَالْعَمَلِ بِالْفَتْوَى، وَالتَّوَجُّهِ إِلَى الْكَعْبَةِ بِالْاجْتِهَادِ عِنْدَ الْاشْتِبَاهِ، ....

بل الواجب على الشارع أن يعرِّف عباده حقيقة ما أمرهم به حتى يكونوا على بصيرة بما كُلِّفوا به، فيقدموا على فِعْله أو تركه، فهذا هو المستحسن في قضايا العقول، وما عداه فهو مستقبح فيها، والقبيح محال على الشارع.

قوله: (والجواب): أي عن دليل هؤلاء القوم القائلين بأنه لا يجوز التعبد بخبر الواحد عقلاً.

قوله: (أن هذا): اسم الإشارة يعود إلى «القول بإنكار التعبد بخبر الواحد عقلاً».

قوله: (إن صدر من مقر بالشرع فلا يتمكن منه): الضمير في «منه» يعود إلى «إنكار التعبد بخبر الواحد عقلاً».

ومعنى: «فلا يتمكن منه»، أي: لا يكون ذلك الإنكار ممكناً له مع حالة كونه مقراً بالشرع، لأن الإقرار والإنكار نقيضان لا يجتمعان.

قوله: (لأنه تعبد بالحكم بالشهادة، والعمل بالفتوى، والتوجه إلى الكعبة بالاجتهاد عند الاشتباه): الضمير في «لأنه» يعود إلى «الشرع».

والمراد بالشهادة هنا: شهادة الشهود في مجلس القضاء، والمتعبَّد بالحكم بشهادة الشهود في مجلس القضاء هو القاضي.

والمراد بالعمل بالفتوى: امتثال مقتضى ما دلت عليه، والمتعبَّد بمقتضى ما دلت عليه الفتوى هو العامي المستفتي.

والمراد بالاشتباه هنا: الاختلاط والالتباس، وذلك حين تخفى جهة القبلة على مريد الصلاة، وفي هذه الحالة هو متعبَّد شرعاً بأن يتحرى ويتوخَّى جهة القبلة باجتهاده ثم يصلي.

وَإِنَّمَا يُفِيْدُ الظَّنَّ كَمَا يُفِيْدُ بِالْعَمَلِ بِالْمُتَوَاتِرِ، وَالتَّوَجُّهِ إِلَى الْكَعْبَةِ عِنْدَ مُعَايَنَتِهَا، ....

قوله: (وإنما يفيد الظن كما يفيد بالعمل بالمتواتر والتوجه إلى الكعبة عند معاينتها): المراد بما يفيد الظن هنا هو المسائل المذكورة من التعبد بالحكم بالشهادة، والتعبد بالفتوى، والتعبد بالتوجه إلى الكعبة بالاجتهاد عند الاشتباه، فكل تلك المسائل تفيد الظن لا العلم.

والكاف في قوله: «كما» حرف تشبيه، بمعنى: «مثل».

ومعنى قوله: «كما يفيد بالعمل بالمتواتر والتوجه إلى الكعبة عند معاينتها»، أي: أن المتواتر يوجب العمل بمقتضاه، وكذلك معاينة الكعبة توجب العمل بإصابة جهتها دون انحراف عنها.

والمعنى المراد هنا: أن خبر الواحد في المسائل المذكورة، وهي: الحكم بالشهادة، والعمل بالفتوى، والتوجه إلى الكعبة بالاجتهاد عند الاشتباه، وإنْ كان يفيد الظن، إلا أن هذا الظن موجب للعمل كما يوجبه المتواتر، وكما توجب المعاينة إصابة عين الكعبة في الاستقبال حال الصلاة.

وإنما أوجب خبر الواحد العمل بتلك المسائل كلها، وهي إنما تفيد الظن لا العلم من جهتين:

الجهة الأولى: أن الشارع الحكيم قد تعبّد العباد بالعمل بتلك المسائل، وهو يعلم أنها تفيد الظن، ولو لم يكن ذلك الظن صالحاً للعمل لما تعبّد به الشارع العباد.

الجهة الثانية: أن المطلوب في تلك المسائل كلها هو العمل بظاهر الحال فيها، فإنّ الحكم بالشهادة عمل بظاهر صدق الشهود فيما أدلوا به من شهادة، والأخذ بالفتوى عمل بظاهر علم المفتي وأنه أهل للإفتاء، والتوجه إلى الكعبة بالاجتهاد حال الاشتباه عمل بما ظهر رجحانه على ما سواه من تحديد جهة الاستقبال.

فَلَمْ يَسْتَحِلْ أَنْ يُلْحَقَ الْمَظْنُونُ بِالْمَعْلُومِ.

وَإِنْ صَدَرَ مِنْ مُنْكِرٍ لِلشَّرْعِ فَيُقَالُ لَهُ: أَيُّ اسْتِحَالَةٍ فِي أَنْ يَجْعَلَ اللهُ تَعَالَى الظَّنَّ عَلَامَةً لِلْوُجُوبِ، وَالظَّنُّ مُدْرَكٌ بِالْحِسِّ فَيَكُونُ الْوُجُوبُ مَعْلُوماً؟، ....

وإذا تقرر أن الشارع الحكيم قد تعبّد بتلك المسائل كلها وهو يعلم أنها تفيد الظن، وتقرر أن المطلوب فيها إنما هو العمل بظاهر الحال فيها، ثبت أنه لا استحالة في التعبد بها، وما لم يكن مستحيلاً فهو جائز عقلاً لعدم امتناعه.

قوله: (**فلم يستحل أن يلحق المظنون بالمعلوم**): أي: إذا تبيَّن أن الظن في خبر الواحد يوجب العلم، فإنه حينئذٍ يكون ملحقاً بالمعلوم وهو المتواتر في إفادته وجوب العمل بمقتضاه.

وحينئذٍ لا يستحيل أن يكون محلاً للتعبد به، لأنه لا يفضي إلى شك وجهل، وإنما يفضي إلى ظن غالب، وغلبة الظن معمول بها في أحكام الشرع.

قوله: (**وإن صدر من منكر للشرع**): معطوف بالواو على قوله: «إن صدر من مقر بالشرع».

والمعنى: إن صدر القول بإنكار التعبد بخبر الواحد عقلاً من منكر للشرع.

قوله: (**فيقال له**): الضمير في «له» يعود إلى «المنكر للشرع».

قوله: (**أي استحالة في أن يجعل الله تعالى الظن علامة للوجوب والظن مدرك بالحس فيكون الوجوب معلوماً؟**): أي أن العقل لا يحيل أن يجعل الله تبارك وتعالى الظن علامة للوجوب، بل ذلك جائز ممكن لا استحالة فيه ولا امتناع.

و«الواو» في قوله: «والظن مدرك بالحس» حالية، أي: «والحال أن الظن مدرك بالحس».

فَيُقَالُ لَهُ: إِذَا ظَنَنْتَ صِدْقَ الشَّاهِدِ وَالرَّسُولِ وَالْحَالِفِ فَاحْكُمْ بِهِ، وَلَسْتَ مُتَعَبَّداً بِمَعْرِفَةِ صِدْقِهِ، بَلْ بِالْعَمَلِ بِهِ عِنْدَ ظَنِّ صِدْقِهِ، ....

والمعنى: أن مما يدل على عدم استحالة أن يجعل الله تعالى الظن علامة للوجوب كون الظن مدركاً بالحس، أي: أن المكلف يحس بالظن من نفسه، وليس الظن شيئاً خارجاً عن دائرة الحس حتى لا يصلح جَعْلُهُ علامة للوجوب، وإذا كان الظن مدركاً بالحس فإنه عند الإحساس بوجوده يعلم المكلف حينئذٍ أن الوجوب قد تعيَّن عليه، ومكابرتكم في هذا دليل على فساد عقولكم وتخبط مواقفكم.

قوله: (فيقال له: إذا ظننت صدق الشاهد والرسول والحالف فاحكم به): الضمير في «له» يعود إلى «القاضي حال فصله بين الخصوم في مجلس التحاكم».

والمراد بصدق الشاهد: صدقه فيما أدلى به من شهادة في مجلس القضاء.

والمراد بصدق الرسول: أي فيما صرَّح به من دعوى النبوة والإرسال من قبل الله تبارك وتعالى.

والمراد بصدق الحالف: أي فيما انعقدت يمينه عليه.

والضمير في «به» يعود إلى «صِدْق الشاهد والرسول والحالف».

قوله: (ولست متعبداً بمعرفة صدقة بل بالعمل به عند ظن صدقه): الضمير في «صدقه» في قوله: «بمعرفة صدقه»، وفي قوله: «عند ظن صدقه» يعود إلى «كل واحد من الشاهد، والرسول، والحالف».

والمعنى: أن الحاكم في مجلس التحاكم ليس متعبداً بأن يعلم صدق الشاهد أو الحالف علماً يقينياً، إذ العلم اليقيني في هذا متعذر لأنه يحتاج إلى اطلاع على السرائر، وذلك علمه خاص بالله تبارك وتعالى الذي يعلم السر وأخفى، وإنما هو متعبد باتباع ما توصل إليه من ظن غالب بحسب ما ظهر له من حاليهما، وحينئذٍ يجب عليه الحكم بمقتضى ذلك الظن.

وَأَنْتَ مُمْتَثِلٌ مُصِيْبٌ صَدَقَ أَمْ كَذَبَ، كَمَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِذَا طَارَ طَائِرٌ ظَنَنْتُمُوهُ غُرَاباً أَوْجَبْتُ عَلَيْكُمْ كَذَا، وَجَعَلْتُ ظَنَّكُمْ عَلَامَةً، كَمَا جَعَلْتُ زَوَالَ الشَّمْسِ عَلَامَةً عَلَى وُجُوبِ الصَّلَاةِ.

قوله: (وأنت ممتثل مصيب، صدق أم كذب): الواو في قوله: «وأنت» حالية، أي: «والحال أنك ممتثل مصيب».

والمراد بالامتثال هنا: الطاعة، حيث أدَّى الحاكم مقتضى الأمر الشرعي الذي كلفه به الشارع، وهو الحكم بالظن الغالب.

والمراد بالإصابة هنا: موافقة العمل وهو الحكم بالظن الغالب للأمر الوارد من الشارع بذلك، وليس المراد إصابة الحق بعينه، إذ الحكم بالظن عمل بالاجتهاد، والاجتهاد عرضة للصواب والخطأ.

والمعنى المراد هنا: أن الحاكم في مجلس التحاكم إذا حكم بظنه الغالب فهو ممتثل لأمر الشارع، ومصيب من جهة وقوع حكمه موافقاً لمقتضى ذلك الأمر، سواء أكان الشاهد أو الحالف صادقاً فيما أدلى به، أم كاذباً فيه، فإنه هو الذي سيبوء بإثم الكذب دون الحاكم.

قوله: (كما يجوز أن يقال: إذا طار طائر ظننتموه غراباً أوجبت عليكم كذا، وجعلت ظنكم علامة، كما جعلت زوال الشمس علامة على وجوب الصلاة): الفعل «يقال» مبني للمجهول، والقائل هو الشارع.

والضمير «الهاء» في «ظننتموه» يعود إلى «الطائر».

والمراد بالصلاة التي جُعل زوال الشمس علامة على وجوبها: صلاة الظهر.

والمعنى: أن الشارع لو خاطب العباد بقوله: «إذا طار طائر ظننتموه غراباً أوجبت عليكم أن تتصدقوا بدينار»، لكان ذلك الخطاب معقولاً، والعقل يجيزه ولا يحيله، فدل ذلك على أنه لا يمتنع أن يُرَتَّبَ الوجوب على الظن.

ومفاد الجواب الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى عما ذهب إليه

....

القائلون بعدم جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً: أن القائل بذلك لا يخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون مقراً بالشرع.

الحالية الثانية: أن يكون منكراً للشرع.

فإن كان مقراً للشرع فلا يمكنه منع جواز هذا التعبد، لأن الشارع قد تعبّد بكثير من الظنون في الشريعة، كما تعبد القاضي بالحكم بشهادة الشهود وهي مفيدة للظن، وكما تعبد العامي بالعمل بمقتضى فتوى العالم، وتلك الفتوى لا تفيد إلا الظن إذا كانت صادرة عن اجتهاد لا عن نص قاطع، وكما تعبد من اشتبهت عليه القبلة بالعمل بالتحري والتوخِّي، وذلك العمل سبيله الظن لا القطع.

ولا نسلم بأن التعبد بهذا الظن من قبيل الإحالة إلى المجهول، فإنّ الشارع إنما تعبد عباده بهذا الظن لأنه في حكم المعلوم، ولا مانع عقلاً من التكليف بما كان معلوماً للمكلف.

وبناءً على ذلك فإنّ من أقر بأن الشارع قد تعبد بالحكم بالشهادة، وبالعمل بالفتوى، وبالتوجه إلى الكعبة بالاجتهاد حال الاشتباه، فإنه يلزمه حينئذٍ أن يقر بجواز التعبد بخبر الواحد عقلاً، بجامع وجود الظن في كلٍّ، ومن فرَّق بين ذلك يكون مفرقاً من غير دليل، فتكون دعواه بالتفريق دعوى هي إلى التحكم والتمحل أقرب منها إلى الحجة والبرهان.

وإنْ كان منكراً للشرع فإنّ العقل لا يحيل أبداً أن يجعل الشارع الظن علامة على الوجوب، لأن الظن ليس خارجاً عن المحسوس، بل هو مدرك بالحس ويشعر به الإنسان في نفسه، فإذا أحس بوجوده كان ذلك الإحساس علامة على تعيُّن الوجوب في حقه، فيكون جَعْلُ الإحساس بالظن علامةً على وجوب العمل به بمنزلة جَعْل زوال الشمس علامة على وجوب صلاة الظهر.

....

والمكلَّف في باب الظنيات مأمور بالعمل بالظاهر، والظاهر شيء مُدْرَك وليس خفياً، فإذا ظهر للقاضي صِدْق الشهود فيما أدلوا به من شهادة حكم بشهادتهم، وإذا ظهر له صدق الحالف في يمينه صدَّقه فيما حلف عليه، وإذا عمل بمقتضى هذا الظاهر كان مؤدياً ما كلفه الشارع به، وهو مصيب في ذلك كله وإنْ كان باطن من صدَّقه يخالف ظاهره، إذ هو مكلَّف بالظواهر لا بالبواطن.

وإذا جاز للشارع أن يقول للمكلَّفين: «إذا طار طائر فظننتموه غراباً أوجبتُ عليكم كذا، وجعلتُ ظنكم علامةً للوجوب»، فكذلك يجوز له أن يكلف عباده بقوله: «كلفتكم بالتعبد بخبر الواحد، وجعلتُ ظنكم بصدقه علامة لوجوب مقتضى الخبر»، إذ لا فرق بين الحالين، ومن فرَّق بينهما فهو مكابر معاند.

(فصل)

وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: الْعَقْلُ يَقْتَضِي وُجُوبَ قَبُولِ خَبَرِ الْوَاحِدِ لِأُمُورٍ ثَلَاثَةٍ، أَحَدُهَا: أَنَّا لَوْ قَصَرْنَا الْعَمَلَ عَلَى الْقَوَاطِعِ لَتَعَطَّلَتِ الْأَحْكَامُ، لِنُدْرَةِ الْقَوَاطِعِ وَقِلَّةِ مَدَارِكِ الْيَقِيْنِ. الثَّانِي: ....

قوله: (وقال أبو الخطاب): أي في كتابه «التمهيد»[1].

قوله: (العقل يقتضي وجوب قبول خبر الواحد): الفعل «يقتضي» مشتق من «الاقتضاء»، والمراد به هنا «الدلالة»، أي: أن العقل يدل على وجوب قبول خبر الواحد.

قوله: (لأمور ثلاثة): أي لثلاثة أسباب.

قوله: (أحدها): الضمير يعود إلى «الأمور الثلاثة».

قوله: (أنا لو قصرنا العمل على القواطع لتعطلت الأحكام لندرة القواطع وقلة مدارك اليقين): المراد بالقواطع هنا: الأخبار المتواترة.

وسُمِّيت الأخبار المتواترة بالقواطع لأنها تفيد العلم القطعي.

و«المدارك» جمع مَدْرَك، وهو ما يُدْرَكُ به الحكم الشرعي، والذي يُدْرَكُ به الحكم الشرعي هو الدليل، وهذا الدليل إما قطعي وإما ظني، واليقين لا يُدْرَكُ بالظن، فكان القطع هو مدرك اليقين، وعليه يكون لفظ «قلة مدارك اليقين» تأكيداً للفظ «ندرة القواطع».

والمعنى المراد: أن الأخبار المتواترة قليلة ونادرة لا تفي بما تحتاجه الأمة من معرفة الأحكام الشرعية، فَقَصْرُ العمل عليها فقط من غير أخبار الآحاد يفضي إلى تعطيل الكثير من أحكام الشريعة التي تمس حاجة العباد إليها.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثاني»، أي من الأمور التي دل بها العقل على وجوب قبول خبر الواحد.

---

(١) انظر: التمهيد ٣/ ٣٥، ٧٠.

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَبْعُوثٌ إِلَى الْكَافَّةِ، وَلَا يُمْكِنُهُ مُشَافَهَةُ جَمِيْعِهِمْ وَلَا إِبْلَاغُهُمْ بِالتَّوَاتُرِ. الثَّالِثُ: أَنَّا إِذَا ظَنَنَّا صِدْقَ الرَّاوِي فِيْهِ تَرَجَّحَ وُجُودُ أَمْرِ اللهِ تَعَالَى وَأَمْرِ ....

قوله: (أن النبي ﷺ مبعوث إلى الكافة، ولا يمكنه مشافهة جميعهم ولا إبلاغهم بالتواتر): المراد بالكافة هنا: عموم الناس، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [سبأ: ٢٨].

والضمير في «لا يمكنه» يعود إلى «النبي عليه الصلاة والسلام».

والضميران في «جميعهم»، وفي «إبلاغهم» يعودان إلى «الكافة».

والمراد هنا: أن النبي ﷺ مرسل من ربه تبارك وتعالى لإبلاغ الناس هذا الدين، كما قال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧].

والإبلاغ من جهة القطع واليقين إنما يحصل بأحد أمرين:

الأمر الأول: مشافهة النبي ﷺ لجميع أمته واحداً واحداً بما يجب عليه من أحكام الشريعة.

الأمر الثاني: إبلاغهم جميعاً الأحكام الشرعية بطريق التواتر.

وكلا الأمرين غير ممكن له عليه الصلاة والسلام، فلم يبق له سبيل إلى إبلاغ جميع العباد إلا بالآحاد.

ولو كانت أخبار الآحاد ليست محلاً للتعبد لأفضى ذلك إلى تقصيره عليه الصلاة والسلام في إبلاغه للأمة ما أنزله الله تبارك وتعالى إليهم، وذلك غير جائز.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثالث»، أي: من الأمور التي دل بها العقل على وجوب قبول خبر الواحد.

قوله: (أنا إذا ظننا صدق الراوي فيه ترجح وجود أمر الله تعالى وأمر

رَسُولِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فالْاحْتِيَاطُ الْعَمَلُ بِالرَّاجِحِ.

وَقَالَ الْأَكْثَرُونَ: لَا يَجِبُ التَّعَبُّدُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ عَقْلاً، وَلَا يَسْتَحِيْلُ ذَلِكَ. وَلَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ التَّعَبُّدِ بِهِ تَعْطِيْلُ الْأَحْكَامِ، لِإِمْكَانِ الْبَقَاءِ عَلَى الْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ وَالْاسْتِصْحَابِ. ....

رسوله عليه السلام، فالاحتياط العمل بالراجح): الضمير في «فيه» يعود إلى «خبر الآحاد».

والمعنى المراد هنا: أن الراوي لخبر الواحد إذا حصل لدينا الظن بصدقه فيما رواه كفى ذلك الظن في وجوب العمل بمقتضى هذا الخبر، لأنه يفيد ترجُّح وجود الأمر الشرعي، والعمل بالراجح هو الأحوط لحصول إبراء الذمة به.

قوله: (وقال الأكثرون): معطوف بالواو على قوله: «وقال أبو الخطاب».

والمراد بالأكثرين هنا: جمهور علماء الأصول.

قوله: (لا يجب التعبد بخبر الواحد عقلاً، ولا يستحيل ذلك): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التعبد بخبر الواحد عقلاً».

ومفاد هذا القول: أن التعبد بخبر الواحد ليس واجباً عقلاً، وليس مستحيلاً عقلاً، وإنما هو جائز.

وحينئذٍ يكون أصحاب هذا القول وسطاً بين أصحاب المذهب الأول القائلين بعدم جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً، وبين ما ذهب إليه أبو الخطاب من القول بوجوب التعبد بخبر الواحد عقلاً.

قوله: (ولا يلزم من عدم التعبد به تعطيل الأحكام لإمكان البقاء على البراءة الأصلية والاستصحاب): الضمير في «به» يعود إلى «خبر الواحد».

والمراد بالبراءة الأصلية: خلو الذمة من الإشغال بالتكاليف الشرعية.

والمراد بالاستصحاب: استصحاب عدم الحكم، إذ الأصل عدم التكليف.

وَالنَّبِيُّ علَيْهِ السَّلَامُ مُكَلَّفٌ بِتَبْلِيْغِ مَنْ أَمْكَنَهُ تَبْلِيْغُهُ دُونَ مَنْ لَا يُمْكِنُهُ كَمَنْ فِي الْجَزَائِرِ وَنَحْوِهَا.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما ذكره أبو الخطاب رحمه الله تعالى في الأمر الأول من الأمور التي دل بها العقل عنده على وجوب قبول خبر الواحد، حين قال: (إنَّا لو قصرنا العمل على القواطع لتعطلت الأحكام، لندرة القواطع وقلة مدارك اليقين).

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم أنه يلزم من تَرْك التعبد بخبر الواحد تعطيل الأحكام، بل يُحْكَمُ بالإبقاء على البراءة الأصلية والاستصحاب.

قوله: **(والنبي عليه السلام مكلف بتبليغ من أمكنه تبليغه دون من لا يمكنه كمن في الجزائر ونحوها)**: الضمير في «أمكنهُ» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «تبليغه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

والضمير في «لا يمكنه» يعود إلى «النبي عليه الصلاة والسلام».

والضمير في «نحوها» يعود إلى «الجزائر».

و«الجزائر» جمع «جزيرة»، وهي اليابسة المحاطة بماء البحر.

والمعنى: أن سكان الجزائر، ومن شابههم كسكان الأقاليم البعيدة لم يُكَلَّفْ رسول الله ﷺ بإبلاغهم لعدم تمكنه من ذلك، وإنما هو مكلَّف بإبلاغ من تمكن من إيصال البلاغ إليهم.

وهذا هو الجواب عما ذكره أبو الخطاب رحمه الله تعالى في الأمر الثاني من الأمور التي دل بها العقل على وجوب قبول خبر الواحد، حين قال: (إن النبي ﷺ مبعوث إلى الكافة، ولا يمكن مشافهة جميعهم ولا إبلاغهم بالتواتر)، أي: «فيجب إبلاغهم بخبر الواحد».

ومفاد هذا الجواب: نسلم بأن النبي عليه الصلاة والسلام مبعوث للناس كافةً، ولكن لا نسلم أنه مكلَّف بتبليغ جميعهم، بل هو مكلف بتبليغ من استطاع تبليغه منهم دون من لم يستطع ذلك.

ويلحظ أن المؤلف رحمه الله تعالى لم يذكر الجواب عن الأمر

....

الثالث الذي أورده أبو الخطاب رحمه الله تعالى، وهو قوله: (إنّا إذا ظننا صدق الراوي فيه ترجّح وجود أمر الله تعالى وأمر رسوله عليه السلام، فالاحتياط العمل بالراجح).

وقد ذكر الجواب عن ذلك الطوفي رحمه الله تعالى بقوله: (قولكم: «يجب العمل بخبر الواحد أخذاً بالاحتياط» مُعَارَضٌ بأن الاحتياط في ترك العمل به، لأن العمل به تَصَرُّفٌ من المكلَّف في نفسه التي هي مملوكة لغيره ـ وهو خالقه عزَّ وجلَّ ـ بالظن، وفي ذلك خَطَر، لجواز أن يقال له: لِمَ تَصَرَّفْتَ في مُلْكنا من غير مستند قاطع؟ وكيف أَضَعْتَ حقنا من نفسك بظن لم تكن منه على يقين؟)[1].

(١) شرح مختصر الروضة ٢/ ١١٥.

(فصل)

فَأَمَّا التَّعَبُّدُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ سَمْعاً فهُوَ قَوْلُ الْجُمْهُورِ، خِلَافاً لِأَكْثَرِ الْقَدَرِيَّةِ وَبَعْضِ أَهْلِ الظَّاهِرِ.

قوله: (فأما التعبد بخبر الواحد سمعاً فهو قول الجمهور): المراد بالسمع هنا: الشرع.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «التعبد بخبر الواحد سمعاً».

والمراد بالجمهور هنا: جمهور علماء الأصول، فعند هؤلاء الجمهور أن التعبد بالعمل بخبر الواحد واقع شرعاً[1].

قوله: (خلافاً لأكثر القدرية): المراد بالقدرية هنا «المعتزلة»، فهؤلاء قد خالف أكثرُهم الجمهور، فذهبوا إلى أنه لا يُتَعَبَّدُ بخبر الواحد شرعاً، واحتجوا لذلك بقولهم: (الشرعيات مبنية على المصالح، فإذا لم نأمن كذب المخبر لم نأمن أن يكون فِعْلُنَا ما أخبرنا به مفسدة)[2].

قوله: (وبعض أهل الظاهر): معطوف بالواو على قوله: «خلافاً لأكثر القدرية».

و«أهل الظاهر» هم الذين يقفون عند ظواهر النصوص.

والمراد ببعض أهل الظاهر هنا: هو ابن داود الظاهري[3]، كما نسب ذلك إليه الآمدي رحمه الله تعالى حيث قال: (الذين قالوا: يجوز التعبد بخبر الواحد عقلاً اختلفوا في وجوب العمل به، فمنهم من نفاه كالقاساني،

---

(١) انظر: المستصفى ١/١٤٦، الإحكام ٢/٥١، إحكام الفصول ص٣٣٤، شرح تنقيح الفصول ص٣٥٧، المعتمد ٢/١٠٦، تيسير التحرير ٣/٨٢، العدة ٣/ ٨٥٩، التمهيد ٣/٤٤.

(٢) انظر: المعتمد ٢/١٠٩.

(٣) هو أبو بكر محمد بن داود بن علي الظاهري. قال عنه الذهبي: «العلامة، البارع، ذو الفنون، . . . وله بصر تام بالحديث وبأقوال الصحابة، وكان يجتهد ولا يقلد أحداً». (سير أعلام النبلاء ١٣/١٠٩).

وَلَنَا دَلِيْلَانِ قَاطِعَانِ، أَحَدُهُمَا: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ عَلَى قبُولِهِ، فَإِنَّهُ قَدِ اشْتُهِرَ ذَلِكَ عَنْهُمْ فِي وَقَائِعَ لَا تَنْحَصِرُ، إِنْ لَمْ يَتَوَاتَرْ آحَادُهَا حَصَلَ الْعِلْمُ بِمَجْمُوعِهَا، ....

والرافضة، وابن داود، ومنهم من أثبته)[1].

قوله: (ولنا): الضمير يعود إلى المؤلف وجمهور الأصوليين.

قوله: (دليلان قاطعان): أي لا يحتملان الشك في إثبات التعبد بخبر الواحد شرعاً.

قوله: (أحدهما): ضمير التثنية يعود إلى «الدليلين القاطعين».

قوله: **(إجماع الصحابة رضوان الله عليهم على قبوله، فإنه قد اشتهر ذلك عنهم في وقائع لا تنحصر)**: الضمير في «عليهم» يعود إلى «الصحابة رضي الله تعالى عنهم».

والضمير في «قبوله» يعود إلى «خبر الواحد».

والضمير في «فإنه» ضمير الشأن، إذ التقدير: «فالشأن أن الصحابة قد اشتهر ذلك عنهم في وقائع لا تنحصر».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «قبول خبر الواحد».

والضمير في «عنهم» يعود إلى «الصحابة رضوان الله تعالى عليهم».

ومعنى «في وقائع لا تنحصر»، أي: في حوادث لا تُحْصَى كثرةً.

قوله: **(إن لم يتواتر آحادها حصل العلم بمجموعها)**: الضمير في «آحادها» يعود إلى «الوقائع التي لا حصر لها».

والضمير في «بمجموعها» يعود إلى «الآحاد»، أي: حصل العلم بمجموع تلك الآحاد.

ومعنى قوله: «إن لم يتواتر آحادها حصل العلم بمجموعها»، أي: إن لم تكن الواحدة من تلك الوقائع متواترة تواتراً لفظياً في ذاتها حصل العلم

---

(١) الإحكام ٢/ ٥١.

مِنْهَا: أَنَّ الصِّدِّيْقَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لَمَّا جَاءَتْهُ الْجَدَّةُ تَطْلُبُ مِيْرَاثَهَا نَشَدَ النَّاسَ: مَنْ يَعْلَمُ قَضَاءَ رَسُولِ اللهِ ﷺ فِيْهَا؟ فَشَهِدَ لَهُ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ، ....

بضم كل واحدة منها إلى الأخرى، بحيث يقوي بعضها بعضاً، فترتقي بذلك إلى درجة التواتر في المعنى.

قوله: (منها): الضمير فيه يعود إلى «الوقائع التي لا تنحصر».

قوله: (أن الصدِّيق): المراد به الخليفة الراشد الأول أبو بكر رضي الله تعالى عنه.

قوله: (رضي الله عنه): جملة دعائية، والضمير في «عنه» يعود إلى «أبي بكر الصدِّيق».

قوله: (لما جاءته الجدة تطلب ميراثها): الضمير في «جاءته»، يعود إلى «أبي بكر الصدّيق رضي الله تعالى عنه».

والضمير في «ميراثها» يعود إلى «الجدة».

قوله: (نشد الناس: من يعلم قضاء رسول الله ﷺ فيها؟): معنى «نشد الناس»: أي سألهم بقوله: «نشدتكم الله من يعلم قضاء رسول الله ﷺ فيها»[1].

والناشد هنا هو أبو بكر الصدّيق رضي الله تعالى عنه.

والضمير «فيها» يعود إلى «مسألة ميراث الجدة».

قوله: (فشهد له محمد بن مسلمة): الضمير في «له» يعود إلى «أبي بكر الصدّيق رضي الله تعالى عنه».

و«محمد بن مسلمة» هو الصحابي الجليل أبو عبد الرحمٰن محمد بن مسلمة بن خالد الأنصاري، ولد قبل البعثة باثنتين وعشرين سنة، شهد بدراً وما بعدها إلا غزوة تبوك فإنه تخلف عنها بإذن النبي ﷺ. توفي رضي الله

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ٤٢١، ٤٢٢.

وَالْمُغِيْرَةُ بْنُ شُعْبَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَعْطَاهَا السُّدُسَ، فَرَجَعَ إِلَى قَوْلِهِمَا، وَعَمِلَ بِهِ عُمَرُ بَعْدَهُ.

تعالى عنه بالمدينة سنة ثلاث وأربعين[(١)].

قوله: (والمغيرة بن شعبة): معطوف بالواو على قوله: «فشهد له محمد بن مسلمة».

و«المغيرة بن شعبة» هو الصحابي الجليل أبو عبد الله المغيرة بن شعبة بن أبي عامر الثقفي، أسلم عام الخندق، وكان من دهاة قريش. توفي رضي الله تعالى عنه بالكوفة وهو والٍ عليها سنة خمسين[(٢)].

قوله: (أن النبي ﷺ أعطاها السدس فرجع إلى قولهما، وعمل به عمر بعده): الضمير في «أعطاها» يعود إلى «الجدة»، والمعطي هو أبو بكر الصدّيق رضي الله تعالى عنه.

وضمير التثنية في قوله: «فرجع إلى قولهما» يعود إلى «محمد بن مسلمة، والمغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنهما»، والراجع إلى قولهما هو أبو بكر الصدّيق رضي الله تعالى عنه.

والضمير في «به» يعود إلى «قول محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنهما القاضي بإعطاء الجدة السدس».

والضمير في «بعده» يعود إلى «أبي بكر الصدّيق رضي الله تعالى عنه».

والمعنى المراد هنا: أن قول محمد بن مسلمة، والمغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنهما هو خبر آحاد، وقد قبله أبو بكر الصدّيق رضي الله تعالى عنه وعمل بموجبه حين أنفذ السدس إلى الجدة، وكذلك عمل به عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه بعد أبي بكر الصدّيق، ولو لم يكن

---

(١) انظر: الإصابة ٦/٦٣، شذرات الذهب ١/٥٣، سير أعلام النبلاء ٢/٣٦٩ - ٣٧٣.

(٢) انظر: مشاهير علماء الأمصار ص٤٣، شذرات الذهب ١/٥٦.

وَرُوِيَ عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ فِي وَقَائِعَ كَثِيْرَةٍ، مِنْهَا: قِصَّةُ الْجَنِيْنِ حِيْنَ قَالَ: «أُذَكِّرُ اللهَ امْرَءاً سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ فِي الْجَنِيْنِ»،

خبر الواحد متعبَّداً به شرعاً لما عملا بمقتضى ذلك الخبر.

والخبر المذكور روي من طريق قبيصة بن ذؤيب قال: (جاءت الجدة إلى أبي بكر الصدّيق تسأله ميراثها فقال: مَا لَكِ في كتاب الله تعالى شيء، وما علمتُ لك في سنّة نبي الله ﷺ شيئاً، فارجعي حتى أسأل الناس، فسأل الناس فقال المغيرة بن شعبة: حضرتُ رسول الله ﷺ أعطاها السدس، فقال أبو بكر: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة فقال مثل ما قال المغيرة بن شعبة، فأنفذه لها أبو بكر[(١)]).

قوله: (وروي عن عمر رضي الله تعالى عنه في وقائع كثيرة): أي روي عنه قبول خبر الواحد والعمل به.

والضمير في «عنه» يعود إلى «عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه».

قوله: (منها قصة الجنين): الضمير في «منها» يعود إلى «الوقائع الكثيرة».

قوله: (حين قال: «أذكّر الله امرءاً سمع من رسول الله ﷺ في الجنين»): أي سمع من النبي ﷺ قضاءً في ذلك.

---

(١) أخرجه أبو داود، واللفظ له، في كتاب «الفرائض»، باب «في الجد». (انظر: سنن أبي داود ٣/ ٣١٦ ـ ٣١٧).
والترمذي في أبواب «الفرائض»، باب «ما جاء في ميراث الجدة». (سنن الترمذي ٣/ ٢٨٤).
وابن ماجه في كتاب «الفرائض»، باب «ميراث الجدة». (سنن ابن ماجه ٢/ ٩٠٩).
والإمام مالك في الموطأ في كتاب «الفرائض»، باب «ميراث الجدات». (الموطأ ص٣٤٦).
وهذا الحديث حسنه وصححه الترمذي رحمه الله تعالى فقال: (هذا حديث حسن صحيح). (انظر: سنن الترمذي ٣/ ٢٨٤).

فَقَامَ حَمَلُ بْنُ مَالِكِ بْنِ النَّابِغَةِ وَقَالَ: «كُنْتُ بَيْنَ جَارِيَتَيْنِ لِي فَضَرَبَتْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى بِمِسْطَحٍ فَقَتَلَتْهَا وَجَنِينَهَا، فَقَضَى النَّبِيُّ ﷺ فِي الْجَنِينِ بِغُرَّةٍ»، فَقَال عُمَرُ: «لَوْ لَمْ نَسْمَعْ هَذَا لَقَضَيْنَا بِغَيْرِهِ».

ومعنى قوله: «أُذَكِّرُ الله امرءاً»، أي: أخوِّفه الله تعالى إنْ كان سمع من رسول الله ﷺ قضاءً في الجنين فكتمه ولم يظهره.

قوله: (فقام حمل بن مالك بن النابغة): هو الصحابي الجليل أبو نضلة حمل بن مالك بن النابغة الهذلي، نزل البصرة وله بها دار، واستعمله النبي ﷺ على صدقات هذيل(١).

قوله: (وقال: كنت بين جاريتين لي فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنينها): الْمِسْطَحُ هو «عمود الخباء»(٢).

قوله: (فقضى النبي ﷺ في الجنين بغرة»): «الْغُرَّةُ» هي أَنْفَسُ مال يُمْلَكُ عند العرب من فَرَس، أو عبد(٣).

وقد جعل النبي ﷺ الغرة هنا عبداً، أو أَمَةً.

قوله: (فقال عمر: «لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى ما رواه حمل بن مالك بن النابغة أن النبي ﷺ قضى في الجنين بغرة.

والضمير في «بغيره» يعود إلى «خبر حمل بن مالك بن النابغة».

والمعنى: لو لم نسمع هذا الخبر لقضينا بغيره عن طريق الاجتهاد.

وهذا الخبر الذي رواه الصحابي الجليل حمل بن مالك بن النابغة الهذلي رضي الله تعالى عنه أخرجه أبو داود، وابن ماجه رحمهما الله تعالى(٤).

---

(١) انظر: الإصابة في تمييز الصحابة ٢/٣٨ ـ ٣٩.
(٢) انظر: القاموس المحيط ١/٢٢٨، تاج العروس ٢/١٦٤
(٣) انظر: لسان العرب ٥/١٩.
(٤) انظر: سنن أبي داود، كتاب «الديات»، باب «دية الجنين» ٤/٦٩٨ ـ ٦٩٩. وانظر: سنن ابن ماجه، كتاب «الديات»، باب «دية الجنين» ٢/٨٨٢.

وَكَانَ لَا يُوَرِّثُ الْمَرْأَةَ مِنْ دِيَةِ زَوْجِهَا حَتَّى أَخْبَرَهُ الضَّحَّاكُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَتَبَ إِلَيْهِ: (أَنْ يُوَرِّثَ امْرَأَةَ أَشْيَمَ الضِّبَابِيِّ مِنْ دِيَةِ زَوْجِهَا).

والشاهد من هذا الخبر: أن الصحابي الجليل الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قبل خبر حمل بن مالك بن النابغة وعمل به في إثبات دية الجنين، وهو خبر آحاد، ولو لم يكن خبر الواحد متعبداً به شرعاً لما عمل به.

قوله: (وكان لا يورث المرأة من دية زوجها): أي «وكان عمر رضي الله تعالى عنه لا يورث المرأة من دية زوجها».

والضمير في «زوجها» يعود إلى «المرأة».

قوله: (حتى أخبره الضحاك أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها): الضمير في «أخبره» يعود إلى «عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه».

و«الضحاك» هو الصحابي الجليل أبو سعيد الضحاك بن سفيان بن عوف الكلاني، كان يُعَدُّ بمائة فارس نظراً لشجاعته، وكان سيَّافاً للنبي عليه الصلاة والسلام(١).

والضمير في «إليه» يعود إلى «الضحاك».

و«أَشْيَم» على وزان «أَحْمَد»، وهو: أشيم الضبابي الذي قُتِلَ في عهد النبي ﷺ خطأً(٢).

وهذا الخبر أخرجه بعض أصحاب السنن، ومنهم الترمذي رحمه الله تعالى، وحَسَّنه وصحَّحه بقوله: (هذا حديث حسن صحيح)(٣).

---

(١) انظر: الإصابة ٣/ ٢٦٧. (٢) انظر: الإصابة ١/ ٥١.

(٣) انظر: سنن الترمذي، أبواب «الديات»، باب «ما جاء في المرأة ترث من دية زوجها» ٢/ ٤٣٤.

وَرَجَعَ إِلَى حَدِيْثِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْمَجُوسِ: (**سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ**).

وَأَخَذَ عُثْمَانُ ....

والشاهد من هذا الخبر: أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قبل خبر الضحاك وعمل به وهو خبر آحاد، ولو لم يكن خبر الواحد متعبَّداً به شرعاً لما عدل عما كان عليه من عدم توريث المرأة من دية زوجها إلى مقتضى هذا الخبر.

قوله: (ورجع): أي عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه.

قوله: (إلى حديث عبد الرحمٰن بن عوف): هو الصحابي الجليل أبو محمد عبد الرحمٰن بن عوف بن الحارث القرشي، كان اسمه في الجاهلية عبد عمرو فسمَّاه النبي ﷺ عبد الرحمٰن، وهو ممن شهد بدراً. توفي رضي الله تعالى عنه لست بقين من خلافة عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه[١].

قوله: (عن النبي ﷺ في المجوس: «سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب»): «المجوس» هم الذين أثبتوا أصلين يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر، والصلاح والفساد، وهما النور والظلمة، وقالوا: النور أزلي، والظلمة محدثة[٢].

وهذا الخبر أخرجه الإمام مالك رحمه الله تعالى في موطئه[٣].

والشاهد من هذا الخبر: أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قبل خبر عبد الرحمٰن بن عوف رضي الله تعالى عنه وعمل به، وهو خبر واحد، ولو كان خبر الواحد غير متعبَّد به شرعاً لما عوَّل عليه واستند إليه حين عمل بمقتضاه ولم يعدل عنه إلى رأي واجتهاد.

قوله: (وأخذ عثمان): أي الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه.

---

(١) انظر: الجرح والتعديل ٥/ ٢٤٧، مشاهير علماء الأمصار ص٨.
(٢) انظر: الملل والنحل ١/ ٢٣٣
(٣) انظر: الموطأ، باب: «جزية أهل الكتاب والمجوس» ص١٨٨.

بِخَبَرِ فُرَيْعَةَ بِنْتِ مَالِكٍ فِي السُّكْنَى بَعْدَ أَنْ أَرْسَلَ إِلَيْهَا وَسَأَلَهَا.

قوله: (**بخبر فريعة بنت مالك**): هي الصحابية الجليلة فريعة بنت مالك بن سنان الخدرية، أخت أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنها وعنه(١).

قوله: (**في السكنى**): أي أن النبي ﷺ أمر فريعة بنت مالك رضي الله تعالى عنها بأن تسكن في بيت زوجها المقتول حتى تنقضي عدتها منه.

قوله: (**بعد أن أرسل إليها وسألها**): المُرْسِل هو عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه.

والضمير في «إليها» يعود إلى «فريعة بنت مالك رضي الله تعالى عنها».

والسائل في قوله: «وسألها» هو الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه، والمسؤولة هي الصحابية الجليلة فريعة بنت مالك رضي الله تعالى عنها.

وخبر فريعة هذا أخرجه الإمام مالك رحمه الله تعالى في موطئه، ولفظه: (عن زينب بنت كعب بن عجرة أن الفريعة بنت مالك بن سنان - وهي أخت أبي سعيد الخدري - أَخْبَرَتْهَا أنها جاءت إلى رسول الله ﷺ تسأله أن ترجع إلى أهلها في بني خُدْرة، فإنّ زوجها خرج في طَلَب أَعْبُدٍ له أَبِقُوا، حتى إذا كانوا بطرف الْقُدوم لحقهم فقتلوه، قالت: فسألتُ رسول الله ﷺ أن أرجع إلى أهلي في بني خدرة، فإنّ زوجي لم يَتْرُكْني في مسكن يملكه ولا نَفَقَةَ، قالت: فقال رسول الله ﷺ: «نعم»، قالت: فانصرفتُ حتى إذا كنتُ في الحجرة ناداني رسول الله ﷺ، أو أَمَرَ بي فنُوديتُ له، فقال: «كيف قلت؟»، فَرَدَّدْتُ عليه القصة التي ذَكَرْتُ له من شأن زوجي، فقال: «امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله»، قالت: فَاعْتَدَدْتُ فيه أربعة أشهر وعشراً، قالت: فلما كان عثمان بن عفان أرسل

---

(١) انظر: الإصابة ٨/١٦٦.

وَعَلِيٌّ كَانَ يَقُولُ: كُنْتُ إِذَا سَمِعْتُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ حَدِيثاً نَفَعَنِيَ اللهُ بِمَا شَاءَ مِنْهُ أَنْ يَنْفَعَنِي، وَإِذَا حَدَّثَنِي عَنْهُ غَيْرُهُ اسْتَحْلَفْتُهُ فَإِذَا حَلَفَ لِي صَدَّقْتُهُ، ....

إليَّ فسألني عن ذلك فَأَخْبَرْتُهُ فَاتَّبَعَهُ وقَضَى به)[1].

والشاهد من هذا الخبر: قبول الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه لخبر فريعة بنت مالك وعمله به، وهو خبر آحاد، ولو لم يكن خبر الواحد متعبَّداً به شرعاً لما قبله وعمل به.

قوله: (وعلي): أي الخليفة الراشد الرابع علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه.

قوله: (كان يقول): أي علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه فيما أُثر عنه.

قوله: (كنت إذا سمعت من النبي ﷺ حديثاً نفعني الله بما شاء منه أن ينفعني): «ما» في قوله: «بما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «منه» يعود إلى «الحديث المسموع من النبي عليه الصلاة والسلام».

والمراد هنا: أن حديث النبي ﷺ عليه نور النبوة، فإذا قذف الله تبارك وتعالى ذلك النور في قلب من شاء من عباده أشرق بالهداية واستنار بالاستقامة، وأضاء بالعلم والمعرفة.

قوله: (وإذا حدثني عنه غيره استحلفته فإذا حلف لي صدقته): الضمير في «عنه» يعود إلى «النبي ﷺ»، وكذلك الضمير في «غيره».

والضمير في «استحلفته» يعود إلى «الغير الذي حدَّث عن النبي عليه الصلاة والسلام»، وكذلك الضمير في «صدقته».

---

(١) انظر: الموطأ، باب: «مقام المتوفَّى عنها زوجها في بيتها حتى تَحِلَّ» ص٤٠٥ ـ ٤٠٦.

وَحَدَّثَنِي أَبُو بَكْرٍ، وَصَدَقَ أَبُو بَكْرٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: **(مَا مِنْ عَبْدٍ يُذْنِبُ فَيَتَوَضَّأُ ثُمَّ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ وَيَسْتَغْفِرُ اللهَ إِلَّا غَفَرَ اللهُ لَهُ)**.

وَلَمَّا اخْتَلَفَ الْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ ....

والمعنى: أنه رضي الله تعالى عنه لا يقبل حديث أحد عن رسول الله ﷺ إلا بعد استحلافه بأنه قد سمع ذلك الحديث من النبي عليه الصلاة والسلام.

قوله: (وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر): أي أن علياً رضي الله تعالى عنه كان يقبل ما حدّثه به أبو بكر الصدّيق رضي الله تعالى عنه من غير أن يستحلفه، نظراً لمكانة أبي بكر في الصدق، والأمانة، والثقة، والعدالة.

قوله: (أن النبي ﷺ قال: «ما من عبد يذنب فيتوضأ ثم يصلي ركعتين ويستغفر الله إلا غفر الله له»): هذه الصلاة تسمَّى «صلاة الاستغفار»، فمن صلاها بقلب مخبت ذليل نادماً على تفريطه في جنب ربه تبارك وتعالى، وعازماً على الإنابة الصادقة والتوبة النصوح قبل الله تعالى توبته، وغفر زلته، وأقال عثرته.

وهذا الأثر عن علي رضي الله تعالى عنه أخرجه أصحاب السنن، ومنهم الإمام الترمذي رحمه الله تعالى، ثم قال: (حديث علي حديث حسن، لا نعرفه إلا من هذا الوجه)[١].

والشاهد منه: قبول علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه لخبر أبي بكر الصدّيق رضي الله تعالى عنه وهو خبر واحد، مما يدل على التعبد به شرعاً.

قوله: (ولما اختلف المهاجرون والأنصار): المهاجرون هم الذين هاجروا من مكة إلى المدينة تاركين وطنهم وأموالهم رغبةً في الله عزَّ وجلَّ وفي رسوله ﷺ.

---

(١) انظر: سنن الترمذي، أبواب «الصلاة»، باب «ما جاء في الصلاة عند التوبة» ١/ ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

فِي الْغُسْلِ مِنَ الْمُجَامَعَةِ أَرْسَلُوا أَبَا مُوسَى إِلَى عَائِشَةَ فَرَوَتْ لَهُمْ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: (إِذَا مَسَّ الْخِتَانُ الْخِتَانَ وَجَبَ الْغُسْلُ)، ....

والأنصار هم سكان المدينة، وسُمُّوا بذلك لأنهم ناصرو إخوانهم المهاجرين، وآخوهم، وآثروهم على أنفسهم، وأشركوهم معهم في أموالهم، كما قال الله عزَّ وجلَّ فيهم جميعاً: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ۝٨ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٩﴾ [الحشر: ٨، ٩].

قوله: (في الغسل من المجامعة): أي من الجماع بغير إنزال.

قوله: (أرسلوا أبا موسى): هو الصحابي الجليل عبد الله بن قيس بن سليم التميمي الأشعري، أسلم بمكة وهاجر إلى الحبشة، وكان ممن بعثه النبي ﷺ إلى اليمن ليعلم الناس القرآن، ولّاه عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه البصرة، وتوفي رضي الله تعالى عنه بالكوفة سنة أربع وأربعين)(١).

قوله: (إلى عائشة): هي أم المؤمنين، زوج رسول الله ﷺ، وأحب أزواجه إليه رضي الله تعالى عنها.

قوله: (فروت لهم): الراوية هي عائشة رضي الله تعالى عنها.

والضمير في «لهم» يعود إلى «المختلفين من المهاجرين والأنصار في الغسل من المجامعة».

قوله: (عن النبي ﷺ: «إذا مس الختان الختان وجب الغسل»): هذا الحديث أخرجه الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه(٢).

(١) انظر: طبقات الفقهاء ص٤٤، مشاهير علماء الأمصار ص٣٧، الطبقات الكبرى ٤/ ١٠٥، تذكرة الحفاظ ١/ ٢٣، سير أعلام النبلاء ٢/ ٣٨٠.

(٢) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب «الحيض»، باب: «ما يوجب الغسل» ٤/ ٤١ ـ ٤٢.

فَرَجَعُوا إِلَى قَوْلِهَا.

وَاشْتَهَرَ رُجُوعُ أَهْلِ قُبَاءٍ إِلَى خَبَرِ الْوَاحِدِ فِي التَّحْوِيْلِ إِلَى الْكَعْبَةِ.

وَرَوَى أَنَسٌ ....

والمراد بمس الختان الختان: الإيلاج في الفرج، وليس مجرد المس، حيث أجمع العلماء على أن الزوج لو وضع ذَكَرَهُ على ختان زوجته ولم يولجه لم يجب الغسل لا عليه ولا عليها[1].

قوله: (فرجعوا إلى قولها): أي رجع المهاجرون والأنصار رضي الله تعالى عنهم إلى قول عائشة رضي الله تعالى عنها فيما روته عن رسول الله ﷺ.

والشاهد من ذلك: قبول المهاجرين والأنصار رضي الله تعالى عنهم لخبر أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها ورجوعهم إلى العمل به وهو خبر آحاد، ولو لم يكن خبر الواحد متعبَّداً به شرعاً لما قبلوه ورجعوا إليه.

قوله: (واشتهر رجوع أهل قباء): وهم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين كانوا يصلون صلاة الصبح في مسجد قباء مستقبلين بيت المقدس.

قوله: (إلى خبر الواحد في التحويل إلى الكعبة): أي أنهم حين أخبرهم المخبر بتحويل القبلة من بيت المقدس إلى المسجد الحرام استداروا واستقبلوا الكعبة، وبنوا على ما مضى من صلاتهم، عملاً منهم بخبر الواحد، ولو لم يكن خبر الواحد محلاً للتعبد الشرعي به لما فعلوا ذلك، ولما أقرهم النبي ﷺ.

قوله: (وروى أنس): هو الصحابي الجليل أبو حمزة أنس بن مالك بن النضر الخزرجي النجاري، قدم النبي ﷺ المدينة وهو ابن عشر سنين

---

(١) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ٤/ ٤٢.

قَالَ: (كُنْتُ أَسْقِي أَبَا طَلْحَةَ وَأَبَا عُبَيْدَةَ وَأُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ شَرَاباً مِنْ فَضِيْخٍ، إِذْ أَتَانَا آتٍ فَقَالَ: إِنَّ الْخَمْرَةَ قَدْ حُرِّمَتْ، ....

فأهدته أمه إليه كي يخدمه، فخدم النبي ﷺ عشر سنين. توفي رضي الله تعالى عنه سنة إحدى وتسعين[١].

قوله: (قال: كنت أسقي أبا طلحة): القائل هو أنس رضي الله تعالى عنه، و«أبو طلحة» هو الصحابي الجليل زيد بن سهل بن الأسود الخزرجي المتوفى سنة خمسين من الهجرة[٢].

قوله: (وأبا عبيدة): هو الصحابي الجليل عامر بن عبد الله بن الجراح القرشي الفهري، لقبه النبي ﷺ بأمين هذه الأمة، وكان من العشرة السابقين إلى الإسلام، وهاجر الهجرتين، وشهد بدراً وما بعدها. توفي رضي الله تعالى عنه في طاعون عمواس بالشام سنة ثماني عشرة[٣].

قوله: (وأُبَيّ بن كعب): هو الصحابي الجليل أبو المنذر وأبو الطفيل أُبي بن كعب بن قيس الأنصاري النجاري، كان من أصحاب العقبة الثانية، وشهد بدراً والمشاهد، وكان عمر يسميه سيد المسلمين، وهو معدود في الستة من أصحاب الفتيا، وهو أول من كتب للنبي عليه الصلاة والسلام، وهو سيد القراء. توفي رضي الله تعالى عنه سنة اثنتين وعشرين[٤].

قوله: (شراباً من فضيخ): «الفضيخ» هو عصير العنب أو التمر[٥].

قوله: (إذ أتانا آتٍ فقال: إن الخمرة قد حرمت): معنى «أتانا آتٍ»، أي: جاءنا رجل يخبر بتحريم الخمر.

وأصل «آتٍ»: «آتي» بإثبات الياء، ولكنها حُذفت تخفيفاً، وعُوِّض عنها بالتنوين.

---

(١) انظر: مشاهير علماء الأمصار ص٣٧، الجمع بين رجال الصحيحين البخاري ومسلم ١/ ٣٥.

(٢) انظر: الإصابة ٢/ ٦٠٧.

(٣) انظر: الإصابة ٤/ ١١ ـ ١٣.

(٤) انظر: الإصابة ١/ ١٦.

(٥) انظر: لسان العرب ٣/ ٤٥.

فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ: يَا أَنَسُ قُمْ إِلَى هَذِهِ الْجِرَارِ فَاكْسِرْهَا، فَكَسَرْتُهَا).

وَرَجَعَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِلَى حَدِيْثِ أَبِي سَعِيْدٍ فِي الصَّرْفِ.

قوله: (فقال أبو طلحة: يا أنس قم إلى هذه الجرار فاكسرها): «الْجِرَارُ» جمع «جَرَّة»، وهي في اللغة: إناء من خزف كالفخَّار يُنْتَبَذُ فيها الشراب[(١)].

قوله: (فكسرتها): الضمير «الهاء» يعود إلى «الجرار».

وهذا الخبر أخرجه الإمام مالك رحمه الله تعالى في موطئه[(٢)].

والشاهد منه: أن هؤلاء الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قبلوا خبر الواحد في تحريم الخمر وعملوا بمقتضاه حين أَمَرُوا أنساً رضي الله تعالى عنه بكسر جرارها، ولو لم يعلموا بأن خبر الواحد متعبَّد به شرعاً لما أتلفوا هذا المال.

قوله: (ورجع ابن عباس إلى حديث أبي سعيد): أبو سعيد هو الصحابي الجليل سعد بن مالك بن سنان الخُدري الأنصاري الخزرجي، كان من علماء الصحابة، وممن شهد بيعة الشجرة، ومن المكثرين لرواية الحديث، وهو من الذين صارت إليهم الفتوى بعد مقتل عثمان رضي الله تعالى عنه. توفي بالمدينة سنة أربع وستين[(٣)].

قوله: (في الصرف): المراد بالصرف هنا: بيع الدينار بالدينار، والدرهم بالدرهم، فقد روى أبو سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: **(لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تُشِفُّوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائباً بناجز)**[(٤)].

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/ ١٣١.

(٢) انظر: الموطأ، كتاب «جامع تحريم الخمر» ص٦٠٩ ـ ٦١٠.

(٣) انظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٤٤، مشاهير علماء الأمصار ص١١، طبقات الفقهاء ص٥١.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب «البيوع»، باب «بيع الفضة بالفضة» ٣/ ٣٠ ـ ٣١.

=

وَابْنُ عُمَرَ إِلَى حَدِيْثِ رَافِعِ بْنِ خَدِيْجٍ فِي الْمُخَابَرَةِ.

والذي رجع عنه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هو إباحته لربا الفضل، تمسُّكاً منه بمفهوم الحصر في قوله عليه الصلاة والسلام: **(إنما الربا في النسيئة)**، كما أخرجه الشيخان[1].

وقصة هذا الرجوع أخرجها الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه[2].

والشاهد من هذه القصة: أن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قَبِلَ خبر الواحد وعمل به، حيث ترك قوله استناداً إليه، وهذا يدل على أن خبر الواحد متعبَّد به شرعاً.

قوله: (وابن عمر إلى حديث رافع بن خديج في المخابرة)، أي: «ورجع ابن عمر رضي الله تعالى عنهما إلى حديث رافع بن خديج رضي الله

= ومسلم في كتاب «البيوع»، باب «الربا». (صحيح مسلم بشرح النووي ١١/ ٩).

(١) عن أبي صالح قال: سمعت أبا سعيد الخدري يقول: «الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم مثلاً بمثل، من زاد أو ازداد فقد أربا»، فقلتُ له: إن ابن عباس يقول غير هذا؟ فقال: لقد لقيت ابن عباس فقلت له: أرأيت هذا الذي تقول أشيء سمعتَه من رسول الله ﷺ، أو وجدته في كتاب الله عزَّ وجلَّ؟ فقال: لم أسمعه من رسول الله ﷺ ولم أجده في كتاب الله، ولكنْ حدثني أسامة بن زيد أن النبي ﷺ قال: **(الربا في النسيئة)**.

انظر: صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب «بيع الدينار بالدينار نساءً» ٣/ ٣١.

وانظر: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب إلبيوع، باب «الربا» ١١/ ٢٥.

(٢) أخرج الإمام مسلم عن أبي نضرة قال: (سألت ابن عمر وابن عباس عن الصرف فلم يريا به بأساً، فإني لقاعد عند أبي سعيد الخدري فسألته عن الصرف فقال: «ما زاد فهو ربا»، فأنكرتُ ذلك لقولهما، فقال: «لا أحدثك إلا ما سمعت من رسول الله ﷺ». . .، قال: فأتيتُ ابن عمر بَعْدُ فَنَهَاني ـ أي عن ربا الفضل ـ ولم آتِ ابن عباس، قال: فحدثني أبو الصَّهْبَاء أنه سأل ابن عباس عنه بمكة فكرهه). (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب البيوع، باب «الربا» ١١/ ٢٤).

وَكَانَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ يَرَى أَنْ لَا تَصْدُرَ الْحَائِضُ حَتَّى تَطُوفَ، فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ: سَلْ فُلَانَةَ الْأَنْصَارِيَّةَ هَلْ أَمَرَهَا النَّبِيُّ ﷺ بِذَلِكَ؟ فَأَخْبَرَتْهُ، فَرَجَعَ زَيْدٌ يَضْحَكُ، وَقَالَ لِابْنِ عَبَّاسٍ: مَا أَرَاكَ إِلَّا قَدْ

تعالى عنه في المخابرة»، وقد سبق ذكر ذلك(١).

والشاهد من هذا: قبول ابن عمر رضي الله تعالى عنهما لخبر الواحد والعمل به، مما يدل على أنه متعبَّد به شرعاً.

قوله: (**وكان زيد بن ثابت**): هو الصحابي الجليل أبو سعيد زيد بن ثابت بن الضحاك السلمي الخزرجي، كتب الوحي، وحفظ القرآن، وأحكم الفرائض وشهد الخندق وما بعدها. توفي رضي الله تعالى عنه سنة خمس وأربعين(٢).

قوله: (**يرى أن لا تصدر الحائض حتى تطوف**): المراد بالصدور هنا هو «النفرة»، أي: الخروج من مكة.

والمراد بالطواف هنا هو طواف «الوداع».

قوله: (**فقال له ابن عباس**): الضمير في «له» يعود إلى «زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه».

قوله: (**سل فلانة الأنصارية هل أمرها النبي ﷺ بذلك؟**): المراد بفلانة الأنصارية هنا: أم سُلَيْمٍ سهلة بنت ملحان بن خالد الأنصارية رضي الله تعالى عنها(٣).

والضمير في «أمرها» يعود إلى «فلانة الأنصارية».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الطواف».

قوله: (**فأخبرته فرجع زيد يضحك، وقال لابن عباس: ما أراك إلا قد**

---

(١) انظر ص(١٩٦).

(٢) انظر: مشاهير علماء الأمصار ص١٠، تذكرة الحفاظ ١/ ٣٠، طبقات الفقهاء ص٤٦.

(٣) انظر: فتح الباري ٣/ ٥٨٨، الإصابة ٨/ ٢٤٣.

صَدَقْتَ.

وَالْأَخْبَارُ فِي هَذَا أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُحْصَى، وَاتَّفَقَ التَّابِعُونَ عَلَيْهِ أَيْضاً، ....

صدقت): الضمير في: «فأخبرته» يعود إلى «زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه»، والمخبرة له هي المرأة الأنصارية.

وقول زيد لابن عباس رضي الله تعالى عنهم: (ما أراك إلا قد صدقت) يدل على رجوعه عن قوله إلى قول ابن عباس المستند إلى خبر النبي ﷺ الذي لم يأمر فيه المرأة الحائض بالطواف، وذلك يدل على أن خبر الواحد محل للتعبد الشرعي.

ورجوع زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه عن رأيه هذا أخرجه الشيخان في صحيحيهما[1].

قوله: (والأخبار في هذا): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى عمل الصحابة رضي الله تعالى عنهم بخبر الواحد، مما يدل على إجماعهم على التعبد به من الناحية الشرعية.

قوله: (أكثر من أن تحصى): أي هي كثيرة جداً، يصعب حصرها وإحصاؤها، مما يدل بلا شك على اعتناء الصحابة رضي الله تعالى عنهم بالأخذ بأخبار الآحاد واعتماد العمل بها.

قوله: (واتفق التابعون عليه أيضاً): التابعون جمع «تابعي»، وهو من رأى أحداً من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، مؤمناً بالنبي ﷺ.

والضمير في «عليه» يعود إلى «قبول خبر الواحد والعمل به».

---

(١) انظر: صحيح البخاري، كتاب «الحج»، باب «إذا حاضت المرأة بعدما أفاضت» ٢/ ١٩٥.

وانظر: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب «الحج»، باب «وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض» ٩/ ٧٩.

وَإِنَّمَا حَدَثَ الْاخْتِلَافُ بَعْدَهُمْ.

فَإِنْ قِيلَ: لَعَلَّهُمْ عَمِلُوا بِأَسْبَابٍ قَارَنَتْ هَذِهِ الْأَخْبَارَ لَا بِمُجَرَّدِهَا، ....

وكلمة «أيضاً» مشعرة باتفاق سابق، وهو اتفاق الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على العمل بخبر الواحد.

والمعنى: كما اتفق الصحابة رضي الله تعالى عنهم على قبول خبر الواحد والعمل به، فكذلك اتفق عليه التابعون أيضاً.

وبناءً على ذلك فإن التابعين رحمهم الله تعالى قد ساروا على منهج الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في قبول خبر الواحد والعمل به في إثبات الأحكام الشرعية، وذلك لما تقرر لديهم من كون خبر الواحد متعبَّداً به شرعاً.

قوله: (وإنما حدث الاختلاف بعدهم): الضمير في «بعدهم» يعود إلى الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وإلى التابعين لهم بإحسان رحمهم الله تعالى.

والمراد: أنه لم يكن بين الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم والتابعين رحمهم الله تعالى خلاف في قبول أخبار الآحاد، واعتماد العمل بها في إثبات أحكام الشرع، وإنما حدث الخلاف في ذلك بعد عصر التابعين، حيث انقسم الناس إلى قسمين: قسم سار على منهج الصحابة رضي الله تعالى عنهم والتابعين رحمهم الله تعالى في قبول تلك الأخبار والعمل بمقتضاها في الواقع الشرعي، وقسم خالف ذلك المنهج الأرشد بشبه وتأويلات، فلم يرفع بأخبار الآحاد رأساً، ولم يلتفت إلى اعتبارها والتعويل عليها.

قوله: (فإن قيل): هذه صيغة اعتراض موجَّهة من القائلين بعدم قبول خبر الواحد إلا إذا اقترنت به قرائن تدل على قبوله والعمل به.

قوله: (لعلهم عملوا بأسباب قارنت هذه الأخبار لا بمجردها): الضمير في «لعلهم» يعود إلى «الصحابة والتابعين».

كَمَا أَنَّهُمْ أَخَذُوا بِالْعُمُومِ، وَعَمِلُوا بِصِيْغَةِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ نَصّاً صَرِيْحاً فِيْهِمَا.

والضمير في «لا بمجردها» يعود إلى «أخبار الآحاد».

والمعنى المراد هنا: أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم، والتابعين رحمهم الله تعالى لم يقبلوا أخبار الآحاد ويعملوا بها لمجرد أنها أخبار آحاد، بل لما اقترن بها من دلائل وضمائم تفيد وجوب العمل بها، إذ لولا هذه الدلائل والضمائم لما اعتمدوها وعوَّلوا عليها، وهذا يدل على أن أخبار الآحاد ليست متعبَّداً بها شرعاً، إذ لو كانت كذلك لتجرد النظر إلى ذاتها دون ما احتفَّ بها من قرائن.

قوله: (كما أنهم أخذوا بالعموم وعملوا بصيغة الأمر والنهي ولم يكن ذلك نصاً صريحاً فيهما): الضمير في «أنهم» يعود إلى «الصحابة رضي الله تعالى عنهم».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الأخذ بالعموم، والعمل بصيغة الأمر والنهي».

وضمير التثنية «فيهما» يعود أيضاً إلى «الأخذ بالعموم، والعمل بصيغة الأمر والنهي».

والمعنى المراد هنا: أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم قد استعملوا صيغ العموم فيما يدل على الإحاطة والشمول، وهذا الاستعمال ليس نصاً صريحاً منهم بأنهم استعملوها كذلك بمجردها، وإنما بقرينة ما فهموه من دلالة الوضع اللغوي لها بأنها لإرادة الشمول.

وأيضاً فإنهم جعلوا صيغة «افعل» للأمر، وصيغة «لا تفعل» للنهي، وليس هذا الْجَعْلُ نصاً صريحاً منهم بأن صيغة «افعل» دلت على الأمر بذاتها مجردةً، وأن صيغة «لا تفعل» دلت على النهي بذاتها مجردةً، وإنما بقرينة ما فهموه من دلالة الوضع اللغوي بأن صيغة الأمر لطلب الفعل، وأن صيغة النهي لطلب الترك.

قُلْنَا: قَدْ صَرَّحُوا بِأَنَّ الْعَمَلَ بِالْأَخْبَارِ، لِقَوْلِ عُمَرَ: «لَوْلَا هَذَا لَقَضَيْنَا بِغَيْرِهِ»، وَرَجَعَ الصَّحَابَةُ إِلَى حَدِيْثِ عَائِشَةَ فِي الْغُسْلِ، وَابْنِ عُمَرَ إِلَى حَدِيْثِ رَافِعٍ، ....

وإذا كان الحال كذلك فإن قبولهم لأخبار الآحاد وعملهم بها ليس نصاً صريحاً منهم بأنهم قبلوها وعملوا بها لذواتها مجردةً، بل لما أدركوه فيها من قرائن دلت على قبول تلك الأخبار والعمل بها، فلم يأت التعبد بها من ذاتها، وإنما من أمر خارج عنها.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (قد صرحوا بأن العمل بالأخبار): أي أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد ورد عنهم التصريح بأن عملهم بأخبار الآحاد إنما هو لذاتها، وليس لقرائن انضمت إليها.

قوله: (لقول عمر: لولا هذا لقضينا بغيره): أي أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه عدل عما كان يعتزم القضاء به في مسألة دية الجنين إلى ما أخبره به حَمَل بن مالك بن النابغة رضي الله تعالى عنه بأن النبي ﷺ «قضى في الجنين بغرة».

فهو رضي الله تعالى عنه قد اعتمد على هذا الخبر بمجرده من غير نظر إلى قرائن وضمائم، إذ قوله: «لولا هذا» صريح في العمل به لذاته.

قوله: (ورجع الصحابة إلى حديث عائشة في الغسل): وذلك حين اختلف المهاجرون والأنصار رضي الله تعالى عنهم في الجماع من غير إنزال هل يوجب الغسل، أو لا يوجبه؟ فلما سمعوا خبر عائشة رضي الله تعالى عنها أن النبي ﷺ قال: (إذا مس الختان الختان وجب الغسل) عملوا بهذا الخبر بمجرده من غير اعتبار لقرائن خارجة عن ذاته.

قوله: (وابن عمر إلى حديث رافع): أي ورجع ابن عمر رضي الله تعالى عنهما إلى خبر رافع بن خديج رضي الله تعالى عنه في «المخابرة» فعوّل عليه لذاته من غير نظر إلى قرينة.

وَتَقْدِيْرُ قَرِيْنَةٍ وَسَبَبٍ هَاهُنَا كَتَقْدِيْرِ قَرَائِنَ مَعَ نَصِّ الْكِتَابِ وَالْأَخْبَارِ الْمُتَوَاتِرَةِ، وَذَلِكَ يُبْطِلُ جَمِيْعَ الْأَدِلَّةِ.

وَأَمَّا الْعُمُومُ وَصِيْغَةُ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فَإِنَّها ثَابِتَةٌ يَجِبُ الْأَخْذُ بِهَا، وَلِهَا دَلَالَةٌ ظاهِرَةٌ تُعُبِّدْنَا الْعَمَلَ بِمُقْتَضَاهَا، ....

وهذا كله يدل دلالة واضحة على أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا يعملون بأخبار الآحاد بمجرد ذواتها، ولم يتوقفوا في قبولها حتى تقترن بها دلائل من خارجها تقتضي وجوب الأخذ بها.

قوله: (وتقدير قرينة وسبب هاهنا كتقدير قرائن مع نص الكتاب والأخبار المتواترة وذلك يبطل جميع الأدلة): اسم الإشارة «هاهنا» يعود إلى «قبول الصحابة لأخبار الآحاد بناءً على القرائن».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تقدير القرائن».

والمعنى المراد هنا: أن جَعْلَ قبول أخبار الآحاد متوقفاً على انضمام قرائن إليها تدل على قبولها والأخذ بها، هو كالتوقف في قبول نصوص القرآن وأخبار السنة المتواترة على مثل تلك القرائن.

وكما أن جَعْلَ قبول نصوص القرآن ومتواتر السنة متوقفاً على قرائن باطل لا يصح، فكذلك هو الشأن في أخبار الآحاد، لأن فَتْحَ باب القرائن يفضي إلى إبطال جميع الأدلة، وذلك هَدْمٌ للشريعة من أصلها.

قوله: (وأما العموم وصيغة الأمر والنهي فإنها ثابتة يجب الأخذ بها): الضميران في «فإنها»، وفي «بها» يعودان إلى «صيغ العموم وصيغتي الأمر والنهي».

قوله: (ولها دلالة ظاهرة تعبدنا بالعمل بمقتضاها): الضمير في «لها» يعود إلى «صيغ العموم وصيغتي الأمر والنهي».

والفعل «تُعُبِّدْنَا» مبني للمجهول، والمتعبِّد بذلك هو الشارع.

والضمير في «بمقتضاها» يعود إلى «الدلالة الظاهرة».

وَعَمَلُهُمْ بِهَا دَلِيْلٌ عَلَى صِحَّةِ دَلَالَتِهَا، فَهِيَ كَمَسْأَلَتِنَا، ....

قوله: (وعملهم بها دليل على صحة دلالتها): الضمير في «عملهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضميران في «بها»، وفي «دلالتها» يعودان إلى «الدلالة الظاهرة».

قوله: (فهي كمسألتنا): الضمير المنفصل «فهي» يعود إلى «صيغ العموم وصيغتي الأمر والنهي» من جهة ثبوتها ووجوب العمل بها، ومن جهة كونها ذات دلالة ظاهرة تعبّد الشارع بها.

و«الكاف» في قوله: «كمسألتنا» حرف تشبيه، بمعنى «مثل».

والمراد بالمسألة هنا: التعبُّد بخبر الواحد بمجرده من غير توقف على القرائن.

والمعنى المراد هنا: أن لكل من العموم، والأمر، والنهي صيغته الخاصة به لتميزه عن غيره، ولهذه الصيغ دلالتها الظاهرة، فصيغ العموم تدل على الشمول والاستغراق، وصيغة الأمر تدل على الوجوب، وصيغة النهي تدل على التحريم، وقد تعبَّدنا الشارع بهذه الدلالة الظاهرة، فإذا ورد اللفظ عاماً حملناه على عمومه حتى يقوم الدليل الناهض على التخصيص، وإذا ورد الأمر مجرداً حملناه على ظاهره وهو الوجوب حتى تقوم القرينة الصارفة له عن ذلك الظاهر، وإذا ورد النهي مجرداً حملناه على ظاهره وهو التحريم حتى تنهض القرينة بصرفه عن ذلك الظاهر وحينئذٍ يُحمل على مقتضى تلك القرينة.

وعمل الصحابة رضي الله تعالى عنهم بهذه الصيغ على ظاهر دلالتها من غير توقف على قرائن أخر دليل على صحة تلك الدلالة وأنها محل للتعبد من قبل الشارع الحكيم.

فكذلك يكون الشأن في أخبار الآحاد، فإن عمل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بمقتضاها من غير توقف على قرائن من خارجها دليل على صحة هذا المسلك، وأنه هو المعتبر شرعاً.

وَإِنَّمَا أَنْكَرَهَا مَنْ لَا يُعْتَدُّ بِخِلَافِهِ، وَاعْتَذَرُوا بِأَنَّهُ لَمْ يُنْقَلْ عَنْهُمْ فِي صِيْغَةِ الْأَمْرِ وَالْعُمُومِ تَصْرِيْحٌ.

وبناءً على ذلك يكون الأصل في أخبار الآحاد وجوب العمل بمقتضاها شرعاً بمجردها، إلا إذا ثبت ما يمنع من ذلك من جهة القدح في الراوي، وحينئذٍ يكون التوقف في قبولها لا لكونها أخبار آحاد، بل لما طرأ عليها مما يعكر صفو الاحتجاج بها.

والذين منعوا من قبول أخبار الآحاد ابتداءً حتى تنهض القرائن والضمائم على إثبات ما يوجب قبولها والعمل بها قد صادروا ذلك الأصل، فعكسوا الواقع إلى خلافه، فكان تصرفهم هذا مخالفاً للمنهج الأرشد والمسلك الأقوم الذي سار عليه سلف هذه الأمة من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم والتابعين لهم بإحسان رحمهم الله تعالى.

قوله: (وإنما أنكرها من لا يعتد بخلافه): الضمير في «أنكرها» يعود إلى «الدلالة الظاهرة لصيغ العموم والأمر والنهي».

والضمير في «بخلافه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

والمعنى المراد هنا: أن إنكار أن يكون لصيغ العموم وصيغتي الأمر والنهي دلالات ظاهرة تعبدنا الشارع بها لم يصدر ممن يعتد بخلافه حتى يقام لذلك وزن واعتبار، وإنما صدر ممن لا اعتداد بمخالفته، فلا يُلتفت إلى قوله، ولا يُعوَّل عليه.

قوله: (واعتذروا بأنه لم ينقل عنهم في صيغة الأمر والعموم تصريح): المعتذر هنا هم المنكرون أن يكون لصيغ العموم وصيغتي الأمر والنهي دلالات ظاهرة.

والضمير في «بأنه» ضمير الشأن، والتقدير: «والشأن أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم لم ينقل عنهم في صيغة الأمر والعموم تصريح».

والضمير في «عنهم» يعود إلى الصحابة الكرام رضوان الله تعالى عليهم.

فَإِنْ قِيلَ: فَقَدْ تَرَكُوا الْعَمَلَ بِأَخْبَارٍ كَثِيْرَةٍ، ....

والمعنى المراد هنا: لو كان لصيغ العموم وصيغتي الأمر والنهي دلالات ظاهرة تعبّد الله تبارك وتعالى بها الناس لصرح الصحابة رضي الله تعالى عنهم بتلك الدلالات الظاهرة، ولو صرحوا بذلك لنُقل إلينا كما نُقل إلينا سائر ما صرحوا به.

وحيث لم يُنْقَلْ إلينا شيء من ذلك دل على عدم وجود دلالات ظاهرة للعموم والأمر والنهي حتى تكون محلاً للتعبد الشرعي.

وإذا كان الأمر كذلك فإنّ الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إنما عملوا بالعموم والأمر والنهي بناءً على أصل الوضع اللغوي، وليس استناداً إلى تعبيد شرعي.

فكذلك يكون الحال بالنسبة لأخبار الآحاد المنقول عن النبي عليه الصلاة والسلام إنما قبلها الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم وعملوا بمقتضاها في الواقع لأسباب احتفت بها، وقرائن انضمت إليها، وليس لكونها متعبداً بها شرعاً باعتبار ذواتها المجردة، إذ لو كان التعبد بها متعلقاً بمجرد ذواتها دون النظر إلى القرائن لصرح الصحابة رضي الله تعالى عنهم بذلك حتى يكون الأمر فيها واضحاً لكل الأمة.

قوله: (فإن قيل: فقد تركوا العمل بأخبار كثيرة): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو اعتراض من القائلين بعدم التعبد بخبر الواحد شرعاً على ما احتج به الجمهور من إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قبول أخبار الآحاد والعمل بها في وقائع لا تُحصى وحوادث لا تنحصر.

ومفاد هذا الاعتراض: أن ما ذكرتموه من كون الصحابة رضي الله تعالى عنهم قد قبلوا أخبار الآحاد وعملوا بها في وقائع كثيرة معارض بمثله، حيث تركوا العمل بأخبار الآحاد في وقائع كثيرة.

وإذا كان ما ذكرتموه معارضاً بمثله، فلا تنهض به حجة على مطلوبكم.

فَلَمْ يَقْبَلِ النَّبِيُّ ﷺ خَبَرَ ذِي الْيَدَيْنِ، وَلَمْ يَقْبَلْ أَبُو بَكْرٍ خَبَرَ الْمُغِيْرَةِ وَحْدَهُ فِي مِيْرَاثِ الْجَدَّةِ، وَعُمَرُ لَمْ يَقْبَلْ خَبَرَ أَبِي مُوسَى فِي الْاسْتِئْذَانِ،

قوله: (فلم يقبل النبي ﷺ خبر ذي اليدين): ذو اليدين هو الصحابي الجليل الخرباق بن عمرو السلمي، أو هو عمير بن عبد عمرو بن نضلة الخزاعي حليف بني زهرة الذي شهد بدراً واستشهد بها(١).

وخبر ذي اليدين رضي الله تعالى عنه هو ما رواه الصحابي الجليل أبو هريرة رضي الله تعالى عنه: «أن رسول الله ﷺ انصرف من اثنتين، فقال له ذو اليدين: أقصرت الصلاة، أم نسيت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: **(أصدق ذو اليدين؟)** فقال الناس: نعم، فقام رسول الله ﷺ فصلى اثنتين أخريين، ثم سلم، ثم كبَّر فسجد مثل سجوده أو أطول ثم رفع».

وهذه رواية الإمام البخاري رحمه الله تعالى(٢).

وفي رواية الإمام مسلم رحمه الله تعالى: (وفي القوم أبو بكر وعمر فهابا أن يتكلما)(٣).

قوله: (ولم يقبل أبو بكر خبر المغيرة وحده في ميراث الجدة): أي أن الجدة لما جاءت أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه تطلب ميراثها، سأل الناس: من يعلم قضاءً لرسول الله ﷺ فيها؟ فقال المغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنه: «إن النبي ﷺ أعطاها السدس»، فلم يقبله أبو بكر حتى شهد له بذلك الصحابي الجليل محمد بن مسلمة الأنصاري رضي الله تعالى عنه.

قوله: (وعمر لم يقبل خبر أبي موسى في الاستئذان): خبر أبي موسى الأشعري رضي الله تعالى عنه أخرجه الشيخان عن أبي سعيد الخدري

---

(١) انظر: الإصابة ٢/١٠٨، ١٧٦.

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب «السهو»، باب «من لم يتشهد في سجدتي السهو وسلم» ٢/٦٦.

(٣) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب «الصلاة»، باب «السهو في الصلاة والسجود له» ٥/٦٨.

وَلَا خَبَرَ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ فِي السُّكْنَى وَالنَّفَقَةِ، وَعَلِيٌّ كَانَ لَا يَقْبَلُ حَتَّى يَسْتَحْلِفَ، وَرَدَّ عَلِيٌّ خَبَرَ مَعْقِلِ بْنِ سِنَانٍ الْأَشْجَعِيِّ فِي بَرْوَعِ بِنْتِ وَاشِقٍ،

رضي الله تعالى عنه قال: (كنت في مجلس من مجالس الأنصار، إذ جاء أبو موسى كأنه مذعور فقال: استأذنتُ على عمر ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعتُ، فقال: ما منعك؟ قلت: استأذنتُ ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعتُ، وقال رسول الله ﷺ: «إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع»، فقال: والله لتقيمنَّ عليه بيّنة. أَمِنْكُمْ أحد سمعه من النبي ﷺ؟ فقال أُبَيُّ بن كعب: والله لا يقوم معك إلا أصغر القوم، فكنتُ أصغر القوم فقمتُ معه، فأخبرتُ عمر أن النبي ﷺ قال ذلك)[1].

قوله: (**ولا خبر فاطمة بنت قيس في السكنى والنفقة**): أي ولم يقبل عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه خبر فاطمة بنت قيس رضي الله تعالى عنها في السكنى والنفقة، حين قال: (لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت)، وقد سبق بيان ذلك[2].

قوله: (**وعلي كان لا يقبل حتى يستحلف**): أي أن الصحابي الجليل الخليفة الراشد علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه كان لا يقبل خبر الواحد حتى يستحلف راويه، وقد سبق قوله المأثور في ذلك: (كنتُ إذا سمعتُ من النبي ﷺ حديثاً نفعني الله بما شاء منه أن ينفعني، وإذا حدثني عنه غيره استحلفتُه، فإذا حلف لي صدقته).

قوله: (**ورد علي خبر معقل بن سنان الأشجعي في بروع بنت واشق**): معقل بن سنان هو أبو محمد معقل بن سنان بن مظهر الأشجعي. توفي

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب «الاستئذان»، باب «التسليم والاستئذان ثلاثاً» ٧/ ١٣٠.
ومسلم في صحيحه في كتاب «الآداب»، باب «الاستئذان». (صحيح مسلم بشرح النووي ١٤/ ١٣٠).

(٢) انظر: ص(١٤٣).

وَرَدَّ ابْنُ عُمَرَ خَبَرَ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي أَنَّ مَنْ صَلَّى عَلَى الْمَيْتِ فَلَهُ قِيْرَاطٌ،

رضي الله تعالى عنه مقتولاً في ذي الحجة سنة ثلاث وستين[١].

وخبر معقل بن سنان هو ما رواه أصحاب السنن عن الشعبي عن مسروق عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه في رجل تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخل بها، ولم يفرض لها الصداق، فقال: «لها الصداق كاملاً، وعليها العدة، ولها الميراث»، فقال معقل بن سنان: «سمعتُ رسول الله ﷺ قضى به في بروع بنت واشق»[٢].

و«بروع بنت واشق» هي: بروع بنت واشق الرواسية الكلابية أو الأشجعية، زوج هلال بن مرة[٣].

ورَدُّ الصحابي الجليل علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه لخبر معقل بن سنان في بروع بنت واشق إنما هو من جهة إثبات الصداق، فإن علياً رضي الله تعالى عنه يرى أن لها الميراث، وعليها العدة، ولا صداق لها[٤].

قوله: (وردَّ ابن عمر خبر أبي هريرة في أن من صلى على الميت فله قيراط): خبر أبي هريرة رضي الله تعالى عنه هذا أخرجه أصحاب السنن، ومنهم الترمذي رحمه الله تعالى بلفظ: قال رسول الله ﷺ: **(من صلَّى على**

---

(١) انظر: الإصابة ٦/١٢٥.

(٢) أخرجه أبو داود واللفظ له، كتاب النكاح، باب «فيمن تزوج ولم يسمِّ صداقاً حتى مات» ٢/٥٨٨.
وأخرجه الترمذي في سننه في أبواب النكاح، باب «ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها» ٢/٣٠٦.
وأخرجه ابن ماجه في سننه في كتاب النكاح، باب «الرجل يتزوج ولا يفرض لها فيموت على ذلك» ١/٦٠٩.
وهذا الحديث صححه الترمذي فقال: (حديث ابن مسعود حديث حسن صحيح). (سنن الترمذي ٢/٣٠٦).

(٣) انظر: الإصابة ٧/٢٩.

(٤) انظر: سنن الترمذي ٢/٣٠٧.

وَرَدَّتْ عَائِشَةُ خَبَرَ ابْنِ عُمَرَ فِي تَعْذِيبِ الْمَيْتِ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ.

جنازة فله قيراط، ومن تبعها حتى يُقْضَى دفنها فله قيراطان، أحدهما أو أصغرهما مثل أحد)(١).

ولما بلغ هذا الخبر ابن عمر رضي الله تعالى عنهما لم يقبله ابتداءً حتى أرسل إلى أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها يسألها عن ذلك، فقالت: «صدق أبو هريرة»، فَقَبِلَ ابن عمر حينئذٍ هذا الخبر، وقال: «لقد فرَّطْنَا في قراريط كثيرة»(٢).

قوله: (وردَّت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه): خبر ابن عمر رضي الله تعالى عنهما في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه أخرجه الإمام البخاري في صحيحه بلفظ: عن ابن عمر: (فإنّ رسول الله ﷺ قال: **«إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه»**)(٣).

وردُّ أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها لهذا الخبر أخرجه الإمام مالك رحمه الله تعالى في موطئه بقوله: «عن عَمْرَةَ بنت عبد الرحمٰن أنها أخبرته أنها سمعت عائشة أمَّ المؤمنين تقول وذُكر لها أن عبد الله بن عمر يقول: «إن الميت ليعذَّب ببكاء الحي»، فقالت عائشة: «يغفر الله لأبي عبد الرحمٰن، أما إنه لم يَكْذِبْ ولكنه نسي أو أخطأ، إنما مَرَّ رسول الله ﷺ بيهودية يبكي عليها أهلُها، فقال: **«إنكم لتبكون عليها، وإنها لتُعَذَّبُ في قبرها»**)(٤).

وقد أفصح الإمام البخاري رحمه الله تعالى عن سبب رَدِّ أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها لخبر ابن عمر رضي الله تعالى عنهما بقوله:

---

(١) انظر: سنن الترمذي، أبواب الجنائز، باب «ما جاء في فضل الصلاة على الجنازة»، ثم قال: (حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح) ٢/ ٢٥٢.

(٢) انظر: سنن الترمذي ٢/ ٢٥٢.

(٣) انظر: صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب «قول النبي ﷺ: يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه» ٢/ ٨٠.

(٤) انظر: الموطأ، كتاب الجنائز، باب «النهي عن البكاء على الميت» ص١٥٦.

قُلْنَا: الْجَوَابُ مِنْ وَجْهَيْنِ، **أَحَدُهُمَا**: أَنَّ هَذَا حُجَّةٌ عَلَيْهِمْ، فَإِنَّهُمْ قَدْ قَبِلُوا هَذِهِ الْأَخْبَارَ الَّتِي تَوَقَّفُوا عَنْهَا بِمُوَافَقَةِ غَيْرِ الرَّاوِي لَهُ،

(قول النبي ﷺ: **(يُعَذَّبُ الميت ببعض بكاء أهله عليه)**، إذا كان النَّوْحُ من سنته...، فإذا لم يكن من سنته فهو كما قالت عائشة رضي الله تعالى عنها: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾، وهو كقوله: ﴿وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ﴾)[1].

وهذا يدل على أن سبب ردها لذلك الخبر هو معارضته للآيات القرآنية التي دلت على أن الإنسان لا يؤاخذ بجرم غيره، وهذا بالإضافة إلى السبب الآخر الذي بيَّنَتْ فيه مناسبة ورود ذلك الخبر.

قوله: (قلنا: الجواب من وجهين): أي الجواب عن الاعتراض السابق، وهو: كيف تزعمون بأن خبر الواحد حجة عند الصحابة وقد ورد عنهم عدم قبوله في وقائع كثيرة.

قوله: (أحدهما): ضمير التثنية يعود إلى «الوجهين في جواب الاعتراض المذكور».

قوله: (أن هذا حجة عليهم): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الاعتراض المذكور».

والضمير في «عليهم» يعود إلى «أصحاب الاعتراض»، وهم المنكرون دليل الإجماع على التعبد بخبر الواحد شرعاً.

قوله: (فإنهم قد قبلوا هذه الأخبار التي توقفوا عنها بموافقة غير الراوي له): الضمير في «فإنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير في «عنها» يعود إلى «الأخبار».

والضمير في «له» يعود إلى «الراوي».

---

(١) انظر: صحيح البخاري ٢/ ٧٩.

وَلَمْ يَبْلُغْ بِذَلِكَ رُتْبَةَ التَّوَاتُرِ، وَلَا خَرَجَ عَنْ رُتْبَةِ الْآحَادِ إِلَى رُتْبَةِ التَّوَاتُرِ.

وَالثَّانِي: أَنَّ تَوَقُّفَهُمْ كَانَ لِمَعَانٍ مُخْتَصَّةٍ بِهِمْ، فَتَوَقُّفُ النَّبِيِّ ﷺ فِي خَبَرِ ذِي الْيَدَيْنِ لِيُعَلِّمَهُمْ أَنَّ هَذَا الْحُكْمَ لَا يُؤْخَذُ فِيهِ بِقَوْلِ الْوَاحِدِ،

قوله: (ولم يبلغ بذلك رتبة التواتر، ولا خرج عن رتبة الآحاد إلى رتبة التواتر): فاعل الفعل: «يبلغ» هو «الخبر»، أي: ولم يبلغ الخبر بذلك رتبة التواتر.

واسم الإشارة في قوله: «بذلك» يعود إلى «موافقة غير الراوي للراوي في خبره».

ومفاد هذا الجواب: أن ما ذكروه من كون الصحابة لم يقبلوا خبر الواحد حتى ينضم إليه من يوافقه على خبره، هو حجة عليهم، فإنّ انضمام الثاني إلى الأول وموافقته له في خبره لا يخرج الخبر الأول عن كونه آحاداً إلى كونه متواتراً، بل لا يزال بذلك في دائرة الآحاد، مما يدل على قبولهم لأخبار الآحاد وعملهم بها، وهذا هو أصل الاستدلال.

قوله: (والثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والوجه الثاني»، وهو معطوف بالواو على قوله: «أحدهما».

قوله: (أن توقفهم كان لمعانٍ مختصة بهم): الضميران في «توقفهم»، وفي «بهم» يعودان إلى «النبي ﷺ» وإلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم». وأصل «معانٍ»: «معاني» بإثبات الياء، فحُذفت تخفيفاً وعُوِّض عنها التنوين.

قوله: (فتوقف النبي ﷺ في خبر ذي اليدين ليعلِّمهم أن هذا الحكم لا يؤخذ فيه بقول الواحد): الضمير في «ليعلمهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم»، والمعلِّم لهم هو النبي ﷺ.

والضمير في «فيه» يعود إلى «الحكم».

وَأَمَّا أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فَلَمْ يَرُدَّ خَبَرَ الْمُغِيْرَةِ، وَإِنَّمَا طَلَبَ الْاسْتِظْهَارَ بِقَوْلِ آخَرَ، وَلَيْسَ فِيْهِ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَقْبَلُ قَوْلَهُ لَوِ انْفَرَدَ، وَأَمَّا عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فَإِنَّهُ كَانَ يَفْعَلُ ذَلِكَ سِيَاسَةً لِيَتَثَبَّتَ النَّاسُ فِي رِوَايَةِ الْحَدِيْثِ، ....

والمراد بالحكم هنا هو «التنبيه على حصول النقص في الصلاة»، فهذا إذا انفرد به الواحد لا يؤخذ بقوله، لأنه يبعد أن يغفل جَمْعُ المصلين عن النقص ولا يتفطَّن له إلا شخص واحد فقط، ولا سيما هذه التي كان فيها أجلَّاء الصحابة رضي الله تعالى عنهم، والذين هم أولى الناس بالتيقظ في الصلاة كأبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما.

قوله: (وأما أبو بكر رضي الله عنه فلم يردَّ خبر المغيرة وإنما طلب الاستظهار بقول آخر): المراد بخبر المغيرة رضي الله تعالى عنه هو ما أفاد فيه بأن النبي ﷺ أعطى الجدة السدس.

والمراد بالاستظهار هنا هو الاستشهاد بشخص آخر، لتكون شهادة الآخر مظاهرة لشهادة الأول، أي: مؤيدة ومساندة لها.

قوله: (وليس فيه ما يدل على أنه لا يقبل قوله لو انفرد): الضمير في «فيه» يعود إلى «طلب الاستظهار بقول آخر».

والضمير في «أنه» يعود إلى «أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه».

والضمير في «قوله» يعود إلى «المغيرة» رضي الله عنه، أو إلى الواحد المنفرد.

قوله: (وأما عمر رضي الله عنه فإنه كان يفعل ذلك سياسة ليتثبت الناس في رواية الحديث): الضمير في «فإنه» يعود إلى «عمر رضي الله تعالى عنه».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم قبول خبر الواحد المنفرد إلا بعد إقامة البيِّنة عليه».

وَقَدْ صَرَّحَ بِهِ فَقَالَ: «إِنِّي لَا أَتَّهِمُكَ وَلَكِنِّي خَشِيْتُ أَنْ يَتَقَوَّلَ النَّاسُ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ»، وَعَائِشَةُ لَمْ تَرُدَّ خَبَرَ ابْنِ عُمَرَ وَإِنَّمَا تَأَوَّلَتْهُ.

الدَّلِيْلُ الثَّانِي: ....

والمراد بالسياسة هنا: الأخذ بمبدأ سد الذرائع، ليمنع التجرؤ على الرواية من غير تثبت.

قوله: (وقد صرح به فقال: إني لا أتهمك ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله ﷺ): الواو في قوله: «وقد صرح» حالية، أي: «والحال أنه قد صرح به».

والضمير في «به» يعود إلى «حَمْل الناس على التثبت في رواية الأخبار».

والمخاطب في قوله: «إني لا أتهمك» هو أبو موسى الأشعري رضي الله تعالى عنه حين رد عمر رضي الله تعالى عنه خبره في الاستئذان.

و«التقوُّل» هو الكذب(١).

قوله: (وعائشة لم ترد خبر ابن عمر، وإنما تأولته): الضمير في «تأولته» يعود إلى «الخبر».

و«التأويل» هو صرف اللفظ عن ظاهره، وقد سبق بيان سبب تأويل عائشة رضي الله تعالى عنها لخبر ابن عمر الذي دل على تعذيب الميت ببكاء أهله عليه.

ومفاد هذا الجواب: أن توقف الصحابة رضي الله تعالى عنهم في قبول خبر الواحد ليس لكونه خبر آحاد، وإنما لاعتبارات راعوها في ذلك: إما لمزيد تثبُّت، أو لردع الناس عن التقول على النبي ﷺ، أو لتأويلٍ دفعهم إليه ظنهم بأن الراوي قد أخطأ في نقل الخبر.

قوله: (الدليل الثاني): أي من دليلي القطع على التعبد بخبر الواحد شرعاً.

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/ ٥٧٤.

مَا تَوَاتَرَ مِنْ إِنْفَاذِ رَسُولِ اللهِ ﷺ أُمَرَاءَهُ وَرُسُلَهُ وَقُضَاتَهُ وَسُعَاتَهُ إِلَى الْأَطْرَافِ لِتَبْلِيغِ الْأَحْكَامِ، وَالْقَضَاءِ، وَأَخْذِ الصَّدَقَاتِ، وَتَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ، وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّهُ كَانَ يَجِبُ عَلَيْهِمْ تَلَقِّي ذَلِكَ بِالْقَبُولِ لِيَكُونَ مُفِيْداً، والنَّبِيُّ ﷺ مَأْمُورٌ بِتَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ، وَلَمْ يَكُنْ لِيُبَلِّغَهَا بِمَنْ لَا يُكْتَفَى بِهِ.

قوله: (ما تواتر من إنفاذ رسول الله ﷺ أمراءه ورسله وقضاته وسعاته إلى الأطراف لتبليغ الأحكام، والقضاء، وأخذ الصدقات، وتبليغ الرسالة): «ما» في قوله: «ما تواتر» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «تَوَاتُرُ إنفاذ رسول الله ﷺ أمراءه ورسله».

و«الإنفاذ» هنا بمعنى «الإرسال».

والمراد بالأطراف هنا: نواحي البلدان والأقطار.

والمراد بتبليغ الأحكام والرسالة: هو إعلام أهل تلك الأطراف بشرائع الدين، وفرائض الملة، والأحكام الشرعية المتعلقة بذلك.

قوله: (ومن المعلوم أنه كان يجب عليهم تلقي ذلك بالقبول ليكون مفيداً): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، والتقدير: «والشأن أن الواجب عليهم تلقي ذلك بالقبول».

والضمير في «عليهم» يعود إلى «أهل الأطراف».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ما يبلغهم به الأمراء، والرسل، والقضاة، والسُّعاة من الأحكام، والقضاء، والصدقات، وفرائض الدين».

والمراد بالقبول هنا: هو الإذعان والتسليم.

واسم يكون في قوله: «ليكون» مضمر، تقديره: «التبليغ»، أي: ليكون التبليغ مفيداً.

قوله: (والنبي ﷺ مأمور بتبليغ الرسالة ولم يكن ليبلغها بمن لا يُكتفى به): أي مأمور بالتبليغ من قِبَل ربه تبارك وتعالى، حيث أمره سبحانه بذلك في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧].

دَلِيْلٌ ثَالِثٌ: أَنَّ الْإِجْمَاعَ انْعَقَدَ عَلَى وُجُوبِ قَبُولِ قَوْلِ الْمُفْتِي فِيْمَا يُخْبِرُ بِهِ عَنْ ظَنِّهِ، فَمَا يُخْبِرُ بِهِ عَنِ السَّمَاعِ الَّذِي لَا يَشُكُّ فِيْهِ أَوْلَى.

والضمير في «ليبلغها» يعود إلى «الرسالة»، والمبلغ لها هو النبي ﷺ.

والضمير في «به» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

ومفاد هذا الدليل: أنه ثبت عن النبي عليه الصلاة والسلام بطريق متواتر إرساله للآحاد إلى الأقطار لإبلاغ الناس فيها بأحكام الدين وشرائع الإسلام، كما كان يرسل إليهم القضاة آحاداً لفصل الخصومات بينهم، ويرسل إليهم السُّعاة آحاداً لأخذ الصدقات منهم، وكان الناس يسمعون لذلك ويطيعون من غير توقف في قبول شيء من ذلك، ولو لم يكن خبر الآحاد متعبَّداً به شرعاً، وكذلك لو لم يكن مفيداً للعلم والعمل لما أرسل النبي ﷺ هؤلاء الآحاد إلى الأقطار، لعلمه أنه مأمور بإبلاغ الرسالة.

فإرساله عليه الصلاة والسلام للآحاد دليل على حصول الكفاية بهم، وإذا حصلت الكفاية بهم وجب قبول أخبارهم.

قوله: (**دليل ثالث**): أي من الأدلة على كون خبر الواحد متعبداً به شرعاً.

قوله: (**أن الإجماع انعقد على وجوب قبول قول المفتي فيما يخبر به عن ظنه**): المراد بانعقاد الإجماع: ثبوته واستقراره.

و«المفتي» هو العالم الشرعي الذي تأهَّل للإفتاء.

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «في إخباره عن ظنه».

والضمير في «به» يعود إلى «ما».

والضمير في «ظنه» يعود إلى «المفتي».

قوله: (**فما يخبر به عن السماع الذي لا يشك فيه أولى**): «ما» في

فَإِنَّ تَطَرُّقَ الْغَلَطِ إِلَى الْمُفْتِي كَتَطَرُّقِهِ إِلَى الرَّاوِي، فَإِنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ وَإِنْ كَانَ مُصِيْباً فَإِنَّمَا يَكُونُ مُصِيْباً إِذَا لَمْ يُفَرِّطْ، وَرُبَّمَا ظَنَّ أَنَّهُ لَمْ يُفَرِّطْ وَيَكُونُ قَدْ فَرَّطَ، ....

قوله: «فما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «فإخباره عن السماع الذي لا يشك فيه أولى».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «فيه» يعود إلى «السماع».

والمراد بالْمُخْبِرِ عن السماع هو الراوي الناقل للخبر الذي سمعه من النبي عليه الصلاة والسلام.

والمعنى المراد هنا: أن المفتي مع تطرق الغلط إليه في فتواه انعقد الإجماع على قبول قوله، فيكون قبول رواية الراوي للخبر الذي لا يشك في سماعه من النبي ﷺ أولى، وذلك لأن المفتي إنما يخبر عن ظن، والراوي لما لا يشك في سماعه من النبي عليه الصلاة والسلام يخبر عن يقين جازم، والمخبر عن يقين أولى بالقبول من المخبر عن ظن.

قوله: (فإن تطرق الغلط إلى المفتي كتطرقه إلى الراوي): الكاف في «كتطرقه» حرف تشبيه، بمعنى «مثل».

والضمير في «تطرقه» يعود إلى «الغلط».

وهذه الجملة تعليلية لوجوب قبول رواية الخبر الذي نقله الآحاد عن رسول الله ﷺ.

والمعنى: أن احتمال تطرق الغلط إلى المخبر الواحد لا يمنع من قبول أخبار الآحاد والتعبد بها شرعاً، كما أن احتمال تطرق الغلط إلى المفتي لا يمنع من قبول فتواه والتعبد بمقتضاها شرعاً.

قوله: (فإن كل مجتهد وإن كان مصيباً فإنما يكون مصيباً إذا لم يفرط، وربما ظن أنه لم يفرط ويكون قد فرط): الضمير في «أنه» يعود إلى «المجتهد».

وَهَذَا عِنْدَ مَنْ يُجَوِّزُ تَقْلِيْدَ مُقَلِّدِ بِعْضِ الْأَئِمَّةِ أَولَى، فَإِنَّهُ إِذَا جَازَ أَنْ يَرْوِيَ مَذْهَبَ غَيْرِهِ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَرْوِيَ قَوْلَ غَيْرِهِ؟.

وهذه الجملة تعليلية لكون المفتي يتطرق إليه الغلط، وذلك أنه إنما يفتي عن اجتهاد، والاجتهاد عرضة للخطأ، لظن المجتهد أنه قد بذل قصارى جهده ولم يفرط في البحث والنظر، والواقع أنه قد فرط وقصَّر لعدم استنفاذه جميع ما لديه من طاقات وإمكانات.

والمعنى المراد هنا أن خبر الواحد أولى بالقبول من فتوى المجتهد، وذلك أن الخبر متوقف على السماع لا على الاجتهاد، بخلاف الفتوى فإنها متوقفة على اجتهاد المفتي الذي قد يفرط في بذل الوسع فيه، فتكون فتواه نتيجة ذلك مظنة الوقوع في الخطأ.

قوله: (وهذا عند من يجوز تقليد مقلد بعض الأئمة أولى): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون الإخبار عن السماع الذي لا يشك فيه أولى من الإخبار عن الظن».

والمراد هنا: أن بعض أهل العلم يرى جواز تقليد من يقلد بعض الأئمة، فإذا جاز تقليده وهو يقلد الإمام عن ظن، كان قبول ما يرويه عن إمامه مما لا يشك في روايته عنه من باب أولى.

وإذا كان هذا في الرواية عن الإمام، فكيف بالرواية عن إمام الأئمة وهو الرسول عليه الصلاة والسلام؟.

قوله: (فإنه إذا جاز أن يروي مذهب غيره، لِمَ لا يجوز أن يروي قول غيره؟): الضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «الشأن أن رواية مذهب الغير جائزة».

والضمير في «غيره» يعود إلى «الراوي».

والمعنى المراد هنا: أنه لا فرق في الرواية عن الغير بين أن يروي مذهبه، وبين أن يروي قوله.

فَإِنْ قِيلَ: هَذَا قِيَاسٌ لَا يُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ، وَخَبَرُ الْوَاحِدِ أَصْلٌ لَا يَثْبُتُ بِالظَّنِّ، ثُمَّ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا: أَنَّ هَذَا حَالُ ضَرُورَةٍ، فَإِنَّا لَوْ كَلَّفْنَا كُلَّ وَاحِدٍ الْاجْتِهَادَ تَعَذَّرَ.

وإذا ثبت جواز رواية مذهب الغير، ثبت جواز رواية قول ذلك الغير، إذ السبيل فيهما متحد لا مختلف.

وبناءً على ذلك، فإنه إذا جاز رواية مذهب إمام من أئمة الحق والهدى من علماء الإسلام، فإن رواية أقوال النبي ﷺ ـ وهو الأصل في الاقتداء والاتباع ـ عن طريق نقل أخباره للأمة أولى بالجواز، بل أحرى أن تكون واجبة القبول لدى عموم المسلمين، اقتضاءً لمنهج سلفهم الصالح في اعتماد تلك الأخبار والعمل بمقتضاها.

قوله: (فإن قيل): أي إنْ قال منكرو التعبد بخبر الواحد شرعاً اعتراضاً على هذا الدليل الثالث.

قوله: (**هذا قياس لا يفيد إلا الظن، وخبر الواحد أصل لا يثبت بالظن**): المراد بالقياس المشار إليه هنا هو قياس قبول خبر الواحد على قبول قول المفتي.

قوله: (**ثم الفرق بينهما**): ضمير التثنية يعود إلى «الرواية والفتوى».

قوله: (**أن هذا حال ضرورة**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الاستفتاء».

قوله: (**فإنا لو كلفنا كل واحد الاجتهاد تعذر**): جملة تعليلية لكون الاستفتاء حال ضرورة، وذلك أن منصب الاجتهاد لا يناله إلا القلة من الناس، ولو كُلِّف كل الناس بحيازة هذا المنصب لتعذر، لأن السواد الأعظم منهم غير مؤهَّل لحيازته لأنه فاقد لآلته، وفاقد الشيء لا يعطيه.

ومفاد هذا الاعتراض من وجهين:

الوجه الأول: أن قياسكم قبول خبر الواحد على قبول قول المفتي

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ مَظْنُونٌ، بَلْ هُوَ مَقْطُوعٌ بِأَنَّهُ فِي مَعْنَاهُ، فَإِنَّا إِذَا قَطَعْنَا بِخَبَرِ الْوَاحِدِ فِي الْبَيْعِ قَطَعْنَا بِهِ فِي النِّكَاحِ، وَلَمْ يَخْتَلِفْ بِاخْتِلَافِ الْمَرْوِيِّ فِيْهِ، ....

قياس ظني، وخبر الواحد أصل من أصول التشريع، وأصول التشريع لا تثبت بالظن والتخمين، وإنما تثبت بالقطع واليقين.

الوجه الثاني: أن قياسكم هذا قياس مع الفارق، ووجه الفرق: أن الاستفتاء أمر تدعو إليه الضرورة، إذ أغلب الناس غير مجتهدين حتى ينظروا في المسائل بأنفسهم، ولو كُلِّف الناس بالاجتهاد لتعذر عليهم ذلك لعدم أهليتهم له، وتعذره يفضي إلى تعذر الأحكام في حق العوام، فكان لزاماً عليهم والحالة هذه سؤال أهل الاجتهاد وقبول ما يفتونهم به.

أما خبر الواحد فيما يتعلق بالرواية فليسوا مضطرين إلى قبوله والعمل به، فلا يستوي ما كانوا مضطرين إلى قبوله بما لم يكن كذلك.

وإذا ثبت الفرق كان القياس باطلاً.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الاعتراض.

قوله: (لا نسلم أنه مظنون، بل هو مقطوع بأنه في معناه): الضمير في «أنه» يعود إلى «القياس»، وهو قياس قبول رواية خبر الآحاد على قبول قول المفتي.

والضميران المنفصل «هو»، والمتصل في «بأنه» يعودان أيضاً إلى «القياس المذكور».

والضمير في «معناه» يعود إلى «المقطوع»، أي: والقياس المذكور في معنى المقطوع.

قوله: (فإنا إذا قطعنا بخبر الواحد في البيع قطعنا به في النكاح، ولم يختلف باختلاف المروي فيه): الضمير في «به» يعود إلى «خبر الواحد».

والضمير في «فيه» يعود إلى «خبر الواحد» أيضاً.

وَلَمْ يَخْتَلِفْ هَاهُنَا إِلَّا الْمَرْوِيُّ عَنْهُ، فَإِنَّ هَذَا يَرْوِي عَنْ ظَنِّهِ، وَهَذَا يَرْوِي عَنْ غَيْرِهِ. وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّهُ يُفْضِي إِلَى تَعَذُّرِ الأَحْكَامِ» لَيْسَ كَذَلِكَ، فَإِنَّ الْعَامِّيَّ يَرْجِعُ إِلَى الْبَرَاءَةِ الأَصْلِيَّةِ وَاسْتِصْحَابِ الْحَالِ، كَمَا قُلْنَا فِي الْمُجْتَهِدِ إِذَا لَمْ يَجِدْ قَاطِعاً.

والمعنى المراد هنا: أنه إذا قطعنا في البيع بخبر الواحد، فإنه يلزمنا القطع في النكاح بخبر الواحد إذا ثبت بطريق مساوٍ للطريق الذي ثبت به الخبر الأول، لأنه يكون حينئذٍ بمعناه، ولا تأثير لاختلاف المروي فيه من كونه بيعاً أو نكاحاً، أو نحوهما.

قوله: (ولم يختلف هاهنا إلا المروي عنه): اسم الإشارة «هاهنا» يعود إلى «الرواية، والفتوى».

والمراد بالمروي عنه هنا: هو الراوي الذي يخبر عن سماعه من غيره، والمفتي الذي يخبر عن ظن نفسه.

قوله: (فإن هذا يروي عن ظنه، وهذا يروي عن غيره): المراد بالذي يروي عن ظنه هو «المفتي المجيب للسائل عما استفتاه فيه».

والمراد بالذي يروي عن غيره هو «الناقل لخبر الآحاد» فإنه يرويه عمن سمعه منه.

قوله: (وقولهم: إنه يفضي إلى تعذر الأحكام): الضمير في «قولهم» يعود إلى المعترضين على الدليل الثالث من أدلة التعبد بخبر الواحد شرعاً.

والضمير في «إنه» يعود إلى «تكليف العوام بالاجتهاد»، فتكليفهم به يفضي إلى تعذر الأحكام في حقهم لعدم قدرتهم على ممارسته.

قوله: (ليس كذلك): أي ليس الأمر كما ذكروه من أن تعذر الاجتهاد في حق العوام يؤدي إلى تعذر الأحكام.

قوله: (فإن العامي يرجع إلى البراءة الأصلية واستصحاب الحال، كما قلنا في المجتهد إذا لم يجد قاطعاً): أي: أن الأحكام لا تتعذر بتعذر

....

الاجتهاد في حق العوام، إذ بإمكانهم الرجوع إلى براءة الذمة واستصحاب حال عدم التكليف، فيكون شأنهم في ذلك شأن المجتهد إذا لم يجد نصاً قاطعاً في مسألة الاجتهاد فإنه يلزمه الرجوع إلى البراءة الأصلية واستصحاب حال العدم.

(فصل)

وَذَهَبَ الْجُبَّائِيُّ إِلَى أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ إِنَّمَا يُقْبَلُ إِذَا رَوَاهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ اثْنَانِ، ثُمَّ يَرْوِيْهِ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا اثْنَانِ، إِلَى أَنْ يَصِيْرَ فِي زَمَانِنَا إِلَى حَدٍّ يَتَعَذَّرُ مَعَهُ إِثْبَاتُ حَدِيْثٍ أَصْلاً، وَقَاسَهُ عَلَى الشَّهَادَةِ.

قوله: (وذهب الجبائي): الجبائي هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي البصري الذي تُنْسَبُ إليه طائفة «الجبائية» من المعتزلة، وكان معروفاً بقوة الجدل. توفي سنة ثلاثة وثلاثمائة[(١)].

قوله: **(إلى أن خبر الواحد إنما يقبل إذا رواه عن النبي ﷺ اثنان ثم يرويه عن كل واحد منهما اثنان، إلى أن يصير في زماننا إلى حد يتعذر معه إثبات حديث أصلاً)**: الضميران في «رواه»، وفي «يرويه» يعودان إلى «خبر الواحد».

وضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «الاثنين».

والضمير في «معه» يعود إلى «الحد».

وقد أفصح الجبائي عن حقيقة مذهبه هنا، فقال: (إذا روى العدلان خبراً وجب العمل به، وإن رواه واحد فقط لم يجز العمل به إلا بأحد شروط، منها: أن يعضده ظاهر، أو عَمَلُ بعض الصحابة، أو اجتهاد، أو يكون منتشراً)[(٢)].

قوله: **(وقاسه على الشهادة)**: الضمير في «قاسه» يعود إلى «خبر الواحد»، والقائس هنا هو أبو علي الجبائي.

والمعنى: أنه استدل في ذلك بقياس الرواية على الشهادة، فكما أن الشهادة لا تثبت بها الحقوق إلا إذا صدرت من شاهدين اثنين، فكذلك

---

(١) انظر: المُنية والأمل ص٦٧ ـ ٧١، شذرات الذهب ٢/ ٢٤١، الفرق بين الفرق ص١٨٣، الملل والنحل ١/ ٧٨.

(٢) انظر: المعتمد ٢/ ١٣٨، المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ٣٨٠.

وَهَذَا بَاطِلٌ بِمَا ذَكَرْنَا مِنَ الدَّلِيْلِ عَلَى قَبُولِ خَبَرِ الْوَاحِدِ، وَلَا يَصِحُّ قِيَاسُهُ عَلَى الشَّهَادَةِ، فَإِنَّ الرِّوَايَةَ تُخَالِفُ الشَّهَادَةَ فِي أَشْيَاءَ كَثِيْرَةٍ،

يكون الشأن في خبر الواحد لا يثبت إلا إذا رواه اثنان، بجامع أن كلًّا من الرواية والشهادة إخبار عن شيء، فالرواية إخبار عن ثبوت حكم شرعي، والشهادة إخبار عن ثبوت حق شخصي.

قوله: (وهذا): اسم الإشارة يعود إلى «قول الجبائي».

قوله: (باطل): أي غير صحيح، فلا يُستند إليه، ولا يُعَوَّلُ عليه.

قوله: (بما ذكرنا من الدليل على قبول خبر الواحد): «ما» في قوله: «بما ذكرنا» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «بالمذكور من الدليل على قبول خبر الواحد».

والمقصود بالدليل المذكور هو الأدلة الثلاثة التي ذكرها ابن قدامة رحمه الله تعالى على إثبات التعبد بخبر الواحد شرعاً، فكلها تدل على قبول خبر الواحد المنفرد عن غيره.

قوله: (ولا يصح قياسه على الشهادة): هذا جواب المؤلف رحمه الله تعالى عن دليل الجبائي، فهو قياس باطل لا تقوم به حجة.

والضمير في «قياسه» يعود إلى «خبر الواحد».

قوله: (فإن الرواية تخالف الشهادة في أشياء كثيرة): هذه الجملة تعليلية لكون القياس الذي استدل به الجبائي غير صحيح، وذلك لوجود الاختلاف الكبير بين الشهادة والرواية، ومما تخالف الرواية فيه الشهادة ما يلي:

١ ـ عدم اشتراط الحرية في الرواية، بخلاف الشهادة فإن الحرية شرط فيها.

٢ ـ عدم اشتراط العدد في الرواية، بخلاف الشهادة فإن العدد شرط فيها وأقله اثنان.

٣ ـ تجوز الرواية بما يعود نفعه على الراوي، بخلاف الشهادة فلا تجوز بما يعود نفعه على الشاهد.

وَلِذَلِكَ لَا تُعْتَبَرُ فِي الرِّوَايَةِ فِي الزِّنَا أَرْبَعَةٌ، كَمَا يُعْتَبَرُ فِي الشَّهَادَةِ فِيْهِ.

---

٤ ـ تقبل رواية النساء، بخلاف الشهادة فلا تقبل منهن إلا إذا كان معهن رجل(١).

قوله: (ولذلك لا تعتبر في الرواية في الزنا أربعة كما يعتبر في الشهادة فيه): اللام في قوله: «ولذلك» لام الأجل، أي: «ولأجل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «مخالفة الرواية الشهادة».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الزنا».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو واحد مما تخالف فيه الرواية الشهادة، فإن الرواية في الزنا تقبل من الواحد، بخلاف الشهادة في الزنا فإنها لا تقبل من الواحد، بل لا بد من أربعة شهود، وهذا يدل على أن العدد معتبر في الشهادة دون الرواية.

وإذا ثبت الفرق بين الرواية والشهادة، كان قياس الرواية على الشهادة قياساً باطلاً لا يصح، لأنه قياس مع وجود الفارق.

---

(١) انظر: البحر المحيط ٤/ ٤٢٧ ـ ٤٢٨، شرح مختصر الروضة ٢/ ١٣٥.

(فصل)

وَيُعْتَبَرُ فِي الرَّاوِي الْمَقْبُولِ رِوَايَتُهُ أَرْبَعَةُ شُرُوطٍ: الْإِسْلَامُ، وَالتَّكْلِيفُ، وَالْعَدَالَةُ، وَالضَّبْطُ. أَمَّا الْإِسْلَامُ فَلَا خِلَافَ فِي اعْتِبَارِهِ، فَإِنَّ الْكَافِرَ مُتَّهَمٌ فِي الدِّيْنِ.

قوله: (ويعتبر في الراوي المقبول روايته): المراد بالراوي هنا هو راوي خبر الآحاد.

والضمير في «روايته» يعود إلى «الراوي».

قوله: (أربعة شروط): أي لا بد من أن تتوافر هذه الشروط الأربعة في راوي خبر الآحاد، حتى تكون روايته محل الثقة والقبول.

قوله: (الإسلام، والتكليف، والعدالة، والضبط): هذه هي الشروط الأربعة الأساسية لقبول رواية الواحد، ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى بإجمال ليفصِّل الكلام عن كل واحد منها فيما بعد.

قوله: (أما الإسلام فلا خلاف في اعتباره): «أما» هنا أداة تفصيل.

والضمير في «اعتباره» يعود إلى «الإسلام».

فالإسلام شرط أساس لقبول خبر الواحد عند السواد الأعظم من الأصوليين، بخلاف من شذ منهم في ذلك.

قوله: (فإن الكافر متهم في الدين): هذه الجملة تعليلية لاشتراط الإسلام في الراوي لخبر الآحاد.

والمراد بالكافر هنا هو كل من تحقق وَصْفُ الكفر فيه يهودياً كان، أو نصرانياً، أو غيرهما.

والمراد باتهامه في الدين: أي من جهة تحقق عداوته للمسلمين، والعدو لا يكون ناصحاً لعدوه، ولا مُؤْتَمَناً عليه، وآيات القرآن الكريم صريحة في هذا المعنى، كما في قول الله تعالى: ﴿وَدُّوا۟ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾ [آل عمران: ١١٨].

وكما في قوله سبحانه: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم

فَإِنْ قِيلَ: هَذَا يَتَّجِهُ فِي كَافِرٍ لَا يُؤْمِنُ بِنَبِيِّنَا ﷺ، إِذْ لَا يَلِيْقُ بِالسِّيَاسَةِ تَحْكِيْمُهُ فِي دِيْنٍ لَا يَعْتَقِدُ تَعْظِيْمَهُ، ....

مِّنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِكُمۡ كُفَّارًا حَسَدٗا مِّنۡ عِندِ أَنفُسِهِم﴾ [البقرة: ١٠٩].

وكما في قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمۡ عَن دِينِكُمۡ إِنِ ٱسۡتَطَٰعُواْۚ﴾ [البقرة: ٢١٧].

وكما في قوله سبحانه: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَلَا ٱلۡمُشۡرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ خَيۡرٖ مِّن رَّبِّكُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٠٥].

وإذا كان حال الكفار مع المسلمين ما ذُكر فإنَّ الرواية تقتضي تثبيت الدين، وهؤلاء الكفار لا يريدون تثبيته، بل يسعون جاهدين لهدمه وتقويضه، فكيف يوثق بروايتهم؟.

ثم إن الوثوق بروايتهم يعني قبولها والعمل بموجبها، وذلك منصب شريف ومقام رفيع، والكافر لا يستحق الرفعة والتشريف بهذا المنصب العظيم.

ولذلك كله تواطأ الأصوليون على اشتراط الإسلام في راوي خبر الواحد(١).

قوله: (فإن قيل): هذا اعتراض موجَّه ممن يفرقون بين الكافر المتأول والكافر الذي لا تأويل له.

قوله: (هذا يتجه في كافر لا يؤمن بنبينا ﷺ، إذ لا يليق بالسياسة تحكيمه في دين لا يعتقد تعظيمه): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «عدم قبول رواية الكافر».

والمراد بالكافر الذي لا يؤمن بنبينا محمد ﷺ هو الكافر الأصلي الذي ينكر دين الإسلام ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام.

والمراد بالسياسة هنا: السياسة الشرعية التي تقتضي عدم تمكين

---

(١) انظر: كشف الأسرار ٧٢٩/٢، تيسير التحرير ٤١/٣، منتهى الوصول والأمل ص٧٧، شرح تنقيح الفصول ص٣٥٩، تقريب الوصول ص١٢١، المحصول ٢/ ٥٦٧/١، الإحكام ٧١/٢، إرشاد الفحول ص٥٠.

أَمَّا الْكَافِرُ الْمُتَأَوِّلُ فَإِنَّهُ مُعَظِّمٌ لِلدِّيْنِ، مُمْتَنِعٌ مِنَ الْمَعْصِيَةِ، غَيْرُ عَالِمٍ أَنَّهُ كَافِرٌ، فَلِمَ لَا تُقْبَلُ رِوَايَتُهُ؟

قُلْنَا: كُلُّ كَافِرٍ مُتَأَوِّلٌ، فَالْيَهُودِيُّ أَيْضاً مُتَأَوِّلٌ، فَإِنَّ الْمُعَانِدَ هُوَ الَّذِي يَعْرِفُ الْحَقَّ بِقَلْبِهِ وَيَجْحَدُهُ بِلِسَانِهِ، وَهَذَا يَنْدُرُ، ....

الكافر الذي ظهرت عداوته للإسلام من أي شيء يخص دين المسلمين.

والضمير في «تحكيمه» يعود إلى «الكافر الذي لا يؤمن بالنبي عليه الصلاة والسلام».

والمراد بتحكيمه هنا: قبول روايته، لأن قبول روايته تحكيم له في شأن من شؤون الإسلام.

والضمير في «تعظيمه» يعود إلى «الدين»، وهو دين الإسلام.

والمراد هنا: أن الكافر الأصلي ليس مناسباً من جهة السياسة الشرعية قبول قوله في روايةٍ هو منكر أصلاً لمصدرها، وهو النبي ﷺ.

قوله: (**أما الكافر المتأول فإنه معظم للدين، ممتنع من المعصية، غير عالم أنه كافر، فَلِمَ لا تقبل روايته؟**): المراد بالكافر المتأول هنا: هو المخالف من أهل القبلة ببدعة تخرجه من الملة، وهو لا يعلم بأن بدعته مكفِّرة، فعند هؤلاء أن روايته مقبولة، إذ الظاهر من حاله صِدْق قوله نظراً لكونه معظماً للدين، ممتنعاً من اقتراف المعصية، وهو يعتقد أنه غير كافر.

قوله: (**قلنا**): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (**كل كافر متأول**): أي كل كافر لديه تأويل سائغ عنده، جعله يتمسك بما هو عليه دون عدول عنه.

قوله: (**فاليهودي أيضاً متأول**): لأنه يعتقد بأن شريعة نبي الله موسى عليه السلام هي الحق الذي لا يقبل النسخ بأية شريعة أخرى.

قوله: (**فإن المعاند هو الذي يعرف الحق بقلبه ويجحده بلسانه، وهذا يندر**): هذه الجملة تعليلية لبيان سبب أن كل كافر متأول.

بَلْ تَوَرُّعُ هَذَا مِنَ الْكَذِبِ كتَوَرُّعِ الْيَهُودِيِّ فَلَا يُلْتَفَتُ إِلَى هَذَا،

والضمير المنفصل «هو»، والضميران المتصلان في «بقلبه»، وفي «بلسانه» تعود كلها إلى «المعاند».

والضمير في «يجحده» يعود إلى «الحق»، والجاحد هو المعاند.

واسم الإشارة في قوله: «وهذا يندر» يعود إلى «العناد بعد معرفة الحق بالقلب وجَحْده باللسان».

والفعل «يندر» مشتق من «النُّدُور» وهو في اللغة «السُّقُوطُ، والشُّذُوذُ»، يقال: «نَدَرَ الشيءُ يَنْدُرُ نُدُوراً» إذا سَقَطَ وشَذَّ[1].

والمعنى المراد هنا: أن اليهودي المتمسك بيهوديته، والنصراني المتمسك بنصرانيته، والمبتدع المتمسك ببدعته، كلهم يعتقدون بأن الحق هو ما هم عليه دون غيره، فهم متأولون من هذه الجهة.

وأما الذي يعتقد بأنه على خلاف الحق، ويصر على التمسك به، فهذا معاند مكابر، ومن كان كذلك فهو نادر، والنادر لا حكم له، إذ الحكم يُناط بالأعم الأغلب.

وبناءً على ذلك فإنَّا إذا عوَّلنا على التأويل، فإنه لا يبقى كافر ولا مبتدع إلا وهو أَهْلٌ لقبول قوله في الرواية، وهذا لازم باطل.

قوله: (بل تورع هذا من الكذب كتورع اليهودي، فلا يلتفت إلى هذا): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «بل تورع هذا» يعود إلى «الكافر المتأول».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «فلا يلتفت إلى هذا» يعود إلى «التفريق بين الكافر المتأول وغير المتأول».

والمعنى المراد هنا: أن مستند قبول رواية الكافر المتأول هو تورعه من الكذب، وهذه الصفة ليست خاصة بالكافر المتأول فقط، بل والكافر

(١) انظر: لسان العرب ١٩٩/٥.

وَلَا يُسْتَفَادُ هَذَا الْمَنْصِبُ بِغَيْرِ الْإِسْلَامِ.

وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ فِي الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ الْمُتَأَوِّلَيْنِ: إِنْ كَانَ دَاعِيَةً فَلَا يُقْبَلُ خَبَرُهُ، فَإِنَّهُ لَا يُؤْمَنُ أَنْ يَضَعَ حَدِيثاً عَلَى مُوَافَقَةِ هَوَاهُ،

الأصلي كاليهودي يتورع من الكذب لأن دينه يحرمه عليه، فلا فرق بينهما من هذه الجهة.

وإذا انتفى الفرق بينهما في ذلك، فلا يُلْتَفَتُ إلى القول بالتفريق، لأنه لا حجة فيه.

قوله: (ولا يستفاد هذا المنصب بغير الإسلام): المراد بالمنصب المشار إليه هنا هو «قبول الرواية»، فهذا منصب شريف ومقام رفيع لا يستحقه إلا من اتصف بالإسلام، وليس من كان خارجاً عنه بكفر أصلي، أو تأويل.

قوله: **(وقال أبو الخطاب في الكافر والفاسق المتأولين: إن كان داعية فلا يقبل خبره)**: الضمير في «خبره» يعود إلى كل واحد من الكافر والفاسق المتأولين، إذا كانا داعيين إلى معتقدهما.

فكل واحد منهما لا يقبل خبره، ولا يُعَوَّلُ عليه عند أبي الخطاب رحمه الله تعالى، كما ذكر ذلك في كتابه «التمهيد»[1].

قوله: **(فإنه لا يؤمن أن يضع حديثاً على موافقة هواه)**: الضميران في «فإنه»، وفي «هواه» يعودان إلى كل واحد من الكافر والفاسق الداعيين إلى معتقدهما.

وهذا هو دليل أبي الخطاب رحمه الله تعالى على عدم قبول خبر الكافر والفاسق الداعيين إلى معتقدهما.

ومفاد هذا الدليل: أن كلًّا من الكافر والفاسق المتأولين إذا نصبا نفسيهما للدعوة إلى معتقدهما الباطل، فلا يتورعان من أن يضعا حديثاً

---

(١) انظر: التمهيد ٣/ ١١٢ ـ ١١٣.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ دَاعِيَةً فَكَلَامُ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللهُ يَحْتَمِلُ الْأَمْرَيْنِ: الْقَبُولَ وَعَدَمَهُ، فَإِنَّهُ قَدْ قَالَ: «احْتَمِلُوا الْحَدِيْثَ مِنَ الْمُرْجِئَةِ»، وَقَالَ: «يُكْتَبُ عَنِ الْقَدَرِيِّ إِذَا لَمْ يَكُنْ دَاعِيَةً»، ....

مكذوباً على رسول الله ﷺ، من أجل مناصرة معتقدهما حتى يكون محل القبول لدى الناس.

وقد ذكر أبو الخطاب رحمه الله تعالى هذا الدليل في تمهيده، حيث قال: (أَنَّا رددنا من فَسَقَ بأفعال الجوارح، لأنه يفعل وهو يعلم أنه فِسْقٌ ومعصية، ومن أَقْدَمَ على ذلك لم يُؤْمَنْ أن يُقْدِمَ على الكذب، فأثَّر ذلك في قوة الظن بصدقه)[(١)].

قوله: (وإن لم يكن داعية): أي «وإن لم يكن كل واحد من الكافر والفاسق المتأولين داعية إلى معتقده الباطل».

قوله: (فكلام أحمد رحمهُ الله يحتمل الأمرين القبول وعدمه): أي أن ظاهر كلام الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى محتمل لقبول رواية الفاسق غير الداعية إلى فسقه، كما أنه محتمل لعدم قبولها.

قوله: (فإنه قد قال: «احتملوا الحديث من المرجئة»، وقال: «يكتب عن القدري إذا لم يكن داعية»): هذا هو كلام الإمام أحمد رحمه الله تعالى الذي قصده أبو الخطاب، والذي يدل على احتمال الوجهين القبول وعدمه، وذلك أن العبارة الأولى ورد فيها الأمر بالرواية عن المرجئة مطلقاً عن القيد بعدم الدعوة إلى الفسق، والعبارة الثانية وردت فيها الكتابة عن القدرية مقيدة بعدم الدعوة إليه.

وهذا الكلام المنقول عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى رواه عنه أبو داود والمروزي، كما صرَّح بذلك أبو الخطاب في كتابه التمهيد[(٢)].

و«المرجئة»: هم جماعة يعتقدون بأنه لا تضر مع الإيمان معصية،

---

(١) التمهيد ٣/ ١١٤.
(٢) انظر: التمهيد ٣/ ١١٣.

وَاسْتَعْظَمَ الرِّوَايَةَ عَنْ سَعْدِ الْعَوْفِيِّ وَقَالَ: «هُوَ جَهْمِيٌّ امْتُحِنَ فَأَجَابَ».

كما لا تنفع مع الكفر طاعة، ويؤخرون العمل عن النية، وهم أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة[(١)].

و«القدري» نسبة إلى «القدر»، ومن القدرية «المعتزلة»، فإنهم قالوا بأن قدر الإنسان بيده، وزعموا بأن الله تعالى شاء الإيمان من الكافر، ولكن الكافر شاء الكفر، حتى لا يقولوا: شاء الكفر من الكافر وعذبه عليه، وصاروا بذلك كالمستجير من الرمضاء بالنار، فإنهم هربوا من شيء فوقعوا فيما هو شر منه، إذ يلزمهم على ذلك أن تكون مشيئة الكافر غالبة لمشيئة الله القادر، وهذا من أقبح الاعتقاد[(٢)].

قوله: **(واستعظم الرواية عن سعد العوفي، وقال: «هو جهمي امتُحن فأجاب»)**: أي: «واستعظم الإمام أحمد» رحمه الله تعالى.

والاستعظام هنا بمعنى الإنكار الشديد، وهو يدل بظاهره على عدم قبول رواية الفاسق الذي لا يدعو إلى فسقه.

وهذا الكلام عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى رواه عنه الأثرم، كما صرح بذلك أبو الخطاب، ونَصُّ عبارة أبي الخطاب رحمه الله تعالى التي أشار إليها المؤلف ابن قدامة هو قوله: (فأما أهل الأهواء فمنهم من يُفَسَّقُ في اعتقاده، ومنهم من يُكَفَّرُ، فأما من يفسق في اعتقاده مع كونه متحرجاً في أفعاله، فاختلف الناس في قبول خبرهم، فقال قوم: لا يقبل، وقال قوم: يقبل. وقد روي عن أحمد رحمهُ الله في رواية أبي داود قال: «احتملوا من المرجئة الحديث، ويكتب عن القدري إذا لم يكن داعية»، وقال المروزي: كان أبو عبد الله يحدِّث عن المرجئ إذا لم يكن داعية. ورُوي عنه خلاف ذلك، فروى الأثرم: أنه ذُكر له أن فلاناً أمر أن يُكْتَبَ

---

(١) انظر: الملل والنحل ١/ ١٣٩، الفرق بين الفرق ص٢٥.

(٢) انظر: شرح الطحاوية بتحقيق د. التركي ١/ ٣٢١.

وَاخْتَارَ أَبُو الْخَطَّابِ قَبُولَ رِوَايَةِ الْفَاسِقِ الْمُتَأَوِّلِ لِمَا ذَكَرْنَاهُ،

عن سعد العوفي، فاستعظم ذلك وقال: «ذاك جهمي امتحن فأجاب»، فدل على أنه لا يجوز)(١).

و«سعد العوفي» هو سعد بن محمد بن الحسن العَوْفي، وهو ضعيف في الحديث، وقد وصفه الإمام أحمد رحمه الله تعالى بأنه جهمي(٢).

ومعنى قوله: «امتُحن فأجاب»، أي: أنه اختُبر من غير تهديد ولا إكراه لمعرفة دخيلة اعتقاده، فأجاب بما يوافق مذهب الجهمية وينسجم مع معتقدهم من غير أن يجد في نفسه حرجاً من ذلك.

وكونه قد أجاب عما امتُحن فيه بمعتقد أهل التجهم من غير أن يقع عليه إكراه ولا تهديد في ذلك، فإن هذا يدل دلالة صريحة على اختياره لهذا المعتقد الضال، وأنه رضي به واطمأن إليه عن محبة، ورغبة، واقتناع، وجعله له ديناً يناضل لحمايته، ويناظر لتقويته، شأنه في ذلك شأن أهل البدع الأخرى الذين لم يدخروا وسعاً في سبيل نشرها والدعوة إليها بكل ما أتيح لهم من وسائل وإمكانات.

قوله: (واختار أبو الخطاب قبول رواية الفاسق المتأول): اختار ذلك في كتابه التمهيد، حيث قال رحمه الله تعالى: (وجه القول الثاني، وهو الأقوى عندي)(٣).

قوله: (لما ذكرناه): «ما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير «الهاء» في قوله: «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمقصود بالذي ذكره هنا: هو ما سبق في اعتراض المعترضين المفرِّقين بين الكافر المتأول وغيره، حين قالوا: «أما الكافر المتأول فإنه معظِّم للدين، ممتنع من المعصية».

فكذلك الفاسق المتأول هو معظِّم للدين، ممتنع من المعصية، فلا

---

(١) انظر: التمهيد ٣/ ١١٢ ـ ١١٣. (٢) انظر: تاريخ بغداد ٩/ ١٢٦.

(٣) انظر: التمهيد ٣/ ١١٤.

وَأَنَّ تَوَهُّمَ الْكَذِبِ مِنْهُ كَتَوَهُّمِهِ مِنَ الْعَدْلِ، لِتَعْظِيْمِهِ الْمَعْصِيَةَ وَامْتِنَاعِهِ مِنْهَا، وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ. وَلِذَلِكَ كَانَ السَّلَفُ يَرْوِي بَعْضُهُمْ عَنْ بَعْضٍ مَعَ اخْتِلَافِهِمْ فِي الْمَذْهَبِ وَالْأَهْوَاءِ.

مانع من قبول روايته، إذ ظاهره الصدق فيما يحدِّث به ويخبر عنه.

قوله: (وأن توهم الكذب منه كتوهمه من العدل لتعظيمه المعصية وامتناعه منها): الضمير في «منه» يعود إلى «الفاسق المتأول».

والضمير في «كتوهمه» يعود إلى «الكذب».

والضميران في «لتعظيمه»، وفي «امتناعه» يعودان إلى «الفاسق المتأول».

والضمير في «منها» يعود إلى «المعصية».

والمعنى المراد هنا: أن احتمال وقوع الكذب من الفاسق المتأول فيما يرويه عن النبي ﷺ من أخبار بعيد، كما أنه بعيد في حق العدل، لكون الفاسق المتأول معظماً للدين، ممتنعاً من المعصية.

وإذا كان احتمال وقوع الكذب منه بعيداً كانت روايته مقبولة، وذلك لأن احتمال وقوع الكذب منه هو إلى الوهم أقرب منه إلى الحقيقة.

قوله: (وهو مذهب الشافعي): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «قبول رواية الفاسق المتأول الذي لا يدعو إلى بدعته».

فعند الإمام الشافعي رحمه الله تعالى أن الفاسق المتأول إذا كان لا يدعو إلى بدعته تقبل روايته[(١)].

قوله: (ولذلك كان السلف يروي بعضهم عن بعض مع اختلافهم في المذهب والأهواء): اللام في قوله: «ولذلك» هي لام الأجل، أي: «ولأجل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «قبول رواية الفاسق المتأول الذي لا يدعو إلى بدعته».

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ١٦٠، الإحكام ٢/ ٨٣، نهاية السول ٣/ ١٣٦.

وَالثَّانِي: التَّكْلِيْفُ، فَلَا يُقْبَلُ خَبَرُ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ، ....

والضمير في «بعضهم» يعود إلى «السلف» رضي الله تعالى عنهم ورحمهم.

والمراد بالبعض في قوله: «عن بعض»: الفسقة المتأولون الذين لا يدعون إلى فسقهم.

ولو قال المؤلف رحمه الله تعالى: «ولذلك كان بعض السلف يروي عن بعضهم» لكان ذلك أوضح، لأن عبارته برسمها المذكور توحي بأن السلف هم الذين كان بعضهم يروي عن بعض.

والضمير في «اختلافهم» يعود إلى لفظ «بعض» المعبَّر به عن الفسقة المتأولين الذين لا يدعون إلى فسقهم.

والمراد باختلافهم في المذاهب والأهواء: تفاوت ما بينهم من النحل والاعتقادات، كالقدرية، والخوارج، والمرجئة، فهؤلاء كان السلف رحمهم الله تعالى يروون عنهم الأخبار، لظاهر صدقهم، وابتعادهم عن الكذب فيما يخبرون به، مع تحرزهم من الوقوع في المعاصي.

وهذا يدل على أن الفاسق الذي لا يدعو إلى فسقه، وكان ظاهر حاله تعظيم الدين، وتحري الصدق، والبعد عن الكذب والمعصية تقبل روايته، ولو لم يكن مقبول الرواية لمجرد فسقه لما روى السلف رحمهم الله تعالى عن هؤلاء الفسقة المتأولين.

قوله: (والثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والشرط الثاني»، أي: من شروط راوي خبر الآحاد حتى يكون مقبول الرواية.

قوله: (التكليف): أي أن يكون الراوي مكلَّفاً، بمعنى: أن يكون بالغاً عاقلاً.

قوله: (فلا يقبل خبر الصبي والمجنون): هذا تفريع على اشتراط «التكليف» في الراوي، وبيان لاحترازات ذلك الشرط.

فالصبي لا تقبل روايته، لأنه غير مكلف، لفقده شرط «البلوغ».

لِكَوْنِهِ لَا يَعْرِفُ اللهَ تَعَالَى، وَلَا يَخَافُهُ، وَلَا يَلْحَقُهُ مَأْثَمٌ، فَالثِّقَةُ بِهِ أَدْنَى مِنَ الثِّقَةِ بِقَوْلِ الْفَاسِقِ، لِكَوْنِهِ يَعْرِفُ اللهَ تَعَالَى وَيَخَافُهُ، وَيَتَعَلَّقُ الْمَأْثَمُ بِهِ. وَلِأَنَّهُ لَا يُقْبَلُ قَوْلُهُ فِيْمَا يُخْبِرُ بِهِ عَنْ نَفْسِهِ وَهُوَ الْإِقْرَارُ، ....

والمجنون لا تقبل روايته، لأنه غير مكلف، لفقده شرط «العقل».

قوله: (**لكونه لا يعرف الله تعالى، ولا يخافه، ولا يلحقه مأثم**): هذه الجملة تعليلية لعدم قبول رواية الصبي والمجنون، فكلٌّ منهما لا يعرف الله تبارك وتعالى حق المعرفة التي توجب تعظيمه وتوقيره، ولا يخافه الخوف الذي يردعه عن التقول بلا علم وصدق، وذلك لعدم اكتمال العقل في حق الصبي، ولفقده تماماً في حق المجنون، ولذلك فإنهما لا يلحقهما إثم فيما يفعلانه، لأن لحوق الإثم فرع التكليف وهو منتفٍ عنهما لفقدهما لشرطه.

قوله: (**فالثقة به أدنى من الثقة بقول الفاسق لكونه يعرف الله تعالى ويخافه ويتعلق المأثم به**): الضمير في «به» من قوله: «فالثقة به» يعود إلى كل واحد من الصبي والمجنون.

والضمير في «لكونه» يعود إلى «الفاسق».

والضمير في «يخافه» يعود إلى «الله جل جلاله».

والضمير في «به» من قوله: «ويتعلق المأثم به» يعود إلى «الفاسق».

والمعنى المراد هنا: أن الفاسق المتأول الذي لا يدعو إلى فسقه يرى بعض الأصوليين عدم قبول روايته مع كونه يعرف الله تعالى، ويخافه، ويلحقه الإثم على المخالفة، فيكون عدم قبول رواية الصبي والمجنون من باب أولى، لعدم توافر تلك الصفات فيهما، مما يجعل الثقة بهما أدنى من الثقة بقول الفاسق.

قوله: (**ولأنه لا يقبل قوله فيما يخبر به عن نفسه وهو الإقرار**): الضميران في «لأنه»، وفي «قوله» يعودان إلى «كل واحد من الصبي والمجنون».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول

فَفِيْمَا يُخْبِرُ بِهِ عَنْ غَيْرِهِ أَوْلَى.

أَمَّا مَا سَمِعَهُ صَغِيْراً، وَرَوَاهُ بَعْدَ الْبُلُوغِ فَهُوَ مَقْبُولٌ، ....

وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «في إخباره عن نفسه».

والضمير في «به» يعود إلى «ما».

والضمير في «نفسه» يعود إلى «كل واحد من الصبي والمجنون».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الْمُخْبَرِ به».

والمراد بالإقرار: الاعتراف بأي حق من الحقوق، والحجة في ذلك أن ماعزاً رضي الله تعالى عنه حين اعترف للنبي ﷺ بالزنا، وأقر بذلك على نفسه أربع مرات سأله النبي عليه الصلاة والسلام قائلاً له: **(أبك جنون؟)**(١).

فهذا دليل على أن المجنون لا يقبل إقراره على نفسه، والصبي مثله بجامع عدم التكليف فيهما.

قوله: (ففيما يخبر به عن غيره أولى): «ما» في قوله: «ففيما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «ففي إخباره عن غيره أولى».

والضمير في «به» يعود إلى «ما».

والضمير في «غيره» يعود إلى «كل واحد من الصبي والمجنون».

والمعنى المراد هنا: أن كلّاً من الصبي والمجنون لو أخبر عن نفسه بخبر، كالإقرار بحق من الحقوق فإن خبره هذا لا يقبل، فما يخبر به عن غيره أولى وأحرى بعدم القبول، لأن من لا يُصَدَّقُ في حق نفسه، فلا يصدق في حق غيره، ولذلك فلا يُعَوَّل على روايته.

قوله: (أما ما سمعه صغيراً ورواه بعد البلوغ فهو مقبول): «ما» في

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، في كتاب «الحدود»، باب: «حد الزنا». (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١١/ ١٩٣).

لِأَنَّهُ لَا خَلَلَ فِي سَمَاعِهِ وَلَا أَدَائِهِ.

قوله: «ما سمعه» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «أما سماعه صغيراً وروايته بعد البلوغ فهو مقبول».

والمراد بالسامع هنا: هو الصبي.

والضميران في «سمعه»، وفي «رواه» يعودان إلى «ما» المعبَّر بها عن «الخبر».

والمعنى المراد هنا: أن الصبي لا تقبل روايته حال الصِّبا، أما إذا تحمَّلها صبياً وأداها مكلَّفاً فإنها مقبولة باتفاق السلف رحمهم الله تعالى، وهذا بخلاف المجنون فإن روايته لا تقبل مطلقاً، لا في حال جنونه، ولا في حال إفاقته إذا أخبر عن سماعه حال الجنون، لأنه سمع وقت انتفاء الضبط بسبب فقدان العقل[1].

قوله: (لأنه لا خلل في سماعه ولا أدائه): جملة تعليلية، لبيان سبب قبول رواية الصبي بعد البلوغ ما سمعه حال الصغر.

والضمائر في «لأنه»، وفي «سماعه»، وفي «أدائه» تعود كلها إلى «الصبي».

وسبب عدم وجود الخلل في سماعه وأدائه: أنه سمع الخبر في حال تمييزه، وقد أداه في حال كمال عقله.

فالصبي المميز يعي ما يسمع، ويكون ضابطاً لذلك السماع، فإذا امتنع قبول روايته وقت السماع لكونه لم يتحقق فيه شرط التكليف وهو البلوغ، فإنّ هذا الامتناع قد زال بتحقق الشرط فيه، حيث أصبح بالغاً، فتقع روايته حينئذٍ موقع القبول لها.

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/ ٣٩، منتهى الوصول والأمل ص٧٦، تقريب الوصول ص١٢١، شرح تنقيح الفصول ص٣٥٨، المحصول ٢/ ١/ ٥٦٤، الإحكام ٢/ ٧١، شرح اللمع ٢/ ٦٤٠، العدة ٣/ ٩٢٤، إرشاد الفحول ص٥٠.

وَلِذَلِكَ اتَّفَقَ السَّلَفُ عَلَى قَبُولِ أَخْبَارِ أَصَاغِرِ الصَّحَابَةِ؛ كَابْنِ عَبَّاسٍ، وَعَبْدِ اللهِ بْنِ جَعْفَرٍ، وَعَبْدِ اللهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، وَالْحَسَنِ، وَالْحُسَيْنِ، وَالنُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ، ....

قوله: (ولذلك): أي «ولأجل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «قبول ما سمعه الصبي حال صغره إذا أداه بعد بلوغه».

قوله: (اتفق السلف على قبول أخبار أصاغر الصحابة كابن عباس، وعبد الله بن جعفر، وعبد الله بن الزبير، والحسن، والحسين، والنعمان بن بشير): أي أجمع السلف رضي الله تعالى عنهم على قبول رواية هؤلاء الأصاغر من الصحابة الكرام، حيث أدوا بعد البلوغ ما سمعوه وقت الصغر. و«ابن عباس» هو عبد الله بن العباس، حبر الأمة، وترجمان القرآن، وقد سبق التعريف به(١).

وأما «عبد الله بن جعفر» فهو الصحابي الجليل أبو محمد عبد الله بن جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي، ولد بأرض الحبشة حين هاجر أبواه إليها، وهو أول من وُلد بها من المسلمين. توفي رضي الله تعالى عنه سنة ثمانين من الهجرة(٢).

وأما «عبد الله بن الزبير» فهو الصحابي الجليل عبد الله بن الزبير بن العوام بن خويلد القرشي الأسدي، وأمه أسماء بنت أبي بكر الصديق، وخالته أم المؤمنين عائشة، وُلد عام الهجرة، وتوفي رضي الله تعالى عنه مقتولاً سنة ثلاثة وسبعين(٣).

وأما «الحسن» فهو الصحابي الجليل أبو محمد الحسن بن علي بن أبي طالب الهاشمي، سبط رسول الله ﷺ وريحانته. ولد سنة ثلاث من

---

(١) انظر: المجلد الأول ص(٤٠٥). (٢) انظر: الإصابة ٤/٤٨ ـ ٤٩.
(٣) انظر: الإصابة ٤/٦٩ ـ ٧١.

وَنُظَرَائِهِمْ، وَعَلَى ذَلِكَ دَرَجَ السَّلَفُ وَالْخَلَفُ فِي إِحْضَارِهِمُ الصِّبْيَانَ مَجَالِسَ السَّمَاعِ، وَقَبُولِهِمْ لِشَهَادَتِهِمْ فِيْمَا سَمِعُوهُ قَبْلَ الْبُلُوغِ.

الهجرة، وكان يشبه رسول الله عليه الصلاة والسلام كثيراً. توفي رضي الله تعالى عنه بالمدينة سنة تسع ودُفن بالبقيع(١).

وأما «الحسين» فهو الصحابي الجليل أبو عبد الله الحسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي، ولد سنة أربع، وقُتل يوم عاشوراء سنة إحدى وستين من الهجرة(٢).

وأما «النعمان بن بشير» فهو الصحابي الجليل النعمان بن بشير بن سعد الأنصاري، ولد بعد الهجرة بأربعة عشر شهراً، وتوفي رضي الله تعالى عنه سنة خمس وستين(٣).

قوله: (ونظرائهم): جمع «نظير»، والنظير في اللغة هو «الْمِثْلُ»(٤).

والضمير في «نظرائهم» يعود إلى «الصحابة المذكورين».

قوله: (وعلى ذلك درج السلف والخلف في إحضارهم الصبيان مجالس السماع وقبولهم لشهادتهم فيما سمعوه قبل البلوغ): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «قبول سماع الصغار إذا رووه بعد البلوغ».

والفعل «دَرَجَ» مشتق من «الدُّرُوج» وهو «الْمَشْيُ»(٥).

وعليه يكون المعنى: «وعلى ذلك مشى السلف والخلف».

والمراد: أن ذلك كان عادة مألوفة لديهم.

والضمير في «إحضارهم» يعود إلى «السلف والخلف».

والمراد بمجالس السماع: مجالس الحديث والعلم.

والضمير في «قبولهم» يعود إلى «السلف والخلف».

---

(١) انظر: شذرات الذهب ١/ ٥٥ ـ ٥٦، الإصابة ٢/ ١١ ـ ١٣.
(٢) انظر: الإصابة ٢/ ١٤ ـ ١٧.
(٣) انظر: الإصابة ٦/ ٢٤٠.
(٤) انظر: لسان العرب ٥/ ٢١٩.
(٥) انظر: لسان العرب ٢/ ٢٦٦.

وَالثَّالِثُ: الضَّبْطُ، فَمَنْ لَمْ يَكُنْ حَالَةَ السَّمَاعِ مِمَّنْ يَضْبُطُ لِيُؤَدِّيَ فِي الْآخِرَةِ عَلَى الْوَجْهِ ....

والضمير في «لشهادتهم» يعود إلى «الصبيان».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي»، والضمير في «سمعوه» هو عائد جملة الصلة.

والمعنى المراد هنا: أن المسلمين سلفاً وخلفاً جرت عادتهم بإحضار صبيانهم مجالس سماع الحديث، وكانوا يقبلون منهم روايتهم حال البلوغ لما سمعوه حال الصغر، مما يدل على إجماعهم على قبول رواية البالغ لما سمعه صبياً.

قوله: (والثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والشرط الثالث»، أي: من شروط راوي الآحاد حتى تكون روايته مقبولة.

قوله: (الضبط): «الضبط» في اللغة هو: «الْحِفْظُ بِالْحَزْمِ»[1].

وفي اصطلاح الأصوليين هو: ألا يكون سَهْوُ الراوي أكثر من ذِكْره، ولا مساوياً له[2].

والمعنى: أن يكون تذكُّره أكثر من سهوه ونسيانه.

قوله: (فمن لم يكن حالة السماع ممن يضبط): أي كان حال السماع غير ضابط، وذلك كالصبي غير المميز، والمجنون، ونحوهما.

قوله: (ليؤدي في الآخرة): المراد بالآخرة هنا الحالة الثانية، وهي الحالة التي يكون فيها الراوي مقبول الرواية، كحالة البلوغ بالنسبة للصبي، فإنَّ الصبي إذا سمع في حال صغره وكان مميزاً يضبط ما يسمع قُبِلَ منه بعد البلوغ ما سمعه قَبْلَهُ.

قوله: (على الوجه): أي ليكون الأداء على وجهه الصحيح المؤهِّل لقبول الرواية.

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٣٤٠.

(٢) انظر: الإحكام ٢/ ٧٥، المحصول ٢/ ١/ ٥٩٢.

لَمْ تَحْصُلِ الثِّقَةُ بِقَوْلِهِ.

الرَّابعُ: الْعَدَالَةُ، فَلَا يُقْبَلُ خَبَرُ الْفَاسِقِ، ....

قوله: (لم تحصل الثقة بقوله): الضمير في «قوله» يعود إلى «الراوي».

والمعنى المراد هنا: لا بد في الراوي من أن يكون ضابطاً لسماعه، ليكون المروي له على ثقة منه في حفظه، وقلة غلطه وسهوه.

وبناءً على ذلك فإن الراوي إذا كان غير ضابط، بمعنى كان كثير الغلط والسهو رُدَّت روايته إلا فيما عُلم أنه لم يغلط فيه ولا سها عنه، وإذا كان قليل الغلط والسهو قُبل خبره إلا فيما عُلم أنه غلط فيه وسها عنه[1].

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الشرط الرابع»، أي: من شروط الراوي لخبر الآحاد حتى تكون روايته مقبولة.

قوله: (العدالة): هي هيئة راسخة في النفس، تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً، حتى تحصل الثقة بقوله والطمأنينة إلى صدقه.

ويُعَدُّ في العدالة الاجتناب عن الكبائر، وعن بعض الصغائر.

وضابط العدالة: أن كل ما لا يؤمَنُ معه الجرأة على الكذب تُرَدُّ به الرواية، وما لا فلا[2].

قوله: (فلا يقبل خبر الفاسق): المراد بالفاسق هنا ـ بناءً على ما سبق ـ هو الداعي إلى بدعته، لأنه لا يُؤْمَنُ أن يضع حديثاً على وَفْق هواه، إذ لا

(١) انظر: إحكام الفصول ص٣٦٦، منتهى الوصول والأمل ص٧٧، المحصول ٢/ ١/ ٥٩٢، شرح اللمع ٢/ ٦٣٣، كشف الأسرار ٢/ ٧٣٧، العدة ٣/ ٩٤٨، إرشاد الفحول ص٥٤

(٢) انظر: تيسير التحرير ٣/ ٤٤، إحكام الفصول ص٣٦٢، تقريب الوصول ص١٢١، نشر البنود ٢/ ٤٧، المحصول ٢/ ١/ ٥٧، شرح اللمع ٢/ ٦٣١، العدة ٣/ ٩٢٥، إرشاد الفحول ص٥١.

لِأَنَّ اللهَ تَعَالَى قَالَ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، وَهَذَا زَجْرٌ عَنِ الاعْتِمَادِ عَلَى قَبُولِ الْفَاسِقِ، وَلِأَنَّ مَنْ لَا يَخَافُ اللهَ سُبْحَانَهُ خَوْفاً يَزَعُهُ عَنِ الْكَذِبِ لَا تَحْصُلُ الثِّقَةُ بِقَوْلِهِ.

وازع له يردعه عن ذلك، بخلاف الفاسق المتأول الذي لا يدعو إلى بدعته وعُلم عنه تحري الصدق والتحرز من الكذب.

قوله: (لأن الله تعالى قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ **وهذا زجر عن الاعتماد على قبول الفاسق)**: الاستشهاد بهذه الآية الكريمة هنا هو تعليل لعدم قبول خبر الفاسق.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «أَمْر الله تعالى بالتبيُّن في نبأ الفاسق»، فإن هذه الآية الكريمة مسوقة للزجر عن الاعتماد على قبول خبره إلا بعد التثبت من حاله.

وهذا يدل على أن الفاسق لا يُقبل خبره ابتداءً إلا بعد التأكد من التزامه بالصدق وابتعاده عن الكذب.

قوله: (ولأن من لا يخاف الله سبحانه خوفاً يزعه عن الكذب لا تحصل الثقة بقوله): معطوف بالواو على قوله: «لأن الله تعالى قال».

والفعل «يزعه» مشتق من «الْوَزْعِ»، وهو في اللغة: «الْكَفُّ»[(١)].

وعليه يكون معنى «يزعه» أي: يكفه ويمنعه ويردعه.

والضمير في «يزعه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية المعبَّر بها عن الراوي.

والضمير في «بقوله» يعود أيضاً إلى «من» الموصولية المعبَّر بها عن الرواي.

والمعنى المراد هنا: أنَّ مَنْ فقد صفة الخوف من الله عزَّ وجلَّ كالفاسق الداعي إلى بدعته فإنه لا يكون عدلاً، لفقده الرادع الذي يكفه

---

(١) انظر: لسان العرب ٨/ ٣٩٠.

(فصل)

وَلَا يُقْبَلُ خَبَرُ مَجْهُولِ الْحَالِ فِي هَذِهِ الشُّرُوطِ فِي إِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ، وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ. ....

ويمنعه من الوقوع في الكذب، وحينئذٍ يتجرأ على الكذب من غير مبالاة.

ومن كانت صفته كذلك فلا تحصل الثقة بقوله، ولا الطمأنينة إلى صدقه، فتكون روايته مردودة عليه، فلا يُسْتَنَدُ إليها، ولا يُعَوَّلُ عليها.

قوله: (ولا يقبل خبر مجهول الحال في هذه الشروط): الشروط المشار إليها هنا هي الشروط الأربعة السابقة التي نص عليها المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: (ويعتبر في الراوي المقبول روايته أربعة شروط: الإسلام، والتكليف، والعدالة، والضبط).

قوله: (في إحدى الروايتين): أي عن إمام الحنابلة أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى، وهي رواية الفضل بن زياد، كما صرَّح بذلك القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى، حين قال: (وقد قال أحمد رحمهُ الله في رواية الفضل بن زياد، وقد سأله عن أبي حميد يروي عن مشايخ لا يعرفهم، وأهل البلد يثنون عليهم؟ فقال: «إذا أثنوا عليهم قُبِلَ ذلك منهم، هم أعرف بهم». وظاهر هذا أنه لا يقبل خبره، إذا لم تُعْرَفْ عدالته، لأنه اعتبر تعديل أهل البلد لهم)[1].

والمراد هنا: أن الراوي إذا كان مجهول الحال في أي شرط من هذه الشروط الأربعة، وهي: الإسلام، والتكليف، والعدالة، والضبط لم يُقْبَلْ خبره عند الإمام أحمد رحمه الله تعالى في إحدى الروايتين عنه.

قوله: (وهو مذهب الشافعي): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بعدم قبول خبر مجهول الحال في الشروط الأربعة المذكورة»، فهذا القول هو مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى[2].

---

(١) العدة ٣/ ٩٣٦.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ١٥٧، الإحكام ٢/ ٧٨، شرح اللمع ٢/ ٦٣٦، نهاية السول ٢/ ٣٠٤.

وَالرِّوَايَةُ الْأُخْرَى: يُقْبَلُ خَبَرُ مَجْهُولِ الْحَالِ فِي الْعَدَالَةِ خَاصَّةً دُونَ بَقِيَّةِ الشُّرُوطِ، وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيْفَةَ.

وَوَجْهُهُ أَرْبَعَةُ أَدِلَّةٍ، **أَحَدُهَا**: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَبِلَ شَهَادَةَ الْأَعْرَابِيِّ بِرُؤْيَةِ الْهِلَالِ، وَلَمْ يَعْرِفْ مِنْهُ إِلَّا الْإِسلامَ.

قوله: (والرواية الأخرى): أي عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

قوله: (يقبل خبر مجهول الحال في العدالة خاصة دون بقية الشروط): أي إذا كان الراوي مجهول الحال في العدالة فقط، فلا يُدْرَى أَعَدْلٌ هو أم لا؟ مع العلم بكونه مسلماً، مكلَّفاً، ضابطاً، فحينئذٍ يُقْبَلُ خبره.

أما إنْ كان مجهول الحال في بقية الشروط، وهي: الإسلام، والتكليف، والضبط، بحيث لا يُدْرَى كونه مسلماً أو غير مسلم، مكلفاً أو غير مكلف، ضابطاً أو غير ضابط فإنه لا يقبل خبره، بل يكون مردوداً عليه.

قوله: (وهو مذهب أبي حنيفة): الضمير «هو» يعود إلى «القول بقبول خبر الراوي إذا كان مجهول الحال في العدالة خاصة»، فهذا القول هو مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان رحمه الله تعالى، وهو مذهب أصحابه أيضاً، فعندهم أن المجهول من القرون الثلاثة عَدْل ما لم يظهر منه ما تزول به العدالة عنه[(١)].

قوله: (ووجهه أربعة أدلة): الضمير في «وجهه» يعود إلى «الرواية الثانية» وهي أن مجهول الحال في العدالة خاصة مقبول الخبر.

والمراد بالوجه هنا: الحجة والمستند.

قوله: (أحدها): الضمير يعود إلى «الأدلة الأربعة».

قوله: (أن النبي ﷺ قبل شهادة الأعرابي برؤية الهلال، ولم يعرف منه إلا الإسلام): المراد بالهلال هنا هو هلال شهر رمضان.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/٣٥٢، تيسير التحرير ٢/٤٨، كشف الأسرار ٢/ ٣٨٦.

الثَّانِي: أَنَّ الصَّحَابَةَ كَانُوا يَقْبَلُونَ رِوَايَةَ الْأَعْرَابِ، والْعَبِيْدِ، وَالنِّسَاءِ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَعْرِفُوهُمْ بِفِسْقٍ.

والخبر الوارد بذلك أخرجه بعض أصحاب السنن، ومنهم الإمام الترمذي رحمه الله تعالى عن الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما، ولفظه: (جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: إني رأيتُ الهلال، قال: «**أتشهد ألا إلٰه إلا الله؟ أتشهد أن محمداً رسول الله؟**»، قال: نعم، قال: «**يا بلال أذِّن في الناس أن يصوموا غداً**»)[1].

والشاهد من هذا الخبر: أن النبي عليه الصلاة والسلام قبل شهادة هذا الأعرابي، وأثبت بها دخول شهر رمضان، وأمر الناس بالصيام، وهو مجهول العدالة حيث إن النبي ﷺ لم يستوثق إلا من تحقق إسلامه فقط.

ولو كان الجهل بالعدالة مسقطاً للرواية لما قبل النبي عليه الصلاة والسلام خبر هذا الأعرابي، الذي لم تُعْرَفْ عدالته.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثاني»، أي من أدلة قبول رواية مجهول الحال.

قوله: (أن الصحابة كانوا يقبلون رواية الأعراب والعبيد والنساء، لأنهم لم يعرفوهم بفسق): الضمير في «لأنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

والضمير في «يعرفوهم» يعود إلى «الأعراب، والعبيد، والنساء».

ووجه الاستدلال من هذا الدليل: أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم هم أعلم الناس بأمور الشرع، ومن ذلك ما تُقْبَلُ به الرواية وما تُرَدُّ من أجله، وهم الذين إليهم المرجع بعد الكتاب والسنة عند الاختلاف في المسائل، لكونهم عاصروا النبي ﷺ، وشاهدوا التنزيل، وأوتوا من الفهم

---

(١) انظر: سنن الترمذي، أبواب «الصوم»، باب «ما جاء في الصوم بالشهادة» ٣/ ٦٥ ـ ٦٦.
قال الترمذي: (حديث ابن عباس فيه اختلاف). (سنن الترمذي ٣/ ٦٦).

الثَّالِثُ: أَنَّهُ لَوْ أَسْلَمَ ثُمَّ رَوَى أَوْ شَهِدَ، فَإِنْ قُلْتُمْ: «لَا تُقْبَلُ» فَبَعِيْدٌ، ....

ما يؤهلهم إلى أن يكونوا حَمَلَةً لهذه الشريعة على وجهها الصحيح.

وبناءً على ذلك فإن ما ثبت عنهم العمل به فهو حجة شرعية، لأنهم مصابيح الدجى وأعلام الهُدى.

وحيث ثبت أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد اعتمدوا رواية الأعراب، والنساء، والعبيد، مع جهلهم بعدالتهم، اكتفاءً بعدم ظهور ما يدل على الفسق منهم، دل ذلك دلالةً واضحة على أن جهالة الحال ليست سبباً من أسباب عدم قبول الرواية، بل إنَّ تلك الرواية مقبولة، ولا يضر الجهل بحال راويها إذا لم تظهر فيه أمارات الفسق.

ولو كان الجهل بالعدالة يسقط قبول الرواية لما قبل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الرواية عن هؤلاء الأعراب، والعبيد، والنساء.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثالث»، أي: من أدلة القول بقبول خبر مجهول الحال.

قوله: (أنه لو أسلم ثم روى أو شهد): الضمير في «أنه» يعود إلى «مجهول الحال». والمراد بالرواية رواية الأخبار عن النبي عليه الصلاة والسلام.

والمراد بالشهادة: شهادته بإثبات حكم شرعي كدخول شهر الصيام، أو شهادته بإثبات حق من حقوق العباد.

قوله: (فإن قلتم): المخاطَب هنا هم المانعون من قبول رواية مجهول الحال.

قوله: (لا تقبل): أي رواية مجهول الحال بعد ثبوت إسلامه.

قوله: (فبعيد): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «فقول بعيد».

ووجه البعد هنا: أن هذا الراوي قد ثبت إسلامه، ولم يظهر منه ما يدل على تحقق الفسق فيه، فلا مانع من قبول روايته.

وَإِنْ قُلْتُمْ: «تُقْبَلُ» فَلَا مُسْتَنَدَ لِذَلِكَ إِلَّا إِسْلَامُهُ، مَعَ عَدَمِ ظُهُورِ الْفِسْقِ مِنْهُ، فَإِذَا مَضَى لِذَلِكَ زَمَانٌ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُجْعَلَ ذَلِكَ مُسْتَنَداً لِرَدِّ رِوَايَتِهِ.

الرَّابِعُ: ....

قوله: (وإن قلتم: تقبل، فلا مستند لذلك إلا إسلامه مع عدم ظهور الفسق منه): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «القول بالقبول».

والضميران في «إسلامه»، وفي «منه» يعودان إلى «الراوي».

قوله: (فإذا مضى لذلك زمان فلا يجوز أن يجعل ذلك مستنداً لرد روايته): اسم الإشارة في قوله: «لذلك» يعود إلى «إسلام الراوي وعدم ظهور الفسق منه».

أي: إذا امتد به الزمن بعد إسلامه ولم تتبين عدالته، ولم يظهر شيء من أوصاف الفسق عليه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «امتداد الزمن بعد الإسلام مع عدم ظهور الفسق». ومفاد هذا الدليل: أن الكافر إذا أسلم، ثم روى بعد إسلامه فلا يخلو: إما أن يقال بعدم قبول روايته، وإما أن يقال بقبولها.

فالقول بعدم قبولها قول مستبعد، لأنه رَدٌّ لرواية مسلم لم يُعْلَمْ عنه فسق.

والقول بقبولها لا مستند له إلا الإسلام فقط مع عدم ظهور الفسق، حيث لم تتبين عدالته بَعْدُ.

وهذا القبول بمجرد الإسلام لا يسقطه تقادم الزمن، بل يبقى بحاله وإنْ لم تتبين عدالة الراوي إذا لم يظهر منه ما يدل على الفسق.

وإذا كان الشأن في الكافر إذا روى بعد إسلامه قبول روايته، فإن المسلم الذي لم يلوثه كفر أولى بقبول روايته وإن جُهلت عدالته.

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الرابع»، أي من أدلة القول بقبول رواية مجهول الحال.

أَنَّهُ لَوْ أَخْبَرَ بِطَهَارَةِ الْمَاءِ، أَوْ نَجَاسَتِهِ، أَوْ أَنَّهُ عَلَى طَهَارَةٍ قُبلَ ذَلِكَ حَتَّى يَصِحَّ الْائْتِمَامُ بِهِ، وَلَوْ أَخْبَرَ بِأَنَّ هَذِهِ الْجَارِيَةَ الْمَبِيْعَةَ مُلْكُهُ، وَأَنَّهَا خَالِيَةٌ عَنْ زَوْجٍ قُبِلَ قَوْلُهُ حَتَّى يَنْبَنِيَ عَلَى ذَلِكَ حِلُّ الْوَطْءِ.

وَوَجْهُ الرِّوَايَةِ الْأُولَى خَمْسَةُ أُمُورٍ، ....

قوله: (أنه لو أخبر بطهارة الماء أو نجاسته أو أنه على طهارة قُبل ذلك حتى يصح الائتمام به): الضمير في «أنه» يعود إلى «الراوي المسلم».

والضمير في «نجاسته» يعود إلى «الماء».

والضمير في «أنه» من قوله: «أو أنه على طهارة» يعود إلى «الراوي المسلم». واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإخبار بطهارة الماء أو نجاسته، وإلى الإخبار بكونه متطهراً».

والضمير في «به» يعود إلى «المخبر المسلم بأنه متطهر».

قوله: (ولو أخبر بأن هذه الجارية المبيعة ملكه وأنها خالية عن زوج قُبل قوله حتى ينبني على ذلك حِلُّ الوطء): الضمير في «ملكه» يعود إلى «المخبر المسلم».

والضمير في «أنها» يعود «الجارية المبيعة».

والضمير في «قوله» يعود أيضاً إلى «المخبر المسلم».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى قبول «القول فيما أخبر به».

والمراد بهذا الدليل: أنه لو أخبر مسلم بما يترتب عليه حكم شرعي، كالإخبار عن طهارة الماء أو نجاسته، أو بأن هذه الجارية ملكه وأنها لا زوج لها صُدِّق قوله فيما أخبر عنه وإن كان مجهول العدالة، وهذا مما لا خلاف فيه بين أهل العلم، فكذلك يكون قوله في الرواية مقبولاً، إذ الكل إخبار عن حكم شرعي.

قوله: (ووجه الرواية الأولى خمسة أمور): أي الرواية الأولى المنقولة

أَحَدُهَا: أَنَّ مُسْتَنَدَ قَبُولِ خَبَرِ الْوَاحِدِ الْإِجْمَاعُ، وَالْمُجْمَعُ عَلَيْهِ قَبُولُ رِوَايَةِ الْعَدْلِ، وَرَدُّ خَبَرِ الْفَاسِقِ، وَالْمَجْهُولُ الْحَالِ لَيْسَ بعَدْلٍ، وَلَا هُوَ فِي مَعْنَى الْعَدْلِ فِي حُصُولِ الثِّقَةِ بِقَوْلِهِ.

وَالثَّانِي: ....

عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى، وهي عدم قبول رواية مجهول الحال في أي شرط من الشروط الأربعة المذكورة.

والمراد بقوله: «خمسة أمور»، أي: خمسة أدلة.

قوله: (أحدها): الضمير يعود إلى «الأمور الخمسة».

قوله: (أن مستند قبول خبر الواحد الإجماع): أي إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم، حيث اتفقوا على العمل بخبر الواحد وقبوله في أحكام الشريعة.

قوله: (والمجمع عليه قبول رواية العدل وردُّ خبر الفاسق): الضمير في «عليه» يعود إلى «القبول»، أي: «والمجمع على قبوله في خبر الواحد هو العدل»، فالعدل عندهم رضي الله تعالى عنهم مقبول الرواية، كما أن الفاسق مردود الرواية.

قوله: (والمجهول الحال ليس بعدل ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله): الضمير «هو» يعود إلى «مجهول الحال».

والضمير في «بقوله» يعود إلى «العدل».

ومفاد هذا الدليل: أن العمدة في قبول خبر الواحد هو ما سبق من إجماع الصحابة الكرام رضوان الله تعالى عليهم على العمل بخبر الواحد في وقائع كثيرة لا تحصى ولا تنحصر، ومدار هذا الإجماع على قبول رواية العدل، ومجهول الحال لا يوصف بأنه عدل حتى ينطبق عليه حكم الإجماع، ولا أنه في معنى العدل حتى يقاس على ما انعقد عليه الإجماع، وإذا لم يكن عدلاً ولا في معناه رُدَّ خبره، لعدم حصول الثقة بقوله.

قوله: (والثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والأمر الثاني»،

أَنَّ الْفِسْقَ مَانِعٌ كَالصِّبَا وَالْكُفْرِ، فَالشَّكُّ فِيْهِ كَالشَّكِّ فِي الصِّبَا وَالْكُفْرِ مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ.

الثَّالِثُ: أَنَّ شَهَادَتَهُ لَا تُقْبَلُ، فَكَذَلِكَ رِوَايَتُهُ، وَإِنْ مَنَعُوا فِي الْمَالِ فَقَدْ سَلَّمُوا فِي الْعُقُوبَاتِ، ....

أي من الأمور التي تؤيد الرواية الأولى بعدم قبول رواية مجهول الحال.

قوله: (أن الفسق مانع كالصبا والكفر فالشك فيه كالشك في الصبا والكفر من غير فرق): الضمير في «فيه» يعود إلى «الفسق».

ومفاد هذا الدليل: أن مجهول الحال مشكوك في فسقه حيث لم تتبيَّن عدالته، فلا تقبل روايته، كما لو حصل الشك في صباه وكفره، إذ الأصل في الرواية الاحتياط والتثبت، فلا تقبل ممن حصل الشك في حقيقة أمره.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثالث» أي: من الأمور التي تؤيد الرواية الأولى بعدم قبول رواية مجهول الحال.

قوله: (أن شهادته لا تقبل فكذلك روايته): الضمير في «شهادته» يعود إلى «مجهول الحال».

والكاف في «فكذلك» حرف تشبيه بمعنى «مثل».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم قبول شهادة مجهول الحال».

والضمير في «روايته» يعود إلى «مجهول الحال».

قوله: (وإن منعوا في المال فقد سلَّموا في العقوبات): المراد بالمانع هنا هم القائلون بقبول رواية مجهول الحال، فهؤلاء يقولون: لا نسلم بأن مجهول الحال لا تقبل شهادته في المال، بل هي مقبولة فيه.

فردَّ عليهم القائلون بعدم قبول رواية مجهول الحال: بأنكم إن خالفتمونا في المال فإنكم موافقون لنا بعدم قبول شهادته في العقوبات.

وَطَرِيْقُ الثِّقَةِ فِي الرِّوَايَةِ وَالشَّهَادَةِ وَاحِدَةٌ وَإِنِ اخْتَلَفَا فِي بَقِيَّةِ الشُّرُوطِ.

الرَّابِعُ: أَنَّ الْمُقَلِّدَ إِذَا شَكَّ فِي بُلُوغِ الْمُفْتِي رُتْبَةَ الْاجْتِهَادِ لَمْ يَجُزْ تَقْلِيْدُهُ، ....

قوله: (وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحدة وإن اختلفا في بقية الشروط): أي أن الثقة قاسم مشترك أعظم في الرواية والشهادة، فكما أن الشهادة لا تقبل إلا من الموثوق بعدالته، فكذلك الرواية، إذ الكل إخبار عن شيء، وكون الشهادة تخالف الرواية في أمور كثيرة، فإن هذه المخالفة لا تؤثر في الثقة، إذ الطمأنينة بهما معاً لا تحصل إلا بها.

ومفاد هذا الدليل: قياس رواية مجهول الحال على شهادته، فكما أن شهادته لا تقبل فكذلك روايته لا تقبل.

وإن اعترض معترض وقال: إن شهادة مجهول الحال مقبولة في إثبات الحقوق المالية.

قيل له: اتفقت معنا على عدم قبول شهادته في العقوبات.

وإذا كانت العقوبات لا تحصل الثقة فيها بقول مجهول الحال، لأنهُ يُتَحرَّزُ فيها ما لا يتحرز في غيرها، فكذلك هو الحال في الرواية، إذ الأصل فيها التحري والتثبت والاحتياط، فلا تحصل الثقة فيها بقول مجهول الحال.

وإذا كانت الثقة لا تحصل في الشهادة بمجهول العدالة كما تحصل بمن تحققت عدالته، فكذلك هو الحال في الرواية فإن الثقة فيها لا تحصل بمجهول الحال كحصولها بمن ثبتت عدالته، إذ طريق الثقة في الرواية والشهادة واحدة، ولا يؤثر في ذلك اختلافهما في بقية الشروط.

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الرابع»، أي: من الأمور التي تؤيد الرواية الأولى بعدم قبول رواية مجهول الحال.

قوله: (أن المقلد إذا شك في بلوغ المفتي رتبة الاجتهاد لم يجز تقليده):

بَلْ قَدْ سَلَّمُوا أَنَّهُ لَوْ شَكَّ فِي عَدَالَتِهِ وَفِسْقِهِ لَمْ يَجُزْ تَقْلِيْدُهُ، وَأَيُّ فَرْقٍ بَيْنَ حِكَايَتِهِ عَنْ نَفْسِهِ اجْتِهَادَهُ، وَبَيْنَ حِكَايَتِهِ خَبَراً عَنْ غَيْرِهِ؟

الْخَامِسُ: أَنَّهُ لَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ الْفَرْعِ مَا لَمْ يُعَيِّنْ شَاهِدَ الْأَصْلِ،

المراد بالمقلد هنا هو العامي الذي يستند إلى المفتي في بيان ما جهله من أحكام الشرع. والمراد بالمفتي هو العالم الذي تأهل للإفتاء ببلوغه رتبة الاجتهاد.

والضمير في «تقليده» يعود إلى «المفتي».

قوله: (بل قد سلموا أنه لو شك في عدالته وفسقه لم يجز تقليده): المراد بالمسلِّم هنا هم القائلون بقبول رواية مجهول الحال.

والضمير في «أنه» يعود إلى «المقلد».

والضمائر في «عدالته»، وفي «فسقه»، وفي «تقليده» تعود كلها إلى «المفتي».

قوله: (وأي فرق بين حكايته عن نفسه اجتهاده وبين حكايته خبراً عن غيره؟): الضمائر في «حكايته»، و«في «نفسه»، وفي «اجتهاده»، وفي «غيره» كلها تعود إلى «المفتي المشكوك في عدالته وفسقه وبلوغه رتبة الاجتهاد».

ومفاد هذا الدليل: أنه لا يجوز للمستفتي أن يقلد المفتي إذا كان شاكاً في بلوغه رتبة الاجتهاد، بل إن المخالف قد سلَّم بأنه لا يجوز له تقليده إذا شك في عدالته وفسقه، فكذلك يكون الشأن في الراوي مجهول الحال لا يجوز اعتماد روايته لأنه مشكوك في عدالته وفسقه، إذ لا فرق بين أن يخبر مجهول الحال عن اجتهاد نفسه، وبين أن يخبر روايةً عن غيره.

قوله: (الخامس): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الخامس»، أي: من الأمور التي تؤيد الرواية الأولى بعدم قبول رواية مجهول الحال.

قوله: (أنه لا تقبل شهادة الفرع ما لم يعين شاهد الأصل): الضمير في

فَلِمَ يَجِبُ تَعْيِينُهُ إِنْ كَانَ قَوْلُ الْمَجْهُولِ مَقْبُولاً؟ فَإِنْ قَالُوا: يَجِبُ تَعْيِينُهُ لَعَلَّ الْحَاكِمَ يَعْرِفُهُ بِفِسْقٍ فَيَرُدُّ شَهَادَتَهُ. قُلْنَا: إِذَا كَانَتِ الْعَدَالَةُ هِيَ الْإِسْلَامُ مِنْ غَيْرِ ظُهُورِ فِسْقٍ فَقَدْ عَرَفَ ذَلِكَ، فَلِمَ يَجِبُ التَّتَبُّعُ؟

«أنه» هو ضمير الشأن، أي: «الشأن أن شهادة الفرع لا تقبل ما لم يعين شاهد الأصل».

والمراد بشهادة الفرع هنا: هو الشهادة على الشهادة، وذلك كأن يشهد زيد بناءً على ما سمعه من عمرو، فيكون عمرو هو شاهد الأصل، ويكون زيد هو شاهد الفرع، فإذا شهد زيد وهو الفرع لم تقبل شهادته إلا بعد تعيين شاهد الأصل وهو عمرو، حتى لا تكون الإحالة إلى شخص مجهول.

قوله: (**فلم يجب تعيينه إن كان قول المجهول مقبولاً؟**): الاستفهام هنا للتعجب. والضمير في «تعيينه» يعود إلى «شاهد الأصل».

قوله: (**فإن قالوا: يجب تعيينه لعل الحاكم يعرفه بفسق فيرد شهادته**): القائل هنا هم الذاهبون إلى قبول رواية مجهول الحال.

والضمائر في «تعيينه»، وفي «يعرفه»، وفي «شهادته» تعود كلها إلى «شاهد الأصل».

والمقصود بالحاكم هنا: هو القاضي في مجلس القضاء والتحاكم، أو السلطان إذا كان يتولى بنفسه الفصل بين خصومات الرعية.

قوله: (**قلنا**): أي في الرد عما أجاب به القائلون بقبول رواية مجهول الحال.

قوله: (**إذا كانت العدالة هي الإسلام من غير ظهور فسق فقد عرف ذلك، فَلِمَ يجب التتبع؟**): المراد بالعارف في قوله: «فقد عرف» هو الحاكم.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإسلام».

والمراد بالتتبع هنا: هو التحري عن حال شاهد الأصل، حتى ينبني على ذلك قبول شهادة الفرع أو ردّها.

وَأَمَّا قَبُولُ النَّبِيِّ ﷺ قَوْلَ الْأَعْرَابِيِّ فَإِنَّ كَوْنَهُ أَعْرَابِيّاً لَا يَمْنَعُ كَوْنَهُ مَعْلُومَ الْعَدَالَةِ عِنْدَهُ، إِمَّا بِخَبَرٍ عَنْهُ، أَوْ تَزْكِيَةِ مَنْ عَرَفَ حَالَهُ، وَإِمَّا بِوَحْيٍ، فَمَنْ سَلَّمَ لَكُمْ أَنَّهُ كَانَ مَجْهُولاً؟

ومفاد هذا الدليل: أن شهادة الفرع لا تقبل إلا بعد تعيين شاهد الأصل، وهذا يدل على أن قول المجهول في عدالته لا يكون محلاً للقبول، إذ لو كان محلاً للقبول لما وجب التعيين، فكذلك الحال في الرواية فإنها لا تقبل إلا إذا كان راويها قد تعينت عدالته بالثبوت والظهور.

فإن اعترض معترض ممن يجيز رواية مجهول الحال، وقال: إن تعيين شاهد الأصل إنما وجب لأمر آخر، وهو إحاطة الحاكم علماً به فلعله يعرفه بفسق فيرد شهادته بناءً على ما علمه من ظاهر حاله.

قيل له: إن العدالة عندكم هي الإسلام وعدم ظهور الفسق، وذلك أمر معروف فلا حاجة إلى التتبع فيه، لأنه من باب تحصيل الحاصل.

قوله: (وأما قبول النبي ﷺ قول الأعرابي فإن كونه أعرابياً لا يمنع كونه معلوم العدالة عنده، إما بخبر عنه أو تزكية من عرف حاله، وإما بوحي): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن الدليل الأول الذي استدل به القائلون بقبول رواية مجهول الحال.

والضمير في «كونه» يعود إلى «الأعرابي».

والضمير في «عنده» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضميران في «عنه»، وفي «حاله» يعودان إلى «الأعرابي».

قوله: (فمن سلَّم لكم أنه كان مجهولاً؟): المخاطَب في قوله: «فمن سلَّم لكم»، هم القائلون بقبول رواية مجهول الحال.

والضمير في «أنه» يعود إلى «الأعرابي».

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم لكم أن الأعرابي كان مجهول الحال في عدالته عند النبي ﷺ، إذ كونه أعرابياً لا يمنع من أن تكون عدالته

وَأَمَّا الصَّحَابَةُ فَإِنَّمَا قَبِلُوا قَوْلَ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ، وَقَوْلَ مَنْ عَرَفُوا حَالَهُ مِمَّنْ هُوَ مَشْهُورُ الْعَدَالَةِ عِنْدَهُمْ، وَحَيْثُ جَهِلُوا رَدُّوا.

جَوَابٌ ثَانٍ: ....

معلومة عند رسول الله عليه الصلاة والسلام بواحد من ثلاثة أمور:

الأول: أن يكون الله عزَّ وجلَّ قد أطلع نبيه محمداً ﷺ على عدالة هذا الأعرابي بوحي أوحاه إليه.

الثاني: أن يكون النبي ﷺ قد علم بعدالة هذا الأعرابي بخبرٍ بلغه عنه بأنه عَدْل.

الثالث: أن يكون أحد الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد زكَّى هذا الأعرابي عند النبي ﷺ.

وبذلك يكون النبي عليه الصلاة والسلام قد قبل قول من ثبتت عدالته، وليس قول مجهول العدالة، وبهذا يسقط احتجاجهم من هذا الدليل.

قوله: (وأما الصحابة فإنما قبلوا قول أزواج النبي ﷺ وقول من عرفوا حاله ممن هو مشهور العدالة عندهم، وحيث جهلوا ردوا): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن الدليل الثاني الذي استدل به القائلون بقبول رواية مجهول الحال.

والضمير في «حاله» يعود إلى «مَنْ» الموصولية المعبَّر بها عن الشخص.

والضمير في «عندهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

ومعنى قوله: «وحيث جهلوا ردوا»: أي أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إذا روى لهم من لم تثبت عدالته عندهم ردوا روايته ولم يقبلوها.

قوله: (جواب ثانٍ): أي عما استدل به القائلون بقبول رواية مجهول

أَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ لَا تُعْتَبَرُ مَعْرِفَةُ ذَلِكَ فِيْهِمْ، لِأَنَّهُ مُجْمَعٌ عَلَى عَدَالَتِهِمْ بِتَزْكِيَةِ النَّصِّ لَهُمْ، بِخِلَافِ غَيْرِهِمْ.

الحال في دليلهم الثاني. وأصل كلمة «ثانٍ»: «ثاني». بإثبات الياء، فحُذفت تخفيفاً وعُوِّض عنها بالتنوين، ولذلك يسمَّى هذا التنوين تنوين عِوَض.

قوله: (أن الصحابة رضي الله عنهم لا تعتبر معرفة ذلك فيهم، لأنه مجمع على عدالتهم بتزكية النص لهم، بخلاف غيرهم): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ظهور العدالة». والضمير في «فيهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير في «لأنه» ضمير الشأن، أي: «الشأن أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم مجمع على عدالتهم».

والضمائر في «عدالتهم»، وفي «لهم»، وفي «غيرهم» تعود كلها إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمراد بالنص الذي زكَّى الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم: هو ما ورد في كتاب الله عزَّ وجلَّ، وفي سنة رسوله عليه الصلاة والسلام من أدلة تدل على تعديل الصحابة رضي الله تعالى عنهم وتزكيتهم، كما في قوله سبحانه: ﴿۞ لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١٨﴾﴾ [الفتح: ١٨].

وكما في قوله سبحانه: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا ﴿٢٩﴾﴾ [الفتح: ٢٩].

وثبت في الصحيحين من حديث الصحابي الجليل أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: **(لا تسبوا أحداً من أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أُحُد ذهباً ما أدرك مُدَّ أحدهم ولا نصيفه)**.

وَأَمَّا الْحَدِيْثُ العَهْدِ بِالْإِسْلَامِ فَلَا يُسَلَّمُ قَبُولُ قَوْلِهِ، لِأَنَّهُ قَدْ يُسْلِمُ الْكَاذِبُ وَيَبْقَى عَلَى طَبْعِهِ، وَإِنْ سَلَّمْنَا قَبُولَ رِوَايَتِهِ فَذَلِكَ لِطَرَاوَةِ إِسْلَامِهِ وَقُرْبِ عَهْدِهِ بِالْإِسْلَامِ، ....

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: لا نسلم بأن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا يقبلون رواية مجهول الحال من النساء والأعراب والعبيد، بل إن النساء اللائي كانوا يقبلون روايتهن هن أزواج النبي ﷺ، وهن من العدالة بالمكان الذي لا يُنكر.

وأما الأعراب والعبيد فإنما كان الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم يقبلون رواية من اشتهرت عدالته عندهم، ومن جهلوا عدالته ردوا روايته.

الوجه الثاني: أن عموم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لا يتوقف قبول روايتهم على معرفة عدالتهم، إذ الإجماع منعقد على ثبوت العدالة في حقهم بناءً على تزكية الله تبارك وتعالى ورسوله ﷺ لهم، وليس بعد تعديل الله عزَّ وجلَّ وتعديل رسوله عليه الصلاة والسلام من تعديل.

قوله: (وأما الحديث العهد بالإسلام فلا يسلَّم قبول قوله لأنه قد يسلم الكاذب ويبقى على طبعه): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن الدليل الثالث الذي استدل به القائلون بقبول رواية مجهول الحال.

والضمير في «قوله» يعود إلى «حديث العهد بالإسلام».

والضمير في «لأنه» ضمير الشأن، أي: «الشأن أن الكاذب قد يسلم ويبقى على طبعه».

والضمير في «طبعه» يعود إلى «الكاذب الذي أسلم بعد كفره».

والمراد بالطبع هنا: العادة التي ألفها قبل إسلامه.

قوله: (وإن سلمنا قبول روايته فذلك لطراوة إسلامه وقرب عهده بالإسلام): الضمير في «روايته» يعود إلى «حديث العهد بالإسلام».

وَشَتَّانَ بَيْنَ مَنْ هُوَ فِي طَرَاوَةِ الْبِدَايَةِ وَبَيْنَ مَنْ نَشَأَ عَلَيْهِ بِطُولِ الْأُلْفَةِ.

فَإِنْ قِيلَ: إِذَا كَانَتِ الْعَدَالَةُ لِأَمْرٍ بَاطِنٍ وَأَصْلُهُ الْخَوْفُ، وَلَا

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التسليم بقبول رواية حديث العهد بالإسلام».

والمراد بطراوة الإسلام جِدَّتُهُ وحَدَاثَتُهُ.

والضميران في «إسلامه»، وفي «عهده» يعودان إلى «حديث العهد بالإسلام».

قوله: (وشتان بين من هو في طراوة البداية وبين من نشأ عليه بطول الألفة): «شتان» من «الشَّتَات» وهو «التَّفَرُّق».

والمراد: «فَرْقٌ كبير بين مَنْ هو في طراوة البداية، وبين من نشأ عليه بطول الألفة».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الإسلام».

والمعنى المقصود هنا: أن الفارق ظاهر بين من نشأ على الإسلام بطول الألفة له، وتمكنه من قلبه، وبين من أسلم حديثاً، فإنّ من طالت صحبته للإسلام صفا قلبه، وزكت نفسه، وتهذبت جوارحه فلا يقترف الكذب، بل يبتعد عنه وينفر منه لما علمه من النصوص القاطعة في تحريمه والوعيد الشديد في حق من ارتكبه.

وهذا بخلاف من أسلم حديثاً فقد يُسْلم على ما اعتاده من طبع الكذب، لأن نفسه لم تُصْقَلْ بمثل ما صُقلت به نفس من طال مكثه في الإسلام وتقادم عهده به.

ولو سُلِّم القول بقبول رواية حديث العهد بالإسلام، فإنما يُسَلَّمُ لاعتبار طراوة الإسلام لديه، فتلك الطراوة تدفعه إلى الحرص على إثبات حُسن إسلامه والتزامه بآدابه من غير إخلال بها، فيكون والحالة هذه أشد تحرياً للصدق وتحرُّزاً من الكذب، ونظراً لهذا الاعتبار تُقبل روايته.

قوله: (فإن قيل: إذا كانت العدالة لأمر باطن وأصله الخوف ولا

يُشَاهَدُ، بَلْ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ بِمَا يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ، فَأَصْلُ ذَلِكَ الْخَوْفِ الْإِيْمَانُ، فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الْخَوْفِ دَلَالَةً ظَاهِرَةً فَلْنَكْتَفِ بِهِ.

قُلْنَا: الْمُشَاهَدَةُ وَالتَّجْرِبَةُ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ فُسَّاقَ الْمُسْلِمِيْنَ أَكْثَرُ مِنْ عُدُولِهِمْ، فَلَا نُشَكِّكُ أَنْفُسَنَا فِيْمَا عَرَفْنَاهُ يَقِيْناً، ....

يشاهد، بل يستدل عليه بما يغلب على الظن، فأصل ذلك الخوف الإيمان فإنه يدل على الخوف دلالة ظاهرة فلنكتف به): هذا اعتراض موجَّه من القائلين بقبول رواية مجهول الحال للقائلين بعدم قبولها.

والضمير في «وأصله» يعود إلى «الأمر الباطن».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الخوف».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «الإيمان».

والضمير في «به» يعود إلى «الإيمان» أيضاً.

والمعنى المراد هنا: أن معتمد العدالة الخوف من الله عزَّ وجلَّ، وأصل الخوف من الله تبارك وتعالى هو الإيمان، والخوف أمر باطن يُسْتَدَلُّ عليه بالإيمان الظاهر، فلماذا لا نكتفي بالإيمان الذي هو الأصل الأساس للعدالة؟.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن ذلك الاعتراض.

قوله: (المشاهدة): المراد بها الرؤية العينية.

قوله: (والتجربة): معطوفة بالواو على «المشاهدة»، والمراد بالتجربة هنا: معرفة أحوال الناس من خلال مخالطتهم ومعاملتهم.

قوله: (دلت): أي كل واحدة من المشاهدة، والتجربة.

قوله: (على أن فساق المسلمين أكثر من عدولهم): الضمير في «عدولهم» يعود إلى «المسلمين».

قوله: (فلا نشكك أنفسنا فيما عرفناه يقيناً): «ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عرفناه» هو عائد جملة الصلة.

ثُمَّ هَلَّا اكْتُفِيَ بِهِ فِي شَهَادَةِ الْعُقُوبَاتِ، وَشَاهِدِ الْأَصْلِ، وَحَالِ الْمُفْتِي، وَسَائِرِ مَا سَلَّمُوهُ؟.

وَأَمَّا قَوْلُ الْعَاقِدِ فَهُوَ مَقْبُولٌ رُخْصَةً مَعَ ظُهُورِ فِسْقِهِ، لِمَسِيْسِ الْحَاجَةِ إِلَى الْمُعَامَلَاتِ، وَأَمَّا الْخَبَرُ عَنْ نَجَاسَةِ الْمَاءِ وَقِلَّتِهِ فَلَا نُسَلِّمُهُ.

وإنما كانت المعرفة هنا يقينية لأنها مستندة إلى محسوس من المشاهدة البصرية، والتجربة العملية.

قوله: (ثم هلا اكتفي به في شهادة العقوبات وشاهد الأصل وحال المفتي وسائر ما سلموه؟): الضمير في «به» يعود إلى «الإيمان».

و«ما» في قوله: «ما سلموه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير «الهاء» في «سلموه» هو عائد جملة الصلة.

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: أن كل مسلم يدعي بأنه مؤمن، والواقع دل على أن أكثر من يدعي الإيمان فاسق، وهذا ثبت بيقين من خلال المشاهدة والتجربة، فكيف نرفع هذا اليقين بالشك؟.

الوجه الثاني: أنهم مُسَلِّمون بأن العقوبات لا تثبت بشهادة مجهول الحال اكتفاءً بظاهر إيمانه، وكذلك هم مسلمون بأن الفرع لا تقبل شهادته إلا إذا عيَّن شاهد الأصل دون اكتفاءٍ بظاهر إيمانه، كما أنهم مسلِّمون بأن المستفتي لا يجوز له تقليد المفتي إذا جهل بلوغه درجة الاجتهاد أو جهل عدالته، ولم يكتفوا فيه بظاهر الإيمان.

وإذا كانوا لم يكتفوا بظاهر الإيمان في شهادة العقوبات، ولا في شاهد الأصل، ولا في حال المفتي، فلماذا يجيزون الاكتفاء بظاهر الإيمان في حال الراوي؟.

قوله: (وأما قول العاقد فهو مقبول رخصة مع ظهور فسقه لمسيس الحاجة إلى المعاملات، وأما الخبر عن نجاسة الماء وقلته فلا نسلمه): ما

....

ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن الدليل الرابع الذي استدل به القائلون بقبول رواية مجهول الحال.

والضمير في «فسقه» يعود إلى «العاقد»، والمراد به البائع.

والضمير في «قلته» يعود إلى «الماء».

والمراد بقلة الماء هنا: إخبار الفاسق بأن هذا الماء أقل من قُلَّتَيْن.

والضمير «الهاء» في قوله: «فلا نسلمه» يعود إلى «الخبر».

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: أن إخبار العاقد بأن هذه الجارية ـ التي يريد بيعها ـ ملكه، وأنها غير ذات زوج، وأن هذه السلعة تخصه دون غيره، إخبار مقبول منه ومُصَدَّقٌ فيه، وإنْ ظهر فسقه وانتفت عدالته، لأن الضرورة تدعو إلى ذلك، نظراً للحاجة الماسة إلى المعاملات، إذ لو لم يُقْبَلْ قول البائع إلا بعد التأكد من صدقه، والتحري في عدالته لوقع الناس في الحرج والعنت.

الوجه الثاني: أن إخبار المسلم عن نجاسة الماء، أو أنه قليل يحمل الخبث، أو إخباره عن نفسه بأنه متوضئ ليؤتم به فغير مُسَلَّمٍ قَبُولُهُ إلا إذا ثبتت عدالته، إذ إن الضرورة غير ملجئة في ذلك كما هي ملجئة في المعاملات.

(فصل)

وَلَا يُشْتَرَطُ فِي الرِّوَايَةِ الذُّكُورِيَّةُ، فَإِنَّ الصَّحَابَةَ قَبِلُوا قَوْلَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا وَغَيْرِهَا مِنَ النِّسَاءِ. وَلَا الْبَصَرُ، فَإِنَّ الصَّحَابَةَ كَانُوا يَرْوُونَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا اعْتِمَاداً عَلَى صَوْتِهَا، وَهُمْ كَالضَّرِيْرِ فِي حَقِّهَا. ....

بعد أن فرغ المؤلف رحمه الله تعالى من ذِكْر الشروط المعتبرة في الرواية، فقد شرع في ذكر الشروط غير المعتبرة فيها من وجهة نظره.

قوله: (ولا يشترط في الرواية الذكورية): أي لا يشترط في الراوي أن يكون ذكراً، بل يستوي في ذلك الذكر والأنثى.

قوله: (فإن الصحابة قبلوا قول عائشة رضي الله عنها وغيرها من النساء): الضميران في «عنها»، وفي «غيرها» يعودان إلى «عائشة رضي الله تعالى عنها».

وهذا هو الدليل على عدم اشتراط الذكورية في الرواية.

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد قبلوا رواية أم المؤمنين عائشة، ورواية غيرها من أزواج النبي عليه الصلاة والسلام، ورواية سائر النساء الصحابيات رضي الله تعالى عنهن أجمعين.

ولو كانت الذكورية شرطاً في قبول الرواية لما قبل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم رواية النساء.

قوله: (ولا البصر): أي لا يشترط في الراوي أن يكون مبصراً، بل يستوي في ذلك البصير والأعمى.

قوله: (فإن الصحابة كانوا يروون عن عائشة رضي الله عنها اعتماداً على صوتها وهم كالضرير في حقها): الضمائر في «عنها»، وفي «صوتها»، وفي «حقها» كلها تعود إلى «أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها».

وَلَا يُشْتَرَطُ كَوْنُ الرَّاوِي فَقِيْهاً، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (رُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ غَيْرُ فَقِيْهٍ، وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ)، وَكَانَتِ الصَّحَابَةُ تَقْبَلُ خَبَرَ الْأَعْرَابِيِّ الَّذِي لَا يَرْوِي إِلَّا حَدِيْثاً وَاحِداً.

والضمير المنفصل في قوله: «وهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

وهذا هو الدليل على عدم اشتراط الإبصار في الرواية.

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا يروون الأخبار عن أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها اعتماداً على سماع صوتها، لا على رؤية صورتها، فكانوا بذلك بمنزلة الضرير في حقها بجامع عدم رؤية الراوي في كُلٍّ.

قوله: (ولا يشترط كون الراوي فقيهاً): أي يستوي في رواية الأخبار الفقيه وغيره، لأنه ناقل للرواية، وليس مستنبطاً منها حتى يُشْتَرَط فيه فقه الاستنباط.

قوله: (لقوله عليه السلام: «رب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»): الضمير في «لقوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

وهذا هو الدليل الأول على عدم اشتراط الفقه في الرواية، وقد سبق تخريجه[1].

ومفاد هذا الدليل: أن النبي عليه الصلاة والسلام أخبر بأن الراوي للخبر قد لا يكون فقيهاً، ولم يمنع ذلك من قبول روايته.

ولو كان الفقه شرطاً في الرواية لمنع النبي ﷺ من قبول رواية من لم يكن فقيهاً.

قوله: (وكانت الصحابة تقبل خبر الأعرابي الذي لا يروي إلا حديثاً واحداً): وهذا هو الدليل الثاني على عدم اشتراط الفقه في الرواية.

---

(١) انظر: ص(١٧٤).

وَلَا يَقْدَحُ فِي الرِّوَايَةِ الْعَدَاوَةُ وَالْقَرَابَةُ، لِأَنَّ حُكْمَهَا عَامٌّ لَا يَخْتَصُّ بِشَخْصٍ فَيُؤَثِّرُ فِيْهِ ذَلِكَ. ....

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا يقبلون روايات الأعراب وإن كان الواحد منهم لم يرو إلا حديثاً واحداً.

والأعراب يندر الفقه فيهم، حتى فيمن روى أكثر من حديث، فكيف بمن لم يرو إلا حديثاً واحداً.

ولو كان الفقه شرطاً في الرواية لما قبل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أخبار الأعراب.

قوله: (ولا يقدح في الرواية العداوة والقرابة): الفعل «يقدح» مشتق من «الْقَدْح»، وهو في اللغة: «الْعَيْبُ»، يقال: «قَدَحَ في عِرْض أخيه، يَقْدَحُ قَدْحاً»، إذا عَابَهُ[(١)].

والمعنى المراد هنا: أنه لا يشترط في الراوي ألَّا يكون عدواً، وألا يكون قريباً لمن روى خبراً في حقه، وذلك مثل أن تثبت السرقة على شخصٍ، فيروي عدو لذلك الشخص: (مَنْ سرق فاقطعوه).

أو يثبت لشخصٍ حَقٌّ بشاهد واحد فقط، ويتعذر الشاهد الآخر، فيروي أبو ذلك الشخص أو ابنه أن النبي ﷺ: (قضى بشاهد ويمين)[(٢)].

فلا تقدح عداوة الأول، ولا قرابة الثاني في هاتين الروايتين، ولا يؤثر ذلك في قبولهما[(٣)].

قوله: (لأن حكمها عام لا يختص بشخص فيؤثر فيه ذلك): الضمير في «حكمها» يعود إلى «الرواية».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الشخص».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى « العداوة والقرابة».

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/ ٥٥٥.

(٢) سبق تخريجه في ص(٨٣).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ١٥٩.

وَلَا يُشْتَرَطُ مَعْرِفَةُ نَسَبِ الرَّاوِي، فإِنَّ حَدِيْثَهُ يُقْبَلُ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُ نَسَبٌ.

وَلَوْ ذكَرَ اسْمَ شَخْصٍ مُتَرَدِّدٍ بَيْنَ مَجْرُوحٍ وَمُعَدَّلٍ فَلَا يُقْبَلُ حَدِيْثُهُ الْمُتَرَدِّدُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

وهذا هو الدليل على عدم قدح العداوة والقرابة في الرواية.

ومفاد هذا الدليل: أن الشأن في الرواية أنها منقولة لعموم الأمة لا لخواص أفرادها، ولذلك فإن الحكم الذي تضمنته له صبغة العموم لا الخصوص، وإذا كان الشأن في الرواية كذلك فإنها لا تختص بشخص معيَّن، وإذا لم تكن مختصة بشخص معين، فلا يضر حينئذٍ أن يكون الراوي صديقاً أو عدواً لمن روى خبراً له أو عليه.

قوله: (ولا يشترط معرفة نسب الراوي): أي ليس من شرط قبول الرواية أن يكون الراوي معلوم النسب، بل يستوي في ذلك من عُلم نسبه، ومن جُهل نسبه.

قوله: (فإن حديثه يقبل، ولو لم يكن له نسب): الضميران في «حديثه»، وفي «له» يعودان إلى «الراوي».

والمعنى المراد هنا: أن عدم معرفة نسب الراوي لا تأثير له في رَدِّ روايته، بل تكون روايته محل القبول إذا كان عدلاً في ذاته.

ومما يؤيد ذلك: أن الراوي إذا لم يكن له نسب أصلاً قُبلت روايته، فكونها تُقْبَلُ ممن له نسب مجهول من باب أولى وأحرى.

قوله: (ولو ذكر اسم شخص متردد بين مجروح ومعدل فلا يقبل حديثه المتردد): أي: «لو ذكر الراوي اسم شخص».

و«المجروح» اسم مفعول، وهو المتَّهَمُ بما يخل بعدالته.

و«المعدَّل» هو الموصوف بصفات تدل على ثبوت عدالته وتحقُّقها.

....

والضمير في «حديثه» يعود إلى «الراوي الذي ذكر اسم شخص متردد بين الجرح والتعديل».

والمعنى المراد هنا: أن الراوي إذا كان مدلِّساً، بأن يذكر خبراً عن شخص يتردد اسمه بين التعديل والتجريح، ولا يُدْرَى: هل رواه عن المعدَّل، أو عن المجرَّح؟، ففي هذه الحالة يُرَدُّ خبره ولا يُقْبَلُ، لاحتمال أن يكون مروياً عن المجروح.

ومثال ذلك: أن يقول الراوي: «حدثني الْأَعْرَجُ عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال كذا».

و«الأعرج» هنا اسم متردد بين معدَّل ومجرَّح، فالمعدل هو عبد الرحمٰن بن هرمز الأعرج، فهو ثقة من رجال الصحيح.

والمجرح هو حُميد بن عبد الله الأعرج، وهو متهم بأنه ضعيف.

وإنما يفعل المدلِّسون ذلك لترويج روايتهم، حيث يظن السامع أن المراد بهذا الاسم هو صاحب التعديل، لا صاحب التجريح(١).

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ٦٠ ـ ١٦١.

فصل
(في التزكية والجرح)

اعْلَمْ أَنَّهُ يُسْمَعُ الْجَرْحُ وَالتَّعْدِيْلُ مِنْ وَاحِدٍ فِي الرِّوَايَةِ،

قوله: (اعلم): أي اعلم أيها القارئ لهذا الفصل.

قوله: (أنه يسمع الجرح والتعديل من واحد في الرواية): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، والتقدير: «الشأن أن الجرح والتعديل يسمعان من واحد في الرواية».

و«الْجَرْحُ» بفتح الجيم هو «الْقَطْعُ في الجسم بحديدة ونحوها».

و«الْجُرْحُ» بضم الجيم هو أَثَرُ ذلك الْجَرْح، وهو الموضع المقطوع من الجسم[١].

ثم استعمله المحدِّثون فيما يقابل التعديل بجامع التأثير في كلٍّ، فكما أنَّ الْجَرْحَ الحسِّي بالآلة الحادة يؤثر في الجسم، فكذلك الجرح بالقول المنافي للعدالة يؤثر في العِرْض والدِّين.

وعليه فالمراد بالجرح هنا: هو أن يُنْسَبَ إلى الراوي ما يُرَدُّ قوله لأجله من فِعْل خطيئة، أو ارتكاب دنيئة.

والمراد بالتعديل هنا: هو أن ينسب إلى الراوي ما يُقْبَلُ قوله لأجله من الخير، والعفة، والصيانة، والمروءة، والتديُّن بفعل الواجبات وترك المحرمات[٢].

وقوله: «من واحد في الرواية»، أي: أن كلًّا من الجرح والتعديل يُقبل من الواحد، كما يقبل الخبر منه، بجامع أن كلًّا من الجرح والتعديل والرواية إخبار عن شيء، فالرواية إخبار عن سماع، والجرح والتعديل إخبار عن واقع حال.

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/ ٤٢٢، شرح مختصر الروضة ٢/ ١٦٢.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ١٦٣، شرح الكوكب المنير ٢/ ٤٤٠.

لِأَنَّ الْعَدَالَةَ الَّتِي تَثْبُتُ بِهَا الرِّوَايَةُ لَا تَزِيْدُ عَلَى نَفْسِ الرِّوَايَةِ، بِخِلَافِ الشَّهَادَةِ، وَكَذلِكَ تُقْبَلُ تَزْكِيَةُ الْعَبْدِ وَالْمَرْأَةِ، كَمَا تُقْبَلُ رِوَايَتُهُمَا.

قوله: **(لأن العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية)**: جملة تعليلية لكون الجرح والتعديل يسمعان من واحد في الرواية.

والضمير في «بها» يعود إلى «العدالة».

والمعنى المراد هنا: قياس الجرح والتعديل على الرواية، فكما أن الرواية تثبت بخبر الواحد، فكذلك الجرح والتعديل يثبتان بخبر الواحد.

قوله: **(بخلاف الشهادة)**: أي أن كلّاً من الجرح والتعديل يخالف الشهادة.

ووجه المخالفة في ذلك: أن الوصف بالجرح أو التعديل يثبت بقول واحد، وأما الشهادة فإنها لا تقبل إلا من اثنين فيما عدا شهادة الزنا، لأنها لا تثبت إلا بأربعة شهود.

والمعنى المراد هنا: أن الرواية تثبت بواحد عدل، فكذلك الجرح والتعديل فيها يثبتان بواحد عدل، ولا يُشترط في الجرح والتعديل الزيادة على ما تثبت به الرواية ذاتها، بل يُكْتَفَى فيهما بما يكتفى في الرواية وهو الواحد من غير اشتراط التعدد، خلافاً للشهادة التي لا يكتفى فيها بالشاهد الواحد، بل لا بد من الزيادة على ذلك.

قوله: **(وكذلك تقبل تزكية العبد والمرأة)**: الكاف حرف تشبيه بمعنى «مثل».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «قبول الجرح والتعديل من واحد».

والمعنى المراد هنا: كما يُقبل الجرح والتعديل من الواحد، فكذلك تقبل التزكية من العبد الواحد، ومن المرأة الواحدة.

قوله: **(كما تقبل روايتهما)**: الكاف حرف تشبيه، بمعنى «مثل».

وضمير التثنية في «روايتهما» يعود إلى «العبد والمرأة».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل قياسي، حاصله: كما

وَاخْتَلَفَتِ الرِّوَايَةُ فِي قَبُولِ الْجَرْحِ إِذَا لَمْ يَتَبَيَّنْ سَبَبُهُ، فَرُوِيَ أَنَّهُ يُقْبَلُ، ....

أن العبد والمرأة تقبل روايتهما، فكذلك تقبل تزكيتهما، إذ كلاهما إخبار منهما.

وكما تقبل التزكية من العبد والمرأة، فكذلك يقبل الجرح منهما، إذ الباب في ذلك متحد، وهو الإخبار عن وصف الراوي بما عليه واقع حاله صلاحاً، أو فساداً، مما يوجب قبول روايته أو رفضها.

وكما أنه لا يشترط في الرواية الذكورية، ولا الحرية كما سبق، فكذلك هنا في الجرح والتعديل لا يُشترط في الجارح والمعدل أن يكونا ذكرين حرين، إذ لا تأثير للذكورية والحرية في شيء منهما، وبناءً على ذلك صحت تزكية العبد والمرأة، كما صح جرحهما كالذكر والحر من غير فرق.

قوله: (**واختلفت الرواية في قبول الجرح إذا لم يتبينْ سببه**): أي اختلفت الرواية عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى في قبول الجرح إذا أطلقه الجارح من غير بيان السبب.

والجرح المطلق عن بيان السبب هو ما يُعْرَفُ بالجرح غير المفُسَّر.

والضمير في «سببه» يعود إلى «الجرح».

قوله: (**فروي أنه يقبل**): الضمير في «أنه» يعود إلى «الجرح غير المبيَّن».

وهذه هي الرواية الأولى عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى، ومفادها: قبول الجرح غير المبيَّن.

وهذه الرواية نقلها عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى «المروذي»، كما صرح بذلك القاضي أبو يعلى حين قال: (ونقل عنه المروذي ما يدل على أنه يقبل، فقال: «قُرِئَ على أبي عبد الله رحمهُ الله حديث عائشة كانت تلبي: «لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك»، فقال أبو عبد الله: كان فيه: «والملك لا شريك لك» فتركتُه، لأن

لِأَنَّ أَسْبَابَ الْجَرْحِ مَعْلُومَةٌ، فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ لَا يَجْرَحُ إِلَّا بِمَا يَعْلَمُهُ. وَرُوِيَ أَنَّهُ لَا يُقْبَلُ، ....

الناس خالفونا)[1].

فهذه الرواية تدل على أن الإمام أحمد رحمه الله تعالى ترك رواية تلك العبارة، وهي: «والملك لا شريك لك» من أجل تَرْك الناس لها، ولم يبيِّن سبب تركهم لروايتها.

قوله: (لأن أسباب الجرح معلومة فالظاهر أنه لا يجرح إلا بما يعلمه): جملة تعليلية لقبول الجرح من غير بيان.

والضمير في «أنه» يعود إلى «الجارح».

و«ما» في قوله: «بما يعلمه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في قوله: «يعلمه» هو عائد جملة الصلة.

والمعنى المراد هنا: أن الجارح عَدْلٌ، والعدل لا يجرح إلا بما يعلم أنه قادح في العدالة، كارتكاب ما يوجب التفسيق من أقوال، أو أفعال.

قوله: (وروي أنه لا يقبل): الضمير في «أنه» يعود إلى «الجرح غير المبيَّن».

وهذه هي الرواية الثانية عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى، ومفاد هذه الرواية: عدم قبول الجرح غير المبين.

وهذه الرواية نقلها عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى المروذي ومُهَنَّا، كما صرح بذلك القاضي أبو يعلى حين قال: (وليس قول أصحاب الحديث: «فلان ضعيف، وفلان ليس بشي» مما يوجب جرحه ورد خبره، وهذا ظاهر كلام أحمد رحمهُ الله في رواية المروذي، لأنه قال له عن يحيى بن معين: سألته عن الصائم يحتجم؟ فقال: «لا شيء عليه، ليس يثبت فيها خبر»، فقال أبو عبد الله: «هذا كلام مجازفة»، فلم يقبل مجرد

---

(١) العدة ٣/ ٩٣٣.

لِاخْتِلَافِ النَّاسِ فِيمَا يَحْصُلُ بِهِ الْجَرْحُ مِنْ فِسْقِ الاعْتِقَادِ، وَالتَّدْلِيسِ، وَغَيْرِهِ، فَيَجِبُ بَيَانُهُ لِيُعْلَمَ.

الجرح من يحيى. وكذلك نقل مهنا عنه قلتُ لأحمد: حديث خديجة: «كان أبوها ما يرغب أن يزوجه»، فقال أحمد رحمهُ الله: «الحديث معروف سمعتُه من غير واحد»، قلت: إن الناس ينكرون هذا؟ قال: «ليس هو منكر»، فلم يقبل مجرد إنكارهم)[(١)].

قوله: (لاختلاف الناس فيما يحصل به الجرح من فسق الاعتقاد، والتدليس، وغيره، فيجب بيانه ليعلم): جملة تعليلية لعدم قبول الجرح من غير بيان وتفسير.

و«ما» في قوله: «فيما يحصل به» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد بفسق الاعتقاد: هو المعتقد الذي يوجب الفسق لصاحبه.

و«التدليس» في اللغة بمعنى «الخداع، وكتمان العيب»[(٢)].

والتدليس الإسنادي في الاصطلاح هو: أن يروي المحدِّث عمن لقيه ما لم يسمعه منه بصيغةٍ ليست صريحة في الاتصال، كرواية مَنْ لقي الزهري حديثاً عنه لم يسمعه منه بصيغة «عن»، و«قال» ليوهم أنه سمعه منه[(٣)].

والضمير في «غيره» يعود إلى «ما ذُكر من فسق الاعتقاد، والتدليس».

والضمير في «بيانه» يعود إلى «الجرح».

والمعنى المراد هنا: أن العلماء متفاوتون فيما يكون جرحاً وفيما لا يكون، فقد يظن المجرِّح ما ليس بجارح جارحاً، ومن ذلك أن شعبة رحمه الله تعالى سئل ذات يوم فقيل له: لِمَ تركتَ حديث فلان؟ فقال: «رأيتُه يركض على برذون، فتركت حديثه»)[(٤)].

---

(١) العدة ٣/ ٩٣١ ـ ٩٣٢.
(٢) انظر: لسان العرب ٦/ ٨٦.
(٣) انظر: الإحكام وتعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي ٢/ ٩٠.
(٤) انظر: مذكرة الشيخ الشنقيطي ص١٤٦.

وَقِيْلَ: هَذَا يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمُزَكِّي، فَمَنْ حَصَلَتِ الثِّقَةُ بِبَصِيْرَتِهِ وَضَبْطِهِ يُكْتَفَى بِإِطْلَاقِهِ، ....

وإذا كان العلماء متفاوتين فيما يكون جرحاً وفيما لا يكون، فلا بد من بيان سبب الجرح، حتى يُعلم بذلك: هل هو جرح معتبر، أو ليس معتبراً.

قوله: (وقيل): أي قال آخرون قولاً وسطاً بين ما اقتضته الرواية الأولى عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى، وهو قبول قول الجارح مطلقاً، وبين ما اقتضته الرواية الثانية عنه، وهو عدم قبوله إلا مبيَّناً.

قوله: (هذا يختلف باختلاف المزكي): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول في الجرح والتعديل».

والمراد باختلاف المزكي: اختلاف حاله من جهة ضبطه، ونفاذ بصيرته، وحُسن حُكْمه على الأمور، ووَضْعه الأشياء في مواضعها الصحيحة.

قوله: (فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى بإطلاقه): الضمائر في «بصيرته»، وفي «ضبطه»، وفي «بإطلاقه» تعود كلها إلى «مَنْ» الموصولية المعبَّر بها عن العالم المجرِّح والمعدِّل.

و«البصيرة» في اللغة تطلق على عدد من المعاني، ومما يناسب المقام منها هو «الْعِلْمُ، والْفِطْنَةُ، والتَّأَمُّلُ»[(١)].

و«الضبط» سبق تعريفه في اللغة بأنه: «الْحِفْظُ بِالْحَزْمِ»[(٢)].

والمراد بالإطلاق في قوله: «يكتفى بإطلاقه» هو إطلاق الجرح من غير تقييده ببيان السبب.

والمعنى المراد هنا: أنّ مَنْ لم تلتبس عليه الأمور فيظن ما ليس بقادح قادحاً، بل هو على بصيرة نافذة، وضبط تام لما يصلح أن يكون

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/ ٦٥. (٢) انظر: لسان العرب ٧/ ٣٤٠.

وَمَنْ عُرِفَتْ عَدَالَتُهُ دُونَ بَصِيْرَتِهِ فَنَسْتَفْصِلُهُ.

أَمَّا إِذَا تَعَارَضَ الْجَرْحُ وَالتَّعْدِيْلُ قَدَّمْنَا الْجَرْحَ، فَإِنَّهُ اطِّلَاعٌ عَلَى زِيَادَةٍ خَفِيَتْ عَلَى الْمُعَدِّلِ.

قادحاً، ولما لا يصلح أن يكون كذلك، فهذا يُقْبَلُ تجريحه وتعديله إذا أطلقهما من غير مطالبته ببيان سبب التعديل والتجريح، اكتفاءً بما يتصف به من بصيرة وضبط.

قوله: (ومن عُرفت عدالته دون بصيرته فنستفصله): الضمائر في «عدالته» وفي «بصيرته»، وفي «فنستفصله» تعود كلها إلى «مَنْ» الموصولية المعبَّر بها عن «العالم المجرِّح والمعدِّل».

والمراد بالاستفصال هنا «طَلَبُ الْفَصْل» بسؤاله عن سبب الجرح أو التعديل، حتى يكون الأمر واضحاً لا لَبْسَ فيه ولا غموض، لأن «التفصيل» في اللغة هو: «التَّبْيِينُ»[1].

والمعنى المراد هنا: أن العالم إذا كان مشهوراً بالعدالة، ولكنه ليس لديه بصيرة تامة بما يصلح أن يكون جرحاً مما لا يصلح لذلك، فهذا لا يُكْتَفَى بإطلاقه للجرح والتعديل، بل لا بد من مطالبته ببيان سبب جرحه وتعديله، حتى يكون ذلك محلاً للنظر في قبوله أو رفضه.

قوله: (أما إذا تعارض الجرح والتعديل قدمنا الجرح): أي إذا استوى الجرح والتعديل، كأن يكون أحد الرواة عدَّلَهُ واحد وجَرَحَهُ واحد، فحينئذٍ يُقَدَّمُ الجرح على التعديل.

قوله: (فإنه اطلاع على زيادة خفيت على المعدل): جملة تعليلية لتقديم الجرح على التعديل.

والضمير في «فإنه» يعود إلى «الجرح».

والمعنى المراد هنا: أن الجارح قد اطلع على ما لم يطلع عليه

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/ ٥٢٢.

فَإِنْ زَادَ عَدَدُ الْمُعَدِّلِ عَلَى الْجَارِحِ فَقَدْ قِيلَ: يُقَدَّمُ التَّعْدِيلُ، وَهُوَ ضَعِيفٌ، فَإِنَّ سَبَبَ التَّقْدِيمِ زِيَادَةُ الْعِلْمِ، فَلَا يَنْتَفِي ذَلِكَ بِكَثْرَةِ الْعَدَدِ.

المعدل، فَقُدِّمَ قول الجارح، لأن معه زيادة علم، ومن عَلِمَ حجة على من لم يعلم.

قوله: (فإن زاد عدد المعدل على الجارح فقد قيل: يقدم التعديل): أي إذا اختلف العلماء في تعديل شخص وتجريحه، وكان عدد المعدلين أكثر من عدد الجارحين، فقد ذهب بعض الأصوليين إلى تقديم التعديل على التجريح، اعتباراً بالكثرة لأنها سبب من أسباب الترجيح.

قوله: (وهو ضعيف): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بتقديم التعديل على التجريح بسبب كثرة المعدلين على الجارحين».

و«ضعيف» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «وهو قول ضعيف».

والمراد بكونه ضعيفاً: أنه لا تقوم به حجة فلا يُعَوَّل عليه.

قوله: (فإن سبب التقديم زيادة العلم فلا ينتفي ذلك بكثرة العدد): جملة تعليلية لضعف القول بتقديم التعديل على التجريح إذا كان عدد المعدلين أكثر.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «زيادة العلم التي كانت سبباً في تقديم قول الجارحين على قول المعدلين».

والمعنى المراد هنا: أن تقديم قول الجارحين على قول المعدلين ليس سببه النظر إلى العدد قلةً أو كثرةً، وإنما سببه زيادة العلم، وزيادة العلم لا تقاومها كثرة العدد، إذ العبرة بالعلم لا بالكثرة.

فصل
(في التعديل)

وَذَلِكَ إِمَّا بِقَوْلٍ، وَإِمَّا بِالرِّوَايَةِ عَنْهُ، أَوْ بِالْعَمَلِ بِخَبَرِهِ، أَوْ بِالْحُكْمِ بِهِ، وَأَعْلَاهَا ....

قوله: (في التعديل): «التَّعْدِيْلُ» في اللغة هو: التزكية، والتقويم، والقول عن الأشخاص بأنهم عدول[1].

والتعديل في الاصطلاح: هو ما سبق ذِكْرُهُ من وَصْف الراوي بما يدل على تحليه بالتقوى والمروءة وجميل الخصال، وتخليه عما لا يليق به من الأقوال والأفعال.

قوله: (وذلك): اسم الإشارة هنا يعود إلى « التعديل».

قوله: (إما بقول، وإما بالرواية عنه، أو بالعمل بخبره، أو بالحكم به): الضمائر في «عنه»، وفي «بخبره»، وفي «به» تعود إلى «الشخص المعدَّل».

والمراد بقوله: «بالحكم به»: أي الحكم بشهادته.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مراتب «التعديل»، وهي أربع مراتب:

المرتبة الأولى: تعديله بالقول.

المرتبة الثانية: تعديله بالرواية عنه، إذ لو لم يكن عدلاً عنده لما روى عنه.

المرتبة الثالثة: تعديله بالعمل بخبره، إذ لو لم تتحقق عدالته عنده لما قبل خبره وعمل به.

المرتبة الرابعة: تعديله بالحكم بشهادته.

قوله: (وأعلاها): الضمير يعود إلى «المراتب الأربعة من مراتب التعديل».

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/ ٤٣١ ـ ٤٣٢.

صَرِيْحُ الْقَوْلِ، وَتَمَامُهُ أَنْ يَقُولَ: «هُوَ عَدْلٌ رَضِيٌّ»، وَيُبَيِّنُ السَّبَبَ.

الثَّانِي: أَنْ يَرْوِيَ عَنْهُ، وَهَلْ ذَلِكَ تَعْدِيْلٌ له؟ ....

قوله: (صريح القول): أي أن يصرح المعدِّل بتعديل الراوي عن طريق القول بما يدل دلالة واضحة على أنه لا مجال للقدح فيه.

قوله: (وتمامه): الضمير فيه يعود إلى «صريح القول».

قوله: (أن يقول: هو عدل رضي): أي تمام صريح القول أن يقول المعدِّل في حق من يريد تعديله: «هو عَدْلٌ رَضِيٌّ»، بمعنى: هو عَدْلٌ لخلوه عن جميع القوادح، وهو رضي، أي: مرضي عنه من جهة أقواله وأفعاله.

والراوي لا يكون عَدْلاً رضياً إلا إذا كان على تقوى، وورع، وصلاح، وحُسن عبادة، وكان بعيداً عما يُذهب الوقار ويخدش المروءة.

قوله: (ويبين السبب): أي لا بد من أن يذكر المعدِّل سبب تعديله للشخص الذي عدَّله بقوله: «هو عدل رضي»، وذلك كأن يقول: هو صادق في قوله، لم يُجَرَّبْ عليه كذباً، محافظ على فرائض دينه، بعيد عن مقارفة المعاصي، متثبت في روايته، ضابط لمسموعاته، لا يروي إلا عن العدول الثقات.

ولا يكتفي فقط بإطلاق القول بأنه عدل رضي، من غير بيان السبب، بل لا بد من ذكر سبب ذلك، حتى يكون السامع على ثقة تامة بأن تعديله وقع في مكانه المناسب.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثاني»، أي: مما يحصل به التعديل.

قوله: (أن يروي عنه): الضمير في «عنه» يعود إلى «الشخص المعدَّل».

والمعنى: أن يخبر بمروياته، وينقلها للناس ثقةً بها واطمئناناً إليها.

قوله: (وهل ذلك تعديل له؟): اسم الإشارة يعود إلى «الرواية عن الشخص المعدَّل».

عَلَى رِوَايَتَيْنِ، وَالصَّحِيْحُ: أَنَّهُ إِنْ عُرِفَ مِنْ عَادَتِهِ، أَوْ صَرِيْحِ قَوْلِهِ أَنَّهُ لَا يَسْتَجِيْزُ الرِّوَايَةَ إِلَّا عَنِ الْعَدْلِ كَانَتِ الرِّوَايَةُ تَعْدِيْلاً لَهُ، وَإِلَّا فَلَا،

والضمير في «له» يعود إلى «المروي عنه».

قوله: (على روايتين): أي عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى.

وقد نقل تلك الروايتين أبو الخطاب حين قال: (رواية العدل عن رجل هل هي تعديل له؟ فيه روايتان، إحداهما: هي تعديل...، والأخرى: ليس بتعديل)[1].

قوله: (والصحيح): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والقول الصحيح».

والمراد هنا: أن القول الصحيح هو القول الوسط بين هاتين الروايتين، فلا يقال بأن الرواية تعديل للمروي عنه بإطلاق، ولا يقال بأنها ليست تعديلاً له بإطلاق.

قوله: (أنه إن عُرف من عادته أو صريح قوله أنه لا يستجيز الرواية إلا عن العدل كانت الرواية تعديلاً له وإلا فلا): هذا هو القول الوسط الذي اختاره المؤلف رحمه الله تعالى في هذه المسألة.

والضمائر في «أنه»، وفي «عادته»، وفي «قوله» تعود كلها إلى «الراوي الذي سَيُسْتَدَلُّ بروايته على تعديل من روى هو عنه».

والضمير في «له» يعود إلى «المروي عنه».

والمعنى المراد هنا: أن الرواية عن شخص لا تكون تعديلاً للمروي عنه إلا بأحد أمرين:

الأمر الأول: أن يُعلم باطراد العادة عن الراوي المعدِّل أنه لا يجيز الرواية إلا عمن ثبتت عدالته.

(١) التمهيد ٣/ ١٢٩.

إِذْ مِنْ عَادَةِ أَكْثَرِهِمُ الرِّوَايَةُ عَمَّنْ لَوْ كُلِّفُوا الثَّنَاءَ عَلَيْهِ لَسَكَتُوا، ....

الأمر الثاني: أن يُعلم من صريح قوله أنه لا يروي إلا عن العدل، كأن يقول: «أنا لا أروي إلا عمن استفاضت عدالته واشتهرت، ولا أروي عمن ليس بعدل».

فإذا تحقق أحد هذين الأمرين كانت الرواية عن الشخص تعديلاً له، وإن لم يتحقق أحدهما فلا تكون تلك الرواية سبباً للتعديل.

وأصل «إلا» في قوله: «وإلا فلا» أنها مكونة من «إِنْ» الشرطية، و«لا» النافية، والتقدير: «وإنْ كان الراوي لا يُعْرَفُ من عادته، أو صريح قوله أنه لا يستجيز الرواية إلا عن العدل فلا»، أي: فلا تكون الرواية عنه تعديلاً له.

قوله: (إذ من عادة أكثرهم الرواية عمن لو كلفوا الثناء عليه لسكتوا): جملة تعليلية لعدم كون الرواية تعديلاً للمروي عنه إذا لم يُعرف من عادة الراوي، أو من صريح قوله أنه لا يجيز الرواية إلا عن العدل.

والضمير في «أكثرهم» يعود إلى «الرواة».

والضمير في «عليه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية المعبَّر بها عن «المروي عنه».

ومعنى قوله: «لو كُلِّفوا الثناء عليه»، أي: أن الواحد من هؤلاء الرواة لو وُضع أمام المحك، وقيل له: «قد رويت عن فلان، فاذكر لنا من صفات الثناء عليه ما جعلك تقبل روايته؟» لما أفصح عن شيء من ذلك، وهذا يدل على أنه لم يتحقق من عدالته، بل اكتفى بالظاهر من حاله.

والمعنى المراد هنا: أن من عادة أكثر الرواة التساهل في الرواية، فيروون عمن ثبتت عدالته وعمن لم تثبت عدالته، لدرجة أن الواحد منهم لو قيل له: هل تُثني على فلان الذي رويت عنه؟ لأحجم عن الثناء عليه، لجهله بأنه هل يستحق ذلك، أو لا يستحقه؟

فَلَيْسَ فِيْهِ تَصْرِيْحٌ بِالتَّعْدِيْلِ.

فَإِنْ قِيْلَ: لَوْ رَوَى عَنْ فَاسِقٍ كَانَ غَاشّاً فِي الدِّيْنِ. قُلْنَا: لَمْ يُوجِبْ عَلَى غَيْرِهِ الْعَمَلَ بِهِ، ....

قوله: (فليس فيه تصريح بالتعديل): الضمير في «فيه» يعود إلى «مجرد الرواية».

والمعنى: أن مجرد الرواية عن شخص ليس صريحاً في الحكم بعدالته، بل لا بد من أن يقترن بالرواية عنه تصريح من الراوي بأنه لا يروي إلا عن عدل، أو أن العادة المعروفة عنه أنه لا يروي إلا عمن استفاضت عدالته.

قوله: (فإن قيل: لو روى عن فاسق كان غاشاً في الدين): هذا اعتراض موجه من القائلين بأن الرواية عن شخص تعديل له مطلقاً، حيث ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين(١).

ومفاد هذا الاعتراض: أن الراوي يستشعر أمانة الرواية ومسؤولية الإبلاغ، لأنه ينقل للأمة شرعاً يتعبدون به ربهم تبارك وتعالى، وهذا يقتضيه ألا يروي إلا عمن ثبتت عدالته عنده، إذ لو روى عمن علم فسقه لكان غاشاً للأمة في دينها، وهذا بعيد في حق الراوي المسلم.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن ذلك الاعتراض.

قوله: (لم يوجب على غيره العمل به): الضمير في «غيره» يعود إلى «الراوي الذي روى عن الفاسق».

والضمير في «به» يعود إلى «المروي» وهو الخبر.

والمعنى: أن هذا الراوي الذي اعتمد رواية الفاسق لم يُلْزِمْ غيره بالعمل بمقتضى ما رواه عنه، حتى يصدق عليه أنه غاش في الدين.

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ١٦٢، الإحكام ٢/ ٨٠، التمهيد ٣/ ١٢٩، التبصرة ص٣٣٩، إرشاد الفحول ص٥٣، ٦٧.

بَلْ قَالَ: «سَمِعْتُ فُلَاناً قَالَ كَذَا»، وَقَدْ صَدَقَ فِيهِ، ثُمَّ لَعَلَّهُ لَمْ يَعْرِفْهُ بِفِسْقٍ وَلَا عَدَالَةٍ فَرَوَى عَنْهُ، وَوَكَلَ الْبَحْثَ إِلَى مَنْ أَرَادَ الْقَبُولَ.

قوله: (بل قال: «سمعت فلاناً قال كذا» وقد صدق فيه): الواو في قوله: «وقد صدق» حالية، أي: «والحال أنه صادق في قول ذلك».

والضمير في «فيه» يعود إلى «قوله بأنه سمع فلاناً».

والمعنى: أنه مخبر بسماعه من الراوي الموصوف بأنه فاسق، وهو صادق فيما أخبر به، ولم يفتعل كذباً فيه، فأين الغش في الدين هنا؟.

قوله: (ثم لعله لم يعرفه بفسق ولا عدالة فروى عنه): الضمير في «لعله» يعود إلى «الراوي الذي روى عن الفاسق».

والضمير في «يعرفه» يعود إلى «المروي عنه الموصوف بالفسق».

والضمير في «عنه» يعود أيضاً إلى المروي عنه الموصوف بالفسق.

والمعنى: قد يكون الراوي قد عمل برواية الموصوف بالفسق لأنه ممن يرى جواز العمل برواية مجهول الحال، حيث لم يعرفه بفسق ولا عدالة.

قوله: (ووكل البحث إلى من أراد القبول): أي أن الراوي اكتفى بالنقل المجرد عن هذا الشخص من غير النظر في حقيقة حاله، وفوَّض البحث في حال المروي عنه إلى سامع الخبر، إذا أراد أن يكون على ثقة من قبول خبره.

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم لكم دعوى أن الراوي عن فاسقٍ غاشٌّ في الدين، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أنه مخبر عن سماعه من فلان، وهو صادق في هذا الإخبار، وليس بكاذب فيه حتى يكون غاشاً للأمة، ولا سيما أنه اكتفى بالنقل من غير إلزام أحد بالعمل بمقتضاه.

الوجه الثاني: أنه إنما روى عنه لكونه مستور الحال عنده، إذ لم يعرفه بفسق ولا عدالة، وفوَّض أمر البحث في تحقُّق عدالته إلى من أراد أن يطمئن إلى قبول هذا الخبر.

الثَّالِثُ: الْعَمَلُ بِالْخَبَرِ إِنْ أَمْكَنَ حَمْلُهُ عَلَى الْاحْتِيَاطِ، أَوِ الْعَمَلِ بِدَلِيْلٍ آخَرَ وَافَقَ الْخَبَرَ فَلَيْسَ بِتَعْدِيْلٍ، فَإِنْ عَرَفْنَا يَقِيْناً أَنَّهُ عَمِلَ بِالْخَبَرِ فَهُوَ تَعْدِيْلٌ، إِذْ لَوْ عَمِلَ بِخَبَرِ غَيْرِ الْعَدْلِ فَسَقَ، ....

فهو بهذا لم يرو عن فاسق علم فسقه بيقين حتى يصدق عليه بأنه غاش للأمة في دينها.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثالث»، أي: مما يحصل به التعديل.

قوله: (العمل بالخبر إن أمكن حمله على الاحتياط أو العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل): الضمير في «حمله» يعود إلى «العمل بالخبر».

والمعنى المراد هنا: أن الراوي إن عمل بالخبر من باب الاحتياط، حيث لا يوجد خبر آخر يُعتمد عليه، فليس ذلك تعديلاً للمروي عنه، لأن عمله بهذا الخبر إنما هو من باب إبراء الذمة، وليس من باب الوثوق بعدالة الراوي.

وكذلك إن كان عمله ابتداءً بدليل آخر موافق للخبر، فلا يكون تعديلاً لمن روى عنه هذا الخبر، لأنه لم يعوِّل في عمله على الخبر المذكور، وإنما كان تعويله أصلاً على الدليل الموافق له، وتعويله على سواه دليل على أنه لم يرتض راويه، إذ لو كان مرضياً عنده لعمل بخبره ابتداءً.

قوله: (فإن عرفنا يقيناً أنه عمل بالخبر فهو تعديل، إذ لو عمل بخبر غير العدل فسق): الضمير في «أنه» يعود إلى «الراوي».

والضمير المنفصل «فهو» يعود إلى «العمل بخبر المروي عنه».

والمعنى المراد هنا: أنه متى تيقنا أن الراوي إنما عمل بخبر المروي عنه ابتداءً، معتمداً له ومعوِّلاً عليه لذاته كان هذا العمل تعديلاً لمن روى ذلك الخبر، إذ لو لم يكن عدلاً عنده لما عوَّل على خبره، لأنه لو عوَّل على خبره وهو يعلم عدم عدالته لكان فاسقاً بذلك، لأنه حينئذٍ يغش الأمة ويغرِّر بها.

وَيَكُونُ حُكْمُ ذَلِكَ حُكْمَ التَّعْدِيْلِ بِالْقَوْلِ مِنْ غَيْرِ ذِكْرِ السَّبَبِ.

الرَّابِعُ: أَنْ يَحْكُمَ بِشَهَادَتِهِ، وَذَلِكَ أَقْوَى مِنْ تَزْكِيَتِهِ بِالْقَوْلِ،

قوله: (ويكون حكم ذلك حكم التعديل بالقول من غير ذكر السبب): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «العمل بالخبر».

والمعنى المراد هنا: أن الراوي إذا عمل بخبر المروي عنه تصديقاً به واطمئناناً إليه كان ذلك العمل تعديلاً من الراوي للمروي عنه، وحينئذٍ ينزل هذا التعديل منزلة التعديل بالقول في جريان الخلاف فيه: هل تُشْتَرَط مطالبته ببيان سبب التعديل، أو لا تشترط؟ فمن قال بعدم الاشتراط قال: لا تشترط مطالبته ببيان سبب التعديل، وإنما يُكْتَفَى بالعمل بالرواية، فهو بذاته تعديل للمروي عنه. ومن قال بالاشتراط قال: لا بد من مطالبته ببيان سبب التعديل، فيقال له: ما الأسباب التي ثبتت بها عدالة المروي عنه لديك حتى اعتمدتَ قبول روايته؟

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الرابع»، أي: مما يحصل به التعديل.

قوله: (أن يحكم بشهادته): الضمير في «بشهادته» يعود إلى «المروي عنه». والمعنى: أن يعتمد الحاكم شهادة المروي عنه في الحكم بمقتضاها، وهذا يدل على تعديله إياه، إذ لو لم يكن عدلاً عنده لما اعتمد شهادته واطمأن إليها.

قوله: (وذلك أقوى من تزكيته بالقول): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الحكم بشهادة المروي عنه».

والضمير في «تزكيته» يعود إلى «المروي عنه».

والمعنى المراد هنا: أن الحكم بشهادة المروي عنه أقوى من تزكيته وتعديله بالقول، ووجه كونه أقوى: أن الحكم بشهادته شامل للعمل والقول معاً، إذ حكمه بشهادته عمل بمقتضى خبره، وذلك العمل مستلزم القول بأنه عدل ثقة.

أَمَّا تَرْكُهُ الْحُكْمَ بِشَهَادَتِهِ فَلَيْسَ بِجَرْحٍ، إِذْ قَدْ يَتَوَقَّفُ فِي شَهَادَتِهِ لِأَسْبَابٍ سِوَى الْجَرْحِ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من كون الحكم بالشهادة أقوى من التزكية بالقول يتناقض مع ما ذكره في بداية كلامه حين قال: (وأعلاها صريح القول)، وقد نبَّه إلى ذلك الطوفي رحمه الله تعالى بقوله: (وفي كلام الشيخ أبي محمد هاهنا تناقض، لأنه ذكر طرق التعديل وقال: «أعلاها صريح القول»، ثم قال: «والحكم بشهادته أقوى من تزكيته بالقول»)[1].

والعذر له في هذا التناقض ما صرح به ابن بدران رحمه الله تعالى بقوله: (فعلى هذا قوله: «وأعلاها صريح القول» لا محل له، بل هو سَبْقُ قلم، وعذره في ذلك أنه تبع فيه الغزالي في المستصفى استرواحاً)[2].

قوله: (أما تركه الحكم بشهادته فليس بجرح): الضمير في «تركه» يعود إلى «سامع الشهادة وهو الحاكم».

والضمير في «بشهادته» يعود إلى «المروي عنه»، وهو المخبر بالشهادة. والمعنى المراد هنا: أن تَرْك الحكم بشهادة المروي عنه ليس تجريحاً له.

قوله: (إذ قد يتوقف في شهادته لأسباب سوى الجرح): الجملة تعليلية لكون تَرْك الحكم بشهادة المروي عنه ليس تجريحاً له.

والضمير في «شهادته» يعود إلى «المروي عنه».

والمعنى المراد هنا: أن الحاكم إذا توقف عن الحكم بشهادة المروي عنه، فليس بالضرورة أن يكون هذا التوقف لعدم تعديله له، وإنما قد يكون لأسباب أخرى اطلع عليها، كأن يعلم أن بينه وبين من شهد له أو عليه صداقة، أو عداوة، أو نحو ذلك من الأسباب التي لا علاقة لها بالجرح.

---

(١) شرح مختصر الروضة ٢/ ١٧٥. (٢) نزهة الخاطر ١/ ٣٠٠.

(فصل)

وَالَّذِي عَلَيْهِ سَلَفُ الْأُمَّةِ وَجُمْهُورُ الْخلَفِ أَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ مَعْلُومَةٌ عَدَالَتُهُمْ بِتَعْدِيْلِ اللهِ تَعَالَى وَثَنَائِهِ عَلَيْهِمْ، قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾، وَقَالَ: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، وَقَالَ: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ﴾، ....

قوله: (والذي عليه سلف الأمة وجمهور الخلف أن الصحابة رضي الله عنهم معلومة عدالتهم بتعديل الله تعالى وثنائه عليهم): الضمائر في «عنهم»، وفي «عدالتهم»، وفي «عليهم» تعود كلها إلى «الصحابة».

والضمير في «ثنائه» يعود إلى «الله تبارك وتعالى».

والمعنى: أن الأمة المسلمة مجمعة سلفاً وخلفاً ـ إلا من لم يعتد بمخالفته ـ على أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كلهم عدول، لا مجال لقدحهم، ولا مكان للطعن فيهم، لأن الله جل شأنه وعز سلطانه قد عدَّلهم وأثنى عليهم من فوق سبع سموات، وهو العليم الخبير الذي خلق ويعلم من خلق.

وكذلك فقد عدّلهم وأثنى عليهم من لا ينطق عن الهوى رسول الرحمة والهدى عليه الصلاة والسلام.

قوله: (قال الله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾، وقال: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ وقال: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ﴾): هذه مجموعة من النصوص القرآنية الكريمة، ساقها المؤلف رحمه الله تعالى ليستدل بها على ما ذكره من أن الله تبارك وتعالى عدَّل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم وأثنى عليهم.

ففي الآية الأولى وَصَفَهُمْ سبحانه بأنهم سابقون أولون إلى الإسلام، وتصديق النبي عليه الصلاة والسلام، وأخبر سبحانه عن رضاه عنهم، وعما أعدَّه لهم في دار كرامته من النعيم المقيم، حين قال سبحانه: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي)، وَقَالَ: (إِنَّ اللهَ اخْتَارَنِي وَاخْتَارَ لِي أَصْحَاباً وَأَصْهَاراً وَأَنْصَاراً). ....

ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾ [التوبة: ١٠٠].

وفي الآية الثانية أكَّد سبحانه رضاه عنهم بعد أن علم تعالى ما في قلوبهم من عميق الإيمان، وصِدْق العزم على التضحية والجهاد في سبيله، حين قال جل شأنه: ﴿۞ لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١٨﴾﴾ [الفتح: ١٨].

وفي الآية الثالثة أخبر سبحانه عن حالةٍ من أحوالهم التي تدل على كمال الولاء لله تعالى، ولرسوله ﷺ، وللمؤمنين، وعلى البراء من الكافرين، كما أخبر سبحانه عن حرصهم الشديد على طاعته تعالى وعبادته والتقرب إليه بكل أنواع القربات، وختم ذلك بذكر ما وعدهم به سبحانه من المغفرة والأجر العظيم، حين قال تبارك اسمه: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا ﴿٢٩﴾﴾ [الفتح: ٢٩].

قوله: (وقال النبي ﷺ: «خير الناس قرني»، وقال: «إن الله اختارني واختار لي أصحاباً وأصهاراً وأنصاراً»): استشهاد للمؤلف رحمه الله تعالى من السنة النبوية المطهرة على تعديل النبي عليه الصلاة والسلام لأصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم. ففي الحديث الأول يخبر ﷺ بأن خير الناس على الإطلاق هم الناس الموجودون في قرنه، وهم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، حين قال عليه الصلاة والسلام: **(خير الناس قرني)**، وهو حديث خرَّجه الشيخان البخاري ومسلم في كتابيهما، فهو

فَأَيُّ تَعْدِيْلٍ أَصَحُّ مِنْ تَعْدِيْلِ عَلَّامِ الْغُيُوبِ، وَتَعْدِيْلِ رَسُولِهِ ﷺ؟.

وَلَوْ لَمْ يَرِدْ لَكَانَ فِيْمَا اشْتَهَرَ وَتَوَاتَرَ مِنْ حَالِهِمْ فِي طَاعَةِ اللهِ تَعَالَى وَطَاعَةِ رَسُولِهِ ﷺ، وَبَذْلِ الْمُهَجِ مَا يَكْفِي فِي الْقَطْعِ بِعَدَالَتِهِمْ.

متفق على صحته عندهما[1].

وفي الحديث الثاني يخبر عليه الصلاة والسلام بأن الله تعالى هو الذي اختار له أولئك القوم الكرام أصحاباً، وأصهاراً، وأنصاراً، وليس بعد اختيار الله تبارك وتعالى من اختيار، حين قال ﷺ: **(إن الله اختارني واختار لي أصحاباً وأصهاراً وأنصاراً)**[2].

قوله: (فأي تعديل أصح من تعديل علام الغيوب وتعديل رسوله ﷺ؟): استفهام تقرير توكيدي بأن لا أحد أصح تعديلاً من الله تبارك وتعالى الذي يعلم مكنون السرائر والقلوب، ولا من رسوله ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى فيما يخبر به عن علام الغيوب تبارك وتعالى.

وبناءً على هذا التعديل الإلهي، والتعديل النبوي للصحابة الأبرار الأطهار رضي الله تعالى عنهم، فإنّ من طَعَنَ في عدالتهم فهو مكذِّب لله تبارك وتعالى، ومكذب لرسوله ﷺ، وكفاه بذلك عاراً وضلالاً.

قوله: (ولو لم يرد): أي: لو لم يرد تعديل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في كتاب الله عزَّ وجلَّ، ولا في سنة رسوله ﷺ.

قوله: (لكان فيما اشتهر وتواتر من حالهم في طاعة الله تعالى وطاعة رسوله ﷺ، وبذل المهج ما يكفي في القطع بعدالتهم): «ما» في قوله: «فيما اشتهر وتواتر» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه

---

(١) انظر: صحيح البخاري، كتاب «أصحاب النبي ﷺ»، باب «فضائل أصحاب النبي ﷺ» ٤/ ١٨٩. وانظر: صحيح مسلم، كتاب «فضائل الصحابة»، باب «فضل الصحابة». (مسلم بشرح النووي ١٦/ ٧٦).

(٢) قال الهيتمي: (رواه الطبراني عن عديم بن ساعدة، وفيه من لم أعرفه). (انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ١٠/ ١٧).

وَهَذَا يَتَنَاوَلُ مَنْ يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ الصَّحَابِيِّ، وَيَحْصُلُ ذَلِكَ بِصُحْبَتِهِ سَاعَةً وَرُؤْيَتِهِ مَعَ الْإِيمَانِ بِهِ.

بمصدر، تقديره: «لكان في المشتهر والمتواتر من حالهم» والضمير في «حالهم». يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

و«المهج» جَمْعُ «مُهْجَةٍ»، وهي في اللغة: «دَمُ القلب»، و«الرُّوحُ»، و«النَّفْسُ»(١).

و«ما» في قوله: «ما يكفي» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «الكافي في القطع بعدالتهم».

والضمير في «بعدالتهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

والمعنى المراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لو لم يَرِدْ في كتاب الله عزَّ وجلَّ، ولا في سنة رسوله عليه الصلاة والسلام ما يدل على عدالتهم لكان ما اشتهروا به وتواتر عنهم من طاعتهم لله تبارك وتعالى ولرسوله ﷺ، وما عُرف عنهم من بذل للأرواح والأموال في سبيل الله جل شأنه، ونصرة نبيه عليه الصلاة والسلام، وإقامة صرح الدين كافياً لكل ذي بصيرة في الدلالة القاطعة على عدالتهم وتزكيتهم، فكيف وقد اقترن ذلك كله بتعديل الله تبارك وتعالى، وتعديل رسوله ﷺ؟

قوله: (وهذا يتناول من يقع عليه اسم الصحابي): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تعديل الصحابة رضي الله تعالى عنهم».

فهذا التعديل شامل لكل من تحقق فيه وَصْف الصحبة لرسول الله ﷺ، سواء صحب النبي عليه الصلاة والسلام قليلاً أو كثيراً.

قوله: (ويحصل ذلك بصحبته ساعة ورؤيته مع الإيمان به): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إطلاق اسم الصحابي».

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/ ٣٧٠.

وَيَحْصُلُ لَنَا الْعِلْمُ بِذَلِكَ بِخَبَرِهِ عَنْ نَفْسِهِ أَوْ عَنْ غَيْرِهِ أَنَّهُ صَحِبَ النَّبِيَّ ﷺ، فَإِنْ قِيلَ: قَوْلُهُ شَهَادَةٌ لِنَفْسِهِ، فَكَيْفَ يُقْبَلُ؟.

والضمائر في «بصحبته»، وفي «رؤيته»، وفي «به» تعود كلها إلى «النبي» عليه الصلاة السلام.

والمعنى المراد هنا: أن اسم «الصُّحْبَة» يطلق على من رأى النبي عليه الصلاة والسلام، وصحبه ولو في مدة يسيرة من الزمن، وكان مؤمناً به.

قوله: (ويحصل لنا العلم بذلك): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إثبات الصحبة».

قوله: (بخبره عن نفسه): الضميران في «بخبره»، وفي «نفسه» يعودان إلى «المخبر عن كونه صحابياً».

قوله: (أو عن غيره): معطوف بأو على قوله: «بخبره عن نفسه».

والضمير في «غيره» يعود إلى «المخبر».

قوله: (أنه صحب النبي ﷺ): الضمير في «أنه» يعود إلى «مُدَّعي الصحبة». والمعنى المراد هنا: أن الصحبة تثبت للشخص بأحد أمرين: إما بإخباره هو عن نفسه أنه صحابي، وإما بإخبار غيره عنه بأنه قد صحب النبي عليه الصلاة والسلام.

قوله: (فإن قيل): اعتراض وارد ممن لم يُسَلِّم بأن الصحبة تثبت للشخص بشهادته لنفسه بها.

قوله: (قوله شهادة لنفسه، فكيف يقبل؟): هذا هو نص الاعتراض المدلول عليه بقوله: «فإن قيل».

والضمير في «قوله»، وكذلك الضمير في «لنفسه» يعودان إلى «المخبر عن ذاته بكونه صحابياً».

والسؤال بكيف هنا يفيد التعجب والإنكار.

ومفاد هذا الاعتراض: أن قوله بأنه صحابي شهادة منه لنفسه بما يترتب عليه الظفر بشرف الصحبة وسمو مكانتها، وذلك الظفر منزلة عظمى

قُلْنَا: إِنَّمَا هُوَ خَبَرٌ عَنْ نَفْسِهِ بِمَا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ يُوجِبُ الْعَمَلَ، لَا يُلْحِقُ غَيْرَهُ مَضَرَّةً، وَلَا يُوجِبُ تُهْمَةً، فَهُوَ كَرِوَايَةِ الصَّحَابِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

تطمح إليها النفوس، فكيف تُقْبَلُ شهادته لنفسه بما يحقق لها مجداً لا يُضاهَى؟.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الاعتراض.

قوله: **(إنما هو خبر عن نفسه بما يترتب عليه حكم شرعي يوجب العمل)**: الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بأنه صحابي».

والضمير في «نفسه» يعود إلى «المخبر بأنه صحب النبي عليه الصلاة والسلام».

و«ما» في قوله: «بما يترتب عليه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد بالحكم الشرعي الموجب للعمل هنا: هو ما يترتب على تصديقه بأنه صحابي من وجوب اعتقاد عدالته، وقبول روايته.

قوله: **(لا يلحق غيره مضرة)**: الضمير في «غيره» يعود إلى «المخبر عن نفسه بكونه قد صحب النبي عليه الصلاة والسلام».

والمعنى: أن إخباره عن نفسه بأنه صحابي لا يترتب عليه إلحاق ضرر بالآخرين حتى يقال بمنعه حَسْماً لمادة الضرر.

قوله: **(ولا يوجب تهمة)**: معطوف بالواو على قوله: «لا يلحق غيره مضرة».

والمعنى: أن إخباره عن نفسه بكونه قد صحب النبي عليه الصلاة والسلام كما أنه لا يلحق ضرراً بالآخرين، فكذلك لا يوجب إلحاق التهمة بهذا المخبر بأنه كاذب في قوله، وأنه قد ادَّعى ما لا حق له فيه.

قوله: **(فهو كرواية الصحابي عن النبي ﷺ)**: الضمير المنفصل «هو»

....

يعود إلى «الإخبار عن نفسه بأنه صحب النبي عليه الصلاة والسلام».

و«الكاف» في قوله: «كرواية الصحابي» حرف تشبيه، بمعنى «مثل».

والمعنى المراد هنا: أن إخبار الشخص عن نفسه بأنه صحابي مُنَزَّلٌ منزلة رواية الصحابي عن رسول الله ﷺ خبراً من الأخبار، فكما تحصل الثقة بإخباره بالرواية عن النبي عليه الصلاة والسلام، فكذلك تحصل الثقة بإخباره عن نسبة الصحبة إلى نفسه.

وقد نازع الطوفيُّ المؤلف في قياسه إخبار الشخص عن نفسه بأنه صحابي على روايته الخبر عن رسول الله ﷺ، فقال: **(قلتُ: وفيه نظر، أي في ثبوت صحبته بقوله، لأنه متهم بتحصيل منصب الصحابة لنفسه، ولا يمكن تفريع قبول قوله على عدالة الصحابة بأن يقال: هذا صحابي عدل، فيُقبل خبره بأنه صحابي، لأن عدالة الصحابة فرع الصحبة، فلو أُثبتت الصحبة بعدالة الصحابة لزم الدور.**

أما أنَّ عدالة الصحابة فرع الصحبة فلأنَّا لا نحكم بهذه العدالة إلا لمن ثبتت صحبته دون غيره، فنقول: هذا صحابي فيكون عدلاً بالأدلة السابقة.

وأما أنه لو أُثبتت الصحبة بعدالة الصحابة لزم الدور فلأنه يلزم إثبات الأصل وهو الصحبة بالفرع وهو العدالة، وإثبات الأصل بالفرع دور محال)(١).

(١) شرح مختصر الروضة ٢/ ١٨٧.

(فصل)

الْمَحْدُودُ فِي الْقَذْفِ إِنْ كَانَ بِلَفْظِ الشَّهَادَةِ فَلَا يُرَدُّ خَبَرُهُ، لِأَنَّ نُقْصَانَ الْعَدَدِ لَيْسَ مِنْ فِعْلِهِ، وَلِهَذَا رَوَى النَّاسُ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ وَاتَّفَقُوا عَلَى ذَلِكَ وَهُوَ مَحْدُودٌ فِي الْقَذْفِ، ....

قوله: (المحدود في القذف إن كان بلفظ الشهادة فلا يرد خبره لأن نقصان العدد ليس من فعله): الضميران في «خبره»، وفي «فعله» يعودان إلى «المحدود في القذف».

ومعنى «القذف بلفظ الشهادة»: أن يشهد إنسان على آخر في مجلس القضاء بالزنا، فيقول: «أشهد أني رأيت فلاناً يزني بامرأة».

وحينئذٍ يُطَالَبُ بإحضار ثلاثة رجال معه يشهدون بمثل ما شهد به حتى يثبت حد الزنا على المشهود عليه، فإنْ شهد معه ثلاثة رجال بمثل ما شهد به اكتمل عدد إثبات الزنا، فَيُقَامُ الحد على المشهود عليه بذلك.

أما إذا لم يشهد معه ثلاثة رجال بمثل ما شهد به على المقذوف، فحينئذٍ يقام حد القذف على الشاهد الذي لم يكتمل العدد على إثبات شهادته.

وفي هذه الحالة لا تُرَدُّ رواية هذا المحدود في القذف، بل تكون مقبولة، لأن إقامة حد القذف عليه إنما هو بسبب نقصان العدد عن أربعة، وذلك ليس راجعاً إليه، فهو أمر خارج عن إرادته، فلا يترتب على ذلك تفسيقه، بل يظل على أصل عدالته.

قوله: (ولهذا روى الناس عن أبي بكرة واتفقوا على ذلك وهو محدود في القذف): اللام في قوله: «ولهذا» لام الأجل، أي: «ولأجل هذا».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «قبول خبر المحدود في القذف بلفظ الشهادة». والمراد بالناس هنا: الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

و«أبو بكرة» هو الصحابي الجليل نفيع بن الحارث، تدلى إلى النبي ﷺ من حصن الطائف ببكرة فاشتهر بأبي بكرة، وهو من فضلاء

وَإِنْ كَانَ بِغَيْرِ لَفْظِ الشَّهَادَةِ فَلَا تُقْبَلُ رِوَايَتُهُ حَتَّى يَتُوبَ.

الصحابة(١).

واسم الإشارة في قوله: «واتفقوا على ذلك» يعود إلى «الرواية عن أبي بكرة رضي الله تعالى عنه».

و«الواو» في قوله: «وهو محدود في القذف»، حالية، أي: «والحال أنه محدود في القذف».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «أبي بكرة رضي الله تعالى عنه».

وسبب حَدِّ أبي بكرة رضي الله تعالى عنه في القذف هو ما رُوي أنه شهد على الصحابي الجليل المغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنه بأنه رآه يزني بامرأة، وذلك في عهد الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب، رضي الله تعالى عنه، وحيث لم يكتمل معه عدد الشهود بذلك أقام عليه عمر رضي الله تعالى عنه حد القذف.

وقصة اتهام الصحابي الجليل المغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنه بالزنا فيها نظر، وقد علَّق عليها العلامة الشنقيطي رحمه الله تعالى تعليقاً نفيساً فارجع إليه في مذكرته(٢).

قوله: (وإن كان بغير لفظ الشهادة فلا تقبل روايته حتى يتوب): الضمير في «روايته» يعود إلى «القاذف بغير لفظ الشهادة الذي أقيم عليه الحد بسبب ذلك».

والمعنى: إن كان القذف بغير لفظ الشهادة، وذلك كأن يخاطب إنساناً بقوله: «يا زاني»، أو: «يا لوطي»، أو «يا عاهر»، أو «يا فاجر»، ونحو ذلك مما يُفْهَم منه اتهامه بالزنا.

فهذا لا تُقْبَلُ روايته، لأنّ قذفه للآخر كان بفعله واختياره، وهذا السلوك سبب من أسباب التفسيق، فيكون خبره مردوداً حتى تثبت توبته من هذا السلوك، فإذا تاب قُبِلَتْ روايته، وإلا فلا.

---

(١) انظر: الإصابة ٦/٢٥٢.

(٢) انظر: مذكرة الشيخ الشنقيطي ص١٥٢.

فصل
(في كيفية الرواية)

وَهِيَ عَلَى أَرْبَعَةِ مَرَاتِبَ، **أَعْلَاهَا**: قِرَاءَةُ الشَّيْخِ عَلَيْهِ فِي مَعْرِضِ الْإِخْبَارِ لِيَرْوِيَ عَنْهُ، وَذَلِكَ يُسَلِّطُ الرَّاوِيَ أَنْ يَقُولَ: «حَدَّثَنِي»، وَ«أَخْبَرَنِي»، وَ«قَالَ فُلَانٌ»، و«سَمِعْتُهُ يَقُولُ».

قوله: (في كيفية الرواية): أي الرواية عن غير النبي عليه الصلاة والسلام.

قوله: (وهي على أربعة مراتب): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «كيفية الرواية». والمراد بالمراتب هنا: الدرجات.

قوله: (أعلاها): الضمير فيه يعود إلى «المراتب».

قوله: (قراءَة الشيخ عليه في معرض الإخبار ليروي عنه): الضمير في «عليه» يعود إلى «مستمع القراءة».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الشيخ».

والمعنى المراد هنا: أن يقرأ الشيخ ـ بقصد الإخبار ـ مسموعاته على مَنْ يرغب في أن يكون راوياً لها عنه.

وهذه المرتبة هي أعلى مراتب الرواية، وذلك لأن التلميذ قد سمع من شيخه سماعاً مباشراً بلا واسطة، وهذا السماع المباشر يساعده على دقة الحفظ والضبط.

قوله: (وذلك يسلط الراوي أن يقول: «حدثني، وأخبرني، وقال فلان، وسمعته يقول»): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «قراءة الشيخ على من يريد رواية مسموعاته عنه».

والفعل «يسلط» مشتق من «التَّسْلِيْط»، وسُلْطَانُ كل شيء «شِدَّتُهُ، وحِدَّتُهُ، وسَطْوَتُهُ»(١).

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٣٢١.

الثَّانِيَةُ: أَنْ يَقْرَأَ عَلَى الشَّيْخِ فَيَقُولَ: نَعَمْ، أَوْ يَسْكُتَ، فَتَجُوزُ الرِّوَايَةُ بِهِ خِلَافاً لِبَعْضِ أَهْلِ الظَّاهِرِ، وَلَنَا: أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ صَحِيْحاً لَمْ يَسْكُتْ.

والمعنى المراد هنا: أن قراءة الشيخ على تلميذه، تعطي التلميذ قوةً في التصريح بسماعه من شيخه بقوله: «حدثني شيخي»، أو: «أخبرني شيخي»، أو: «قال شيخي»، أو: «سمعتُ شيخي يقول».

قوله: (الثانية): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الرتبة الثانية»، أي: من مراتب كيفية الرواية عن غير النبي عليه الصلاة والسلام.

قوله: (أن يقرأ على الشيخ): أي أن يقرأ التلميذ على شيخه ما سمعه منه ودوَّنه عنه.

قوله: (فيقول: نعم): أي يقول الشيخ بعد سماعه لقراءة تلميذه: «نعم» مقراً له صَرَاحَةً بصحة ما قرأه عليه، وحينئذٍ يجوز للتلميذ الرواية به.

قوله: (أو يسكت): معطوف بأو على قوله: «نعم».

والمعنى: أن يسكت الشيخ بعد سماعه لقراءة تلميذه، فلا يفصح بما يدل على التصويب أو التخطئة، وفي هذه الحالة حصل الخلاف بين الأصوليين: هل يجوز للتلميذ الرواية به عن شيخه، أو لا يجوز؟

قوله: (فتجوز الرواية به): أي يجوز للتلميذ أن يروي ما قرأه على شيخه مع سكوت الشيخ عن إبداء الرأي في قراءته.

قوله: (خلافاً لبعض أهل الظاهر): أي أن بعض أهل الظاهر خالف في جواز ذلك، لأن هؤلاء يشترطون أن يكون الإقرار بصحة القراءة باللفظ لا بالسكوت[(١)].

قوله: (ولنا): أي دليلنا على جواز رواية التلميذ لما سكت شيخه عنه بعد سماعه لقراءته.

قوله: (أنه لو لم يكن صحيحاً لم يسكت): الضمير في «أنه» يعود إلى «المقروء».

---

(١) انظر: الإحكام لابن حزم ص٢٧١ ـ ٢٧٤.

نَعَمْ لَوْ كَانَ ثَمَّ مَخِيْلَةُ إِكْرَاهٍ، أَوْ غَفْلَةٍ لَا يُكْتَفَى بِسُكُوتِهِ، وَهَذَا يُسَلِّطُ الرَّاوِيَ عَلَى أَنْ يَقُولَ: «أَنْبَأَنَا، وَحَدَّثَنَا فُلَانٌ قِرَاءَةً عَلَيْهِ».

وَهَلْ يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ: «أَخْبَرَنَا» أَوْ: «حَدَّثَنَا»؟ ....

ومفاد هذا الدليل: أن سكوت الشيخ بعد سماعه قراءة تلميذه دليل على إقرار تلك القراءة وتصويبها، إذ لو لم يكن مقراً لها، ومصوِّباً تلميذه فيها، وراضياً بأن يرويها عنه لما سكت، بل لأبدى ما لديه من تصحيحات عليها.

قوله: (نعم لو كان ثم مخيلة إكراه أو غفلة لا يكتفى بسكوته): «ثَمَّ» هنا بمعنى «هناك»، أي: «لو كان هناك مخيلة إكراه أو غفلة».

و«الْمَخِيْلَةُ» في اللغة هي: «الظَّنُّ»(١).

والضمير في «سكوته» يعود إلى «الشيخ».

والمعنى المراد هنا: لو غلب على الظن أن سكوت الشيخ عن إبداء الرأي في قراءة تلميذه كان نتيجة إكراه وقع عليه، أو كان نتيجة غفلة وذهول منه، فحينئذٍ لا يصح الاكتفاء بسكوته، ولا يجوز رواية المقروء عليه عنه حتى يفصح عن صحة تلك القراءة.

قوله: (وهذا يسلط الراوي على أن يقول: «أنبأنا وحدثنا فلان قراءة عليه»): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الإقرار السكوتي من جهة الشيخ لقراءة تلميذه»، فهذا الإقرار من الشيخ يخوِّل التلميذ رواية ما قرأه على شيخه بصيغة: «أنبأني شيخي قراءةً عليه»، أو بصيغة: «حدثني شيخي قراءةً عليه».

قوله: (وهل يجوز أن يقول: أخبرنا، أو حدثنا؟): أي هل يجوز للتلميذ في روايته لما قرأة على شيخه وأقره على ذلك بالسكوت، أن يقول: «أخبرني شيخي»، أو أن يقول: «حدثني شيخي»، بإطلاق لفظ الإخبار، أو

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/٢٢٦.

عَلَى رِوَايَتَيْنِ، إِحْدَاهُمَا: لَا يَجُوزُ، كَمَا لَا يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ: «سَمِعْتُ مِنْ فُلَانٍ»، وَالْأُخْرَى: يَجُوزُ ....

التحديث من غير تقييده بلفظ «قراءةً عليه»، أو لا يجوز ذلك؟.

قوله: (على روايتين): أي أن تلك المسألة اختلف فيها المذهب الحنبلي بناءً على روايتين منقولتين عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

قوله: (إحداهما: لا يجوز): ضمير التثنية في: «إحداهما» يعود إلى «الروايتين عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى»، فهذه الرواية مفادها عدم جواز رواية التلميذ ما قرأه على شيخه وسكت الشيخ، بصيغة: «أخبرنا»، أو «حدثنا» من غير أن يقول: «قراءةً عليه».

قوله: (كما لا يجوز أن يقول: سمعت من فلان): الكاف في «كما» حرف تشبيه، بمعنى: «مثل»، والمراد بالقائل هنا هو التلميذ.

وهذا هو دليل الرواية الأولى على عدم جواز الرواية عن الشيخ الساكت بإحدى الصيغتين المذكورتين، وهما: «أخبرنا»، و«حدثنا».

ومفاد هذا الدليل: أن التلميذ إذا قرأ على شيخه فأقره الشيخ على قراءته إقراراً سكوتياً، فإنه لا يجوز له عند الرواية عنه أن يقول: «سمعتُ من شيخي كذا»، لأن هذه الصيغة تدل على السماع الصريح عن لفظ الشيخ نفسه، وهو لم يسمع من الشيخ، وإنما قرأ عليه، فيكون ذلك إخباراً بخلاف الواقع، وهو كذب وافتراء.

وكما لا يجوز له في هذه الحال أن يروي عن شيخه بلفظ: «سمعت من شيخي كذا»، فكذلك لا يجوز له أن يروي عنه بلفظ: «أخبرني شيخي»، أو: «حدثني شيخي»، لأن هاتين الصيغتين أيضاً تدلان على السماع الصريح من الشيخ، وهو لم يسمع منه صراحةً، بل قرأ عليه قراءةً خلت من الإقرار اللفظي من قِبَل الشيخ، فيكون ذلك تلبيساً هو إلى الكذب أقرب منه إلى الصدق.

قوله: (والأخرى: يجوز): «الأخرى» هنا صفة لموصوف محذوف،

وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْفُقَهَاءِ، لِأَنَّهُ إِذَا أَقَرَّ كَانَ كَقَوْلِهِ: «نَعَمْ»، وَالْجَوَابُ بِنَعَمْ كَالْخَبَرِ، بِدَلِيْلِ ثُبُوتِ أَحْكَامِ الْإِقْرَارِ بِهِ، وَلِهَذَا يَقُولُ: «أَشْهَدَنِي عَلَى نَفْسِهِ».

تقديره: «والرواية الأخرى»، أي: عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

ومفاد هذه الرواية: جواز أن يروي التلميذ ما قرأه على شيخه الساكت بصيغة: «أخبرنا»، أو: «حدثنا».

قوله: (وهو قول أكثر الفقهاء): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بالجواز»، فهذا القول ذهب إليه أكثر الفقهاء رحمهم الله تعالى.

قوله: (لأنه إذا أقر كان كقوله: «نعم»، والجواب بنعم كالخبر، بدليل ثبوت أحكامِ الإقرار به، ولهذا يقول: أشهدني على نفسه): هذا هو الدليل على الرواية الثانية التي مفادها الجواز.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الشيخ المقروء عليه».

و«الكاف» في قوله: «كان كقوله» حرف تشبيه بمعنى «مثل»، أي: «كان مثل قوله».

والضمير في «قوله» يعود إلى «الشيخ المقروء عليه».

والضمير في «به» يعود إلى «الجواب بنعم».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «ولهذا» يعود إلى «ثبوت الإقرار بلفظ نعم». والضمير في «نفسه» يعود إلى «المجيب بنعم».

ومعنى قوله: «أشهدني على نفسه»، أي: إذا سُئل إنسان مثلاً، فقيل له: هل في ذمتك دين لفلان؟ فقال: «نعم» جاز حينئذٍ للسائل أن يقول: «أشهدني فلان على نفسه بأن في ذمته ديناً لفلان»، فَنُزِّل الجواب بنعم منزلة الإخبار بالشهادة.

ومفاد هذا الدليل: أن سكوت الشيخ بعد سماعه لقراءة تلميذه عليه إقرار منه بصحة تلك القراءة، وهذا الإقرار بمنزلة قوله: «نعم» في الدلالة على رضاه عما سمعه من قراءة التلميذ.

وَكَذَلِكَ إِذَا قَالَ الشَّيْخُ: «أَخْبَرَنَا»، أَوْ: «حَدَّثَنَا» هَلْ يَجُوزُ لِلرَّاوِي عَنْهُ إِبْدَالُ إِحْدَى اللَّفْظَتَيْنِ بِالْأُخْرَى؟ عَلَى رِوَايَتَيْنِ، ....

وكما أن الجواب بنعم شهادة بالإقرار، فكذلك السكوت يكون دالًّا على الإقرار، فَيُنَزَّلُ سكوت الشيخ منزلة سماع لفظه، وحينئذٍ فلا حرج على التلميذ أن يروي ما سكت شيخه عنه بعد قراءته عليه بصيغة: «أخبرنا»، أو: «حدثنا»، لأن ذلك ليس من الكذب في شيء.

قوله: (**وكذلك إذا قال الشيخ: أخبرنا، أو حدثنا هل يجوز للراوي عنه إبدال إحدى اللفظتين بالأخرى؟**): الكاف في «كذلك» حرف تشبيه، بمعنى: «مثل».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الخلاف في الرواية عن الشيخ بلفظ: أخبرنا، أو حدثنا إذا سكت بعد سماعه للقراءة»، فكما وقع الخلاف في تلك المسألة على روايتين، فكذلك وقع الخلاف في هذه المسألة على روايتين.

والضمير في «عنه» يعود إلى «الشيخ».

والمعنى المراد هنا: أن التلميذ إذا سمع من شيخه أنه قال: «أخبرنا»، فهل يجوز له في الرواية عنه إبدال هذه اللفظة بقوله: «حدثنا»، وكذلك إذا سمع من شيخه أنه قال: «حدثنا»، فهل يجوز له في الرواية عنه إبدال هذه اللفظة بقوله: «أخبرنا»، أو لا يجوز له ذلك؟

قوله: (**على روايتين**): أي عند الإمام أحمد رحمه الله تعالى، الأولى بالجواز، والأخرى بعدم الجواز.

ودليل الجواز: الوضع اللغوي، فإن علماء اللغة لم يفرقوا في المعنى بين لفظ: «أخبر»، ولفظ: «حَدَّثَ»، فهما لفظان بمعنى واحد.

ودليل عدم الجواز: الوضع الاصطلاحي، فإن علماء الحديث فرقوا بين اللفظين، فهم يخصون لفظ «حدثنا» بما سُمع من لفظ الشيخ، ولفظ «أخبرنا» عندهم يصلح لما سُمع من لفظ الشيخ، ولما قُرِئ عليه فَأَقَرَّ به.

وَهَلْ يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ: «سَمِعْتُ فُلَاناً»؟ فَقَدْ قِيلَ: لَا يَجُوزُ، لِأَنَّهُ يُشْعِرُ بِالنُّطْقِ، وَذَلِكَ كَذِبٌ، إِلَّا إِذَا عُلِمَ بِصَرِيْحِ قَوْلِهِ، أَوْ بِقَرِيْنَةٍ أَنَّهُ يُرِيْدُ الْقِرَاءَةَ عَلَى الشَّيْخِ.

الثَّالِثَةُ: ....

فلفظ: «أخبرنا» عندهم أعم من لفظ: «حدثنا»، والوضع الاصطلاحي يُقْضَى به على الوضع اللغوي[1].

قوله: (وهل يجوز أن يقول: سمعت فلاناً؟): أي إذا قال الشيخ: «أخبرنا»، أو: «حدثنا»، فهل يجوز للراوي عنه إبدال هاتين اللفظتين بقوله: «سمعتُ فلاناً»؟.

قوله: (فقد قيل: لا يجوز، لأنه يشعر بالنطق، وذلك كذب إلا إذا عُلم بصريح قوله، أو بقرينة أنه يريد القراءة على الشيخ): الضمير في «لأنه» يعود إلى لفظ «سمعت». واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإشعار بالنطق».

والضميران في «قوله»، وفي «أنه» يعودان إلى «الراوي عن الشيخ».

والمعنى المراد هنا: أن العلماء مختلفون في جواز أن يبدل الراوي لفظ الشيخ: «أخبرنا»، أو «حدثنا» بلفظ: «سمعتُ فلاناً».

والصواب عدم جواز ذلك، لأن هذا اللفظ يدل على حصول السماع المباشر، فيكون إخباراً بخلاف واقع الحال، وهو كذب لا يجوز شرعاً، إلا في حالة واحدة وهي ما إذا صرح بقوله: «إذا قلتُ: سمعتُ فلاناً، فإنما أريد بذلك قراءتي عليه».

أو عُلم منه بأية قرينة من القرائن أنه لا يريد السماع، بل يريد القراءة على الشيخ، فحينئذٍ يجوز له ذلك لعدم حصول اللبس والإيهام.

قوله: (الثالثة): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المرتبة الثالثة»، أي: من مراتب كيفية الرواية عن غير النبي ﷺ.

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/٢٠٦، ٢٠٧.

الْإِجَازَةُ، وَهُوَ أَنْ يَقُولَ: أَجَزْتُ لَكَ أَنْ تَرْوِيَ عَنِّيَ الْكِتَابَ الْفُلَانِيَّ، أَوْ مَا صَحَّ عِنْدَكَ مِنْ مَسْمُوعَاتِي.

قوله: (الإجازة): مشتقة من «الجواز»، وهو الإذن بفعل الشيء.

قوله: (وهو): أي «لفظ الإجازة».

قوله: (**أن يقول: أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلاني، أو ما صح عندك من مسموعاتي**): أي: أن يقول الشيخ لتلميذه: «أجزتُ لك أن تروي عني الكتاب الفلاني، أو ما صح عندك من مسموعاتي».

و«ما» في قوله: «ما صح»، موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه، بمصدر، تقديره: «الصحيح»، أي: «أو الصحيح عندك من مسموعاتي».

و«المسموعات» جمع «مسموع»، وهو ما تلقاه الشيخ عن العلماء من أحاديث عن النبي ﷺ بطريق السماع منهم.

وهذه المرتبة تضمنت نوعين من أنواع الإجازة، وهما:

النوع الأول: إجازة معيَّن في معيَّن، وهو ما أشار إليه المؤلف رحمه الله تعالى هنا بقوله: «وهو أن يقول: أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلاني».

حيث عيَّن الشيخُ الْمُجَازَ له وهو التلميذ، والمجاز به وهو الكتاب. وهذا النوع هو أقوى مراتب الإجازة، لوجود التعيين في كلٍ من المجاز له والمجاز به.

النوع الثاني: إجازة معين في غير معين، وهو ما أشار إليه المؤلف رحمه الله تعالى هنا بقوله: «أو ما صح عندك من مسموعاتي».

حيث عيَّن الشيخ المجاز له وهو التلميذ، ولكنه لم يعين المجاز به، بل تركه عاماً في كل صحيح من مسموعاته.

وهذا النوع دون النوع الذي قبله في القوة، لوجود التعيين في المجاز له، ووجود الإبهام في المجاز به.

الرَّابِعَةُ: الْمُنَاوَلَةُ، وَهُوَ أَنْ يَقُولَ: «خُذْ هَذَا الْكِتَابَ فَارْوِهِ عَنِّي»، فَهُوَ كَالْإِجَازَةِ، لِأَنَّ مُجَرَّدَ الْمُنَاوَلَةِ دُونَ اللَّفْظِ لَا يُغْنِي، وَاللَّفْظُ وَحْدَهُ يَكْفِي، ....

قوله: (الرابعة): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المرتبة الرابعة»، أي: من مراتب كيفية الرواية عن غير النبي ﷺ.

قوله: (المناولة): هي في اللغة بمعنى «المعاطاة»[1].

وفي الاصطلاح كما عرفها المؤلف رحمه الله تعالى.

قوله: (وهو): أي «لفظ المناولة».

قوله: (أن يقول: خذ هذا الكتاب فاروه عني): أي أن يقول الشيخ لتلميذه: «خذ هذا الكتاب فاروه عني»، فهي إذاً مناولة شخص معيَّن لكتاب معين.

قوله: (فهو كالإجازة): أي أن «المناولة» تشبه «الإجازة» من جهة الافتقار إلى اللفظ الدال على الإذن في الرواية.

قوله: (لأن مجرد المناولة دون اللفظ لا يغني، واللفظ وحده يكفي): هذا تعليل لكون المناولة كالإجازة من جهة الافتقار إلى اللفظ.

والمعنى المراد هنا: أن الشيخ لو ناول كتابه لتلميذه، ولم يقل له: «اروه عني»، لم يجز للتلميذ رواية هذا الكتاب عن شيخه، لأنه لم يصرح له بذلك، ومجرد المناولة لا يسوِّغ الرواية، ولكنه لو قال له: «ارو عني كتابي هذا» جاز له روايته عنه وإن لم يناوله إياه بيده، إذ اللفظ وحده كافٍ في تجويز الرواية، ولا يفتقر إلى المناولة، لكونه أقوى دلالة منها.

فدل ذلك على أن العبرة إنما هي باللفظ لا بمجرد المناولة، فيكون بذلك قوله: «خذ هذا الكتاب فاروه عني»، نوعاً من أنواع الإجازة باعتبار اللفظ، وتكون المناولة هنا من قبيل تأكيد الفعل للقول.

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/ ٦٨٤.

وَكِلَاهُمَا تَجُوزُ الرِّوَايَةُ بِهِ، فَيَقُولُ: «حَدَّثَنِي أَوْ أَخْبَرَنِي إِجَازَةً»، فَإِنْ لَمْ يَقُلْ: «إِجَازَةً» لَمْ يَجُزْ، وَجَوَّزَهُ قَوْمٌ، وَهُوَ فَاسِدٌ، لِأَنَّهُ يُشْعِرُ بِسَمَاعِهِ مِنْهُ، وَهُوَ كَذِبٌ.

قوله: (وكلاهما تجوز الرواية به، فيقول: حدثني أو أخبرني إجازة): ضمير التثنية في «كلاهما» يعود إلى «الإجازة والمناولة المصرح فيهما بالرواية»، فإذا أجازه الشيخ برواية كتابه عنه، أو ناوله كتابه وقال له: «اروه عني» جاز للتلميذ حينئذٍ روايته عنه، شريطة أن يصرح عند الرواية به بلفظ الإجازة، فيقول: «حدثني شيخي إجازةً»، أو: «أخبرني شيخي إجازةً»، حتى لا يلتبس ذلك بالسماع من شيخه مباشرةً فيكون كذباً.

قوله: (فإن لم يقل: «إجازة» لم يجز): أي إذا أطلق التلميذ لفظ التحديث، أو الإخبار عن شيخه، كأن يقول: «حدثني شيخي»، أو: «أخبرني شيخي» من غير تقييدٍ بالإجازة لم يجز ذلك.

فالجواز مشروط بشرط أساس، وهو التصريح بلفظ «الإجازة»، فيقول: «حدثني شيخي إجازةً»، أو: «أخبرني شيخي إجازةً».

قوله: (وجوّزه قوم): الضمير في «جوّزه» يعود إلى مطلق الرواية بالتحديث، أو الإخبار من غير تقييد بلفظ «الإجازة».

والمراد بالقوم هنا بعض العلماء، وقد نُسب هذا الجواز إلى الإمام الزهري، والإمام مالك، والحافظ أبي نعيم الأصبهاني رحمهم الله تعالى[1].

قوله: (وهو فاسد): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بجواز التحديث والإخبار عن الشيخ من دون التصريح بلفظ الإجازة»، فهذا القول فاسد لا يصح.

قوله: (لأنه يشعر بسماعه منه، وهو كذب): هذه الجملة تعليل وتدليل

---

(١) انظر: نزهة الخاطر ١/٣٠٩.

وَحُكِيَ عَنْ أَبِي حَنِيْفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ أَنَّهُ لَا تَجُوزُ الرِّوَايَةُ بِالْمُنَاوَلَةِ وَالْإِجَازَةِ، ....

لفساد قول المجيزين للرواية عن الشيخ بمطلق لفظ التحديث والإخبار دون تقييده بالإجازة.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «لفظ حدثني، أو أخبرني».

والضمير في «بسماعه» يعود إلى «التلميذ».

والضمير في «منه» يعود إلى «الشيخ».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الإشعار بالسماع».

ومفاد هذا الدليل: أن الْمُجَازَ إذا روى عمن أجازه بلفظ: «حدثني»، أو بلفظ: «أخبرني» مطلقاً عن التقييد بقوله: «إجازةً» أشعر ذلك الإطلاق بأنه تلقَّى تلك المرويات عن طريق السماع من لفظ شيخه مباشرةً، والواقع بخلاف ذلك، فيكون مفضياً إلى الكذب.

قوله: (وحكي عن أبي حنيفة وأبي يوسف أنه لا تجوز الرواية بالمناولة والإجازة): وممن حكى ذلك عنهما الآمدي، حين قال: (وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: لا تجوز الرواية بالإجازة مطلقاً)[1].

والضمير في «أنه» ضمير الشأن، أي: (الشأن أن الرواية لا تجوز بالمناولة والإجازة).

و«أبو يوسف» هو صاحب الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري، من الفقهاء المتقنين، وقد ولي القضاء للمهدي والهادي والرشيد، وُلد بالكوفة سنة ثلاث عشرة ومائة. وتوفي رحمه الله تعالى ببغداد سنة اثنتين وثمانين ومائة[2].

وتعبير المؤلف رحمه الله تعالى هنا بلفظ الحكاية في قوله: «وحُكي

(١) الإحكام ٢/ ١٠٠.

(٢) انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية ٣/ ٦١١ ـ٦١٣، وفيات الأعيان ٦/ ٣٧٨، شذرات الذهب ١/ ٢٩٨، إعجام الأعلام ص٥٩.

وَلَيْسَ بِصَحِيْحٍ، لِأَنَّ الْمَقْصُودَ مَعْرِفَةُ صِحَّةِ الْخَبَرِ، لَا عَيْنُ الطَّرِيْقِ.

عن أبي حنيفة» يدل على أنه لم يحرِّر مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى في هذه المسألة، وتحرير مذهبه في ذلك ثابت في كتب أصحابه، وخلاصة هذا التحرير: أن الإمام أبا حنيفة رحمه تعالى لا يمنع «الإجازة» مطلقاً، وإنما يجيزها بشرط، وهو أن يكون المجاز له عالماً بما أُجيز به، فإنْ تحقق هذا الشرط صحت الإجازة، وإلا فلا.

وأما «المناولة» فكما ذكر المؤلف، فإنَّ الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى يمنعها مطلقاً، أي: سواء حصل الأمن من تغيير كتاب الشيخ، أو لم يحصل ذلك.

والمذهب عند أبي يوسف رحمه الله تعالى قبول «الإجازة» مطلقاً، سواء علم المجاز له بما أجيز به، أو لم يعلم.

وأما «المناولة» عنده فلا تجوز إلا بشرط الأمن من تغيير الكتاب، فإذا أُمِنَ من تغيير كتاب الشيخ جازت المناولة، وإلا فلا[(١)].

وإنما منع الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى من «المناولة» مطلقاً من باب الاحتياط في الرواية، حتى لا يكون ذلك سبباً في وقوع التدليس والتلبيس فيها.

قوله: (وليس بصحيح): أي القول بعدم جواز الرواية بالمناولة والإجازة قول لا يصح.

قوله: (لأن المقصود معرفة صحة الخبر، لا عين الطريق): جملة تعليلية لعدم صحة القول بأنه لا تجوز الرواية بالمناولة والإجازة.

والمراد بالطريق هنا هو كيفية أداء الرواية، والمقصود بذلك قول التلميذ عن شيخه في الإجازة أو المناولة: «حدثني شيخي»، أو: «أخبرني شيخي».

ومفاد هذا التعليل: أن معرفة صحة الحديث هي المقصد الأساس،

---

(١) انظر: فواتح الرحموت ٢/ ١٦٥، كشف الأسرار ٣/ ٩١.

وَقَوْلُهُ: «هَذَا الْكِتَابُ مَسْمُوعِي فَارْوِهِ عَنِّي»، فِي التَّعْرِيْفِ كَقِرَاءَتِهِ وَالْقِرَاءَةِ عَلَيْهِ، فَأَمَّا إِنْ قَالَ: «سَمَاعِي»، وَلَمْ يَقُلْ: «ارْوِهِ عَنِّي» ، فَلَا تَجُوزُ الرِّوَايَةُ عَنْهُ، ....

والطريق إلى هذه المعرفة وسيلة، والمقاصد إذا حصلت بدون الوسائل سقطت تلك الوسائل، لأنها ليست مقصودة لذاتها.

والمقصود هنا وهو معرفة صحة الخبر حاصل بالإجازة والمناولة، لأن المخبر عَدْلٌ جازم بالإذن في الرواية، وهو لم يأذن إلا فيما علم صحته، فلا يبقى مع ذلك حاجة إلى معرفة عين الطريق[1].

قوله: (وقوله): الضمير فيه يعود إلى «الشيخ».

قوله: (هذا الكتاب مسموعي فاروه عني): الضمير «الهاء» في قوله: «فاروه» يعود إلى «الكتاب»، والمأمور بالرواية هو «التلميذ»، والآمر هو «الشيخ».

قوله: (في التعريف كقراءته والقراءة عليه): الجار والمجرور هنا متعلقان بمحذوف يقع خبراً للفظة «وقَوْلُهُ»، تقديره: «مِثْلُهُ»، وعليه يكون سَبْكُ الكلام هكذا: «وقَوْلُهُ: «هذا الكتاب مسموعي فاروه عني» مِثْلُهُ في التعريف كقراءته والقراءة عليه».

والضميران في «كقراءته»، وفي «عليه» يعودان إلى «الشيخ».

والمعنى المراد هنا: أن قول الشيخ لتلميذه: «هذا الكتاب مسموعي فاروه عني»، يحصل به التعريف للتلميذ، كما يحصل له التعريف بقراءة شيخه عليه، أو بقراءته هو على شيخه من جهة العلم بما أُجيز له به، ومن جهة العلم بالإذن من شيخه في رواية ذلك عنه.

قوله: (**فأما إن قال: «سماعي» ولم يقل: «اروه عني» فلا تجوز الرواية عنه**): أي إن قال الشيخ لتلميذه: «هذا الكتاب سماعي»، ولم يعقب ذلك بقوله: «فاروه عني».

---

(١) انظر: نزهة الخاطر ١/ ٣١٠.

لِأَنَّهُ لَمْ يَأْذَنْ، فَلَعَلَّهُ لَا يُجَوِّزُ الرِّوَايَةَ لِخَلَلٍ يَعْرِفُهُ، وَلِذَلِكَ لَوْ قَالَ: «عِنْدِي شَهَادَةٌ»، لَا يَشْهَدُ بِهَا مَا لَمْ يَقُلْ: أَذِنْتُ لَكَ أَنْ تَشْهَدَ عَلَى شَهَادَتِي»، ....

والضمير «الهاء» في «اروه» يعود إلى «الكتاب الذي هو سماع الشيخ».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الشيخ».

والمعنى المراد هنا: أن الشيخ إذا أخبر تلميذه بأن هذا الكتاب سماعه، ولكنه لم يأمره بروايته عنه، فحينئذٍ لا يجوز للتلميذ أن يروي هذا الكتاب عن شيخه.

قوله: (**لأنه لم يأذن، فلعله لا يجوز الرواية لخلل يعرفه**): الضمائر في «لأنه»، وفي «فلعله»، وفي «يعرفه» تعود كلها إلى «الشيخ».

وهذه الجملة تعليل لعدم جواز الرواية عن الشيخ في حالة عدم تخويله التلميذ بالرواية عنه.

ومفاد هذا التعليل من وجهين:

الوجه الأول: أن الشيخ إنما اكتفى بمجرد إخبار تلميذه بأن هذا الكتاب من سماعه، ولم يأذن في روايته عنه، فلو رواه عنه في هذه الحال لكان ذلك تصرفاً منه بما لم يقره الشيخ عليه، وهذا لا يجوز.

الوجه الثاني: لعل السبب في عدم إذن الشيخ له بروايته عنه هو اطلاعه على خلل في ذلك الكتاب، فرأى أن من المناسب عدم روايته للناس مع وجود هذا الخلل، فتكون رواية التلميذ لهذا الكتاب رغم ما فيه من خلل تضليلاً للناس في أمر قد تحرَّز شيخه من نَقْلِهِ لهم، وهذا تصرف لا يصح.

قوله: (**ولذلك لو قال: «عندي شهادة»، لا يشهد بها ما لم يقل: «أذنت لك أن تشهد على شهادتي»**): اسم الإشارة في قوله: «ولذلك» يعود إلى «عدم جواز رواية كتاب الشيخ إذا لم يأذن في روايته عنه».

فَالرِّوَايَةُ شَهَادَةٌ، وَالْإِنْسَانُ قَدْ يَتَسَاهَلُ فِي الْكَلَامِ، لَكِنْ عِنْدَ الْجَزْمِ بِهَا يَتَوَقَّفُ.

وَكَذَلِكَ لَوْ وَجَدَ شَيْئاً مَكْتُوباً بِخَطِّهِ، ....

والضمير في «بها» يعود إلى «الشهادة».

والمعنى المراد هنا: أن الشيخ لو قال لتلميذه: «عندي شهادة»، فإنه لا يجوز للتلميذ أن يشهد على شهادة شيخه من غير إذن مسبق من الشيخ، فكذلك الشأن في الرواية لا تجوز إلا بإذن مسبق منه بالإخبار عنه، إذ حكم الرواية حكم الشهادة بجامع أن كلّاً منهما إخبار عن شيء.

قوله: (فالرواية شهادة، والإنسان قد يتساهل في الكلام لكن عند الجزم بها يتوقف): الضمير في «بها» يعود إلى «الرواية».

والمعنى المراد هنا: أن الشيخ قد يقول لتلميذه: «هذا الكتاب سماعي» تساهلاً منه في إطلاق الكلام، وقد يفهم التلميذ من كلام شيخه هذا أنه يريد منه روايته عنه، ولكنه لو استفصل من شيخه، وقال له: هل أرويه عنك؟ لامتنع الشيخ من أن يأذن له في الرواية، إذ الاستفصال في هذا المقام لا يقتضي التساهل في إطلاق الكلام، بل يقتضي الدقة والوضوح في الإجابة بنعم أوْ لا، كما هو الحال بالنسبة للشهادة، فقد يتساهل الشيخ في إطلاقها لتلميذه، ويقول له: «عندي شهادة»، وقد يفهم التلميذ من شيخه أنه يريد منه أن يشهد على شهادته، فإذا استفصل منه وقال له: هل تريدني أن أشهد على شهادتك؟ فإن الجواب هنا يقتضي التحرُّز لا التساهل، وذلك يدل على أن الكلام يختلف فيه الحال من حيث الإطلاق والاستفصال.

قوله: (وكذلك): الكاف حرف تشبيه، بمعنى: «مثل».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم جواز رواية التلميذ كتاب شيخه ما لم يأذن له في روايته عنه».

قوله: (لو وجد شيئاً مكتوباً بخطه): الضمير في «خطه» يعود إلى «الشيخ».

لَا يَرْوِيهِ عَنْهُ، لَكِنْ يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ: «وَجَدْتُ بِخَطِّ فُلَانٍ».

أَمَّا إِذَا قَالَ الْعَدْلُ: «هَذِهِ نُسْخَةٌ مِنْ صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ»، فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَرْوِيَ عَنْهُ، ....

والمعنى: «لو وجد التلميذ شيئاً مكتوباً بخط شيخه».

وهذا يسمَّى في اصطلاح المحدثين «الْوِجَادَة».

قوله: (لا يرويه عنه): الضمير «الهاء» في «يرويه» يعود إلى «المكتوب بخط الشيخ»، والراوي هو التلميذ.

والضمير في «عنه» يعود إلى « الشيخ».

والمعنى المراد هنا: أنه لا يجوز للتلميذ أن يروي ما وجده من خط شيخه عن شيخه، كأن يقول: «حدثني شيخي»، أو: «أخبرني شيخي»، وذلك لسببين:

السبب الأول: أن الشيخ لم يأذن لتلميذه مسبقاً في رواية موجوداته التي هي بخطه عنه.

السبب الثاني: أن التلميذ لم يسمع من شيخه مباشرة، ولفظ التحديث والإخبار مشعر بالسماع، فيكون ذلك كذباً، والكذب محرم لا يجوز شرعاً.

قوله: (لكن يجوز أن يقول: «وجدت بخط فلان»): أي يجوز للتلميذ أن يخبر عما عثر عليه من مكتوب بخط شيخه بلفظ «الوِجادة»، فيقول: «وجدتُ بخط شيخي فلان كذا وكذا»، فهذا لا بأس به، لأنه إخبار بما يطابق الواقع فلا وجه للكذب فيه، لخلوِّه من التلبيس والتدليس المترتب على روايته له بصيغة: «أخبرني شيخي»، أو: «حدثني شيخي»، أو: «سمعتُ شيخي».

قوله: (أما إذا قال العدل: «هذه نسخة من صحيح البخاري»، فليس له أن يروي عنه): المراد بالعدل هنا: هو من اشتهرت واستفاضت عدالته لدى الناس.

وَهَلْ يَلْزَمُ الْعَمَلُ بِهِ؟ فَقِيْلَ: إِنْ كَانَ مُقَلِّداً فَلَيْسَ لَهُ الْعَمَلُ بِهِ، لِأَنَّ فَرْضَهُ تَقْلِيْدُ الْمُجْتَهِدِ، وَإِنْ كَانَ مُجْتَهِداً لَزِمَهُ، ....

والضمير في «له» يعود إلى «السامع لمقالة هذا العدل».

والضمير في «عنه» يعود إلى «العدل المخبر بأن هذه النسخة من صحيح البخاري».

والمعنى المراد هنا: أن العدل من الناس لو أخبر عن نسخة من النسخ بأنها لفلان، كما لو قال على سبيل المثال: «هذه نسخة من صحيح البخاري» ولم يقل للسامع: «فاروها عني»، فإنه في هذه الحال لا يجوز للسامع أن يروي تلك النسخة عنه، لأن قوله هذا إخبار مطلق لم يقيده بالإذن في روايتها عنه، فمن رواها عنه يكون راوياً لما لم يؤذن له في روايته، وذلك لا يجوز.

قوله: (وهل يلزم العلم به؟): الضمير في «به» يعود إلى «قول العدل بأن هذه نسخة من صحيح البخاري».

والمعنى المراد هنا: هل يلزم السامع العمل بمقتضى هذه النسخة اعتماداً على قول ذلك العدل بأنها من صحيح البخاري، أو لا يلزمه ذلك؟.

قوله: (فقيل: إن كان مقلداً فليس له العمل به، لأن فرضه تقليد المجتهد، وإن كان مجتهداً لزمه): اسم كان في قوله: «إن كان مقلداً» مضمر، تقديره: «السامع لقول العدل»، أي: «إن كان السامع لقول العدل مقلداً».

والضمير في «له» يعود إلى «السامع المقلد».

والضمير في «به» يعود إلى «مقتضى قول العدل».

والضمير في «فرضه» يعود إلى «المقلد».

والضمير «الهاء» في «لزمه» يعود إلى «المجتهد»، أي: «لزم المجتهد العملُ بقول العدل».

وهذا القول يقوم على التفريق بين المقلد والمجتهد، فالمقلد لا

لِأَنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللهِ ﷺ كَانُوا يَحْمِلُونَ صُحُفَ الصَّدَقَاتِ إِلَى الْبِلَادِ، وَكَانَ النَّاسُ يَعْتَمِدُونَ عَلَيْهَا بِشَهَادَةِ حَامِلِهَا بِصِحَّتِهَا، دُونَ أَنْ يَسْمَعَهَا كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُ، فَإِنَّ ذَلِكَ يُفِيْدُ سُكُونَ النَّفْسِ وَغَلَبَةَ الظَّنِّ.

يلزمه العمل بمقتضى قول العدل، لأن فرضه تقليد المجتهد.

وأما المجتهد فيلزمه ذلك لكونه أهلاً للنظر.

قوله: (**لأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يحملون صحف الصدقات إلى البلاد، وكان الناس يعتمدون عليها بشهادة حاملها بصحتها دون أن يسمعها كل واحد منه، فإن ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن**): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل على أن المجتهد يلزمه العمل بمقتضى قول العدل بأن هذه النسخة من صحيح البخاري، فعليه حينئذٍ أن ينظر في تلك النسخة ليستفيد منها الأحكام الشرعية.

والمراد بصحف الصدقات: الصحف التي كتبها النبي ﷺ إلى أهل سائر الأمصار الإسلامية، يأمرهم فيها بدفع صدقاتهم إلى سعاته ممن يحملون إليهم تلك الصحف.

والضمائر في «عليها»، وفي «حاملها»، وفي «بصحتها»، وفي «يسمعها» تعود كلها إلى «صحف الصدقات».

والضمير في «منه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الوثوق بشهادة حامل تلك الصحف بأنها صحيحة، وأنها من رسول الله ﷺ».

والمراد بسكون النفس: الطمأنينة للقبول.

ومفاد هذا الدليل: أن النبي ﷺ كان يبعث سعاته إلى الأقطار الإسلامية بصحفه التي فيها الأمر لأهل تلك الأقطار بدفع صدقات أموالهم إلى أولئك السعاة، وكان الناس في تلك الأقطار يتلقون هذه الصحف بالقبول والطمأنينة، وهم لم يسمعوها مباشرةً من الرسول عليه الصلاة والسلام، وإنما اطمئناناً إلى صدق المخبرين من حامليها بصحتها، فكذلك

وَقِيْلَ: لَا يَجُوزُ الْعَمَلُ بِمَا لَمْ يَسْمَعْهُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

يكون الشأن في المجتهد إذا أخبره العدل بكون هذه النسخة من صحيح الإمام البخاري لزمه العمل بما في تلك النسخة اعتماداً على قول ذلك العدل واطمئناناً إليه.

قوله: (وقيل: لا يجوز العمل بما لم يسمعه): «ما» في قوله: «بما لم يسمعه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يسمعه» عائد جملة الصلة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو القول الثاني في المسألة.

ومفاد هذا القول: لا يجوز للمجتهد أن يعمل بما في النسخة التي أخبره العدل بأنها من صحيح البخاري، اكتفاءً بالتعويل على صدقه في هذا الإخبار، بل لا بد من أن يكون قد سمعها بنفسه من صاحبها.

وإذا لم يجز العمل بها في حق المجتهد، ففي حق المقلد من باب أولى، لكونه فاقداً لآلة النظر.

(فصل)

إِذَا وَجَدَ سَمَاعَهُ بِخَطٍّ يُوثَقُ بِهِ جَازَ لَهُ أَنْ يَرْوِيَهُ وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْ سَمَاعَهُ، إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّهُ سَمِعَهُ، وَبِهِ قَالَ الشَّافِعِيُّ. وَقَالَ أَبُو حَنِيْفَةَ: لَا يَجُوزُ، قِيَاساً عَلَى الشَّهَادَةِ.

قوله: (إذا وجد سماعه بخط يوثق به جاز له أن يرويه وإن لم يذكر سماعه إذا غلب على ظنه أنه سمعه): الضمير في «سماعه» يعود إلى «الراوي».

والضمير في «به» يعود إلى «الخط».

والضمير في «له» يعود إلى «الراوي».

والضمير «الهاء» في «يرويه» يعود إلى «السماع».

والضميران في «ظنه»، وفي «أنه» يعودان إلى «الراوي».

والضمير «الهاء» في «سمعه» يعود إلى «سماعه».

والسماع هنا بمعنى «المسموع».

والمراد بالسماع: المرويات التي سمعها الراوي عن مشايخه.

والمعنى المراد هنا: أن الراوي إذا وجد ما سمعه من مروياته عن مشايخه بخط يثق به، جاز له أن يروي ذلك المسموع إن كان متذكراً للسماع، وإن كان ناسياً له جازت له روايته بشرط أن يغلب على ظنه أنه سمعه.

قوله: (وبه قال الشافعي): الضمير في «به» يعود إلى «القول بجواز أن يروي الراوي سماعه إذا وجده بخط يوثق به وظن ظناً غالباً حصول ذلك السماع»، فهذا القول ذهب إليه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى.

وممن نسب هذا القول إلى الإمام الشافعي رحمه الله تعالى الشيرازي[1].

قوله: (وقال أبو حنيفة: لا يجوز، قياساً على الشهادة): معطوف بالواو على قوله: «وبه قال الشافعي».

---

(١) انظر: شرح اللمع ٢/٦٤٩.

وَلَنَا: مَا ذَكَرْنَا مِنَ اعْتِمَادِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمْ عَلَى كُتُبِ النَّبِيِّ ﷺ، ....

فالإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى منع جواز أن يروي الراوي مسموعاته اعتماداً على الخط الموثوق به.

وممن نسب هذا القول إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى السرخسي(١).

وحجة الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى في المنع من جواز ذلك: قياس الرواية على الشهادة، فكما أن الشاهد لا يجوز له في الشهادة أن يعتمد على الخط، فكذلك لا يجوز للراوي أن يعتمد على الخط في الرواية، بجامع الإخبار في كلٍّ.

قوله: (ولنا): أي دليلنا على جواز اعتماد الراوي على الخط الموثوق به في رواية مسموعاته.

قوله: (ما ذكرنا من اعتماد الصحابة رضي الله تعالى عنهم على كتب النبي ﷺ): «ما» في قوله: «ما ذكرنا» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «ولنا المذكور من اعتماد الصحابة...».

والضمير في «عنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضوان الله تعالى عليهم».

والمراد بكتب النبي ﷺ هنا: الكتب التي كان يبعثها عليه الصلاة والسلام مع الآحاد إلى الأقطار الإسلامية، وفيها الأحكام، والصدقات.

وهذا هو الدليل الأول على جواز اعتماد الراوي للخط الموثوق به في الرواية.

ومفاد هذا الدليل: أنه قد سبق لنا أن ذكرنا في الاستدلال على جواز

(١) انظر: أصول السرخسي ١/٣٥٨.

وَلِأَنَّ مَبْنَى الرِّوَايَةِ عَلَى حُسْنِ الظَّنِّ وَغَلَبَتِهِ بِنَاءً عَلَى دَلِيْلٍ، وَقَدْ وُجِدَ ذَلِكَ.

وَالشَّهَادَةُ لَا نُسَلِّمُهَا عَلَى إِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ، ....

«العمل بقول العدل بأن هذه النسخة من صحيح البخاري» أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا يعتمدون على صحف النبي عليه الصلاة والسلام في الصدقات وغيرها من أحكام الإسلام، حين وثقوا بأن تلك الصحف منقولة إليهم من رسول الله ﷺ، فاطمأنوا إلى قبولها والعمل بها.

فكذلك يكون الحال بالنسبة للراوي إذا وجد مسموعاته بخط يثق به، جاز له الاعتماد عليه في رواية تلك المسموعات.

قوله: (ولأن مبنى الرواية على حسن الظن وغلبته بناءً على دليل، وقد وُجد ذلك): الضمير في «غلبته» يعود إلى «الظن».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الدليل»، والمراد به هنا: الخط الموثوق به.

والواو في قوله: «وقد وُجد ذلك» حالية.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني على جواز اعتماد الراوي للخط الموثوق به في رواية مسموعاته.

ومفاد هذا الدليل: أن غلبة الظن التي تُبْنَى عليها الرواية تعتمد على دليل تسكن النفس إليه، والدليل هنا موجود وهو الخط الموثوق به، فلا مانع من الاعتماد عليه في الرواية، لأن الراوي عَدْلٌ، والعدل لا يروي إلا ما كان مطمئناً إلى صحته وثبوته.

قوله: (والشهادة لا نسلِّمها على إحدى الروايتين): الضمير في «لا نسلمها» يعود إلى «الشهادة».

وقوله: «على إحدى الروايتين»، أي: عند الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

وَعَلَى الْأُخْرَى أَنَّ الشَّهَادَةَ آكَدُ، لِمَا عُلِمَ بَيْنَهُمَا مِنَ الْفُرُوقِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

قوله: (وعلى الأخرى أن الشهادة آكد لما علم بينهما من الفروق): «الأخرى» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «على الرواية الأخرى».

وضمير التثنية في قوله: «بينهما» يعود إلى «الشهادة والرواية».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: (والشهادة لا نسلمها على إحدى الروايتين، وعلى الأخرى أن الشهادة آكد، لما علم بينهما من الفروق) هو جواب عما استدل به الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى من قياس الرواية على الشهادة في المنع من جواز الاعتماد فيهما على الخط.

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: لا نسلِّم بأن الشهادة لا يجوز الاعتماد فيها على الخط الموثوق به، بل تجوز اعتماداً عليه، كما ذكر ذلك الإمام أحمد رحمه الله تعالى في إحدى الروايتين عنه، فيكون حكم الرواية حكم الشهادة في هذا الجواز.

الوجه الثاني: لا نسلم صحة قياس الرواية على الشهادة، لأنه قياس مع تحقق الفارق، إذ الشهادة تخالف الرواية في أمور كثيرة.

وإنْ سلمنا بأن الشهادة لا تجوز اعتماداً على الخط، كما هو في الرواية الثانية عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى، فلا نسلم بأن الرواية لا تجوز اعتماداً على الخط، بل هي جائزة اعتماداً عليه، إذ خروج المقيس عليه وهو «الشهادة» من دائرة الجواز لاختصاصه بفارق، لا يمنع من بقاء المقيس وهو «الرواية» في دائرة الجواز، وذلك لأنه يُحتاط في الشهادة ما لا يُحتاط في الرواية، لكون الشهادة آكد.

(فصل)

إِذَا شَكَّ فِي سَمَاعِ حَدِيْثٍ مِنْ شَيْخِهِ لَمْ يَجُزْ أَنْ يَرْوِيَهُ عَنْهُ، لِأَنَّ رِوَايَتَهُ عَنْهُ شَهَادَةٌ عَلَيْهِ، فَلَا يَشْهَدُ بِمَا لَمْ يَعْلَمْ، وَإِنْ شَكَّ فِي حَدِيْثٍ مِنْ سَمَاعِهِ، وَالْتَبَسَ عَلَيْهِ لَمْ يَجُزْ أَنْ يَرْوِيَ شَيْئاً مِنْهَا مَعَ الشَّكِّ،

قوله: (إذا شك في سماع حديث من شيخه لم يجز أن يرويه عنه): الضمير في «شيخه» يعود إلى «التلميذ».

والضمير «الهاء» في «يرويه» يعود إلى «الحديث».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الشيخ».

والمعنى المراد هنا: أن الراوي إذا شك في سماع حديث بعينه من الأحاديث التي سمعها من شيخه، ولم يلتبس عليه هذا الحديث المشكوك في سماعه بالأحاديث الأخرى، فحينئذٍ لا يجوز له أن يروي عنه هذا الحديث المشكوك فيه، ويجوز له أن يروي عنه سائر الأحاديث الأخرى التي لم يتطرق الشك إليها.

قوله: (لأن روايته عنه شهادة عليه، فلا يشهد بما لم يعلم): الجملة هنا تعليلية لعدم جواز رواية الحديث المشكوك فيه عن الشيخ.

والضمير في «روايته» يعود إلى «الحديث».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الشيخ».

والضمير في «عليه» يعود أيضاً إلى «الشيخ».

و«ما» في قوله: «بما لم يعلم» موصولية بمعنى «الذي».

ومفاد هذا الدليل: قياس الرواية على الشهادة، فكما أنه إذا كان شاكاً في الشهادة لا يجوز له أن يدلي بها لعدم تحققه منها، فكذلك الرواية لا يجوز له أن يروي عن شيخه حديثاً هو شاك في سماعه منه، لأن الرواية كالشهادة بجامع الإخبار في كلٍّ.

قوله: (وإن شك في حديث من سماعه والتبس عليه لم يجز أن يروي شيئاً منها مع الشك): الضميران في «سماعه»، وفي «عليه» يعودان إلى «الراوي».

لِمَا ذَكَرْنَا.

فَإِنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ فِي حَدِيْثٍ أَنَّهُ مَسْمُوعٌ، فَقَالَ قَوْمٌ: يَجُوزُ، اعْتِمَاداً عَلَى غَلَبَةِ الظَّنِّ. ....

والمراد بالالتباس هنا: الاختلاط الذي يصعب، أو يتعذر التمييز معه.

والضمير في «منها» يعود إلى «بقية مسموعاته من الأحاديث».

والمعنى المراد هنا: أن الراوي إذا شك في سماع حديث بعينه، ثم التبس عليه هذا الحديث المشكوك في سماعه بمجموعة الأحاديث الأخرى التي سمعها من شيخه، ولم يستطع تمييز ذلك الحديث الذي وقع فيه الشك ابتداءً، فحينئذٍ لا يجوز له أن يروي ذلك الحديث ولا بقية الأحاديث الأخرى التي التبس بها، لأن كل حديث منها مع وجود الشك محتمل أن يكون هو المشكوك فيه.

قوله: (لما ذكرنا): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «للمذكور»، أي: للمذكور سابقاً في دليل مسألة «الحديث الذي شك الراوي في سماعه من شيخه ولم يلتبس عليه بقية الأحاديث الأخرى»، وهو قياس الرواية على الشهادة في قول المؤلف رحمه الله تعالى: «لأن روايته عنه شهادة عليه، فلا يشهد بما لم يعلم».

قوله: (فإن غلب على ظنه في حديث أنه مسموع): الضمير في «ظنه» يعود إلى «الراوي».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الحديث».

والمعنى المراد هنا: إذا غلب على ظن الراوي من غير يقين منه أنه سمع هذا الحديث من شيخه، فهل يجوز له في هذه الحالة رواية ذلك الحديث عن شيخه، أو لا يجوز له ذلك؟.

قوله: (فقال قوم: يجوز، اعتماداً على غلبة الظن): المراد بالقوم هنا: جمهور الأصوليين[1].

---

(١) انظر: المستصفى ١/١٦٦، الإحكام ٢/١٠٢، المعتمد ٢/١٤٣.

وَقِيْلَ: لَا يَجُوزُ، لِأَنَّهُ يُمْكِنُ اعْتِبَارُ الْعِلْمِ بِمَا يَرْوِيْهِ، فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَرْوِيَهُ مَعَ الشَّكِّ فِيْهِ كَالشَّهَادَةِ.

فعند الجمهور أنه يجوز لمن غلب على ظنه سماع الحديث من شيخه أن يرويه عنه.

وحجة هؤلاء: أن الأحكام الشرعية يُعْمَلُ بها اعتماداً على غلبة الظن، والرواية حكم شرعي، فيجوز الاعتماد فيها على غلبة الظن عند فقد اليقين بالسماع.

قوله: (وقيل: لا يجوز، لأنه يمكن اعتبار العلم بما يرويه، فلا يجوز أن يرويه مع الشك فيه كالشهادة): المراد بالقائلين هنا بعض الأصوليين، ومنهم الغزالي رحمه الله تعالى، حيث قال: (ولو غلب على ظنه في حديث أنه مسموع من الزهري لم تجز الرواية بغلبة الظن)(١). وقد نسب أبو الحسين البصري القول بعدم الجواز إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى(٢).

فعند هؤلاء: لا يجوز للراوي أن يروي الحديث عن شيخه إذا لم يكن على يقين من سماعه منه.

وحجتهم في ذلك: قياس الرواية على الشهادة، فكما أن المعتبر في الشهادة هو العلم لا غلبة الظن، فكذلك المعتبر في الرواية هو العلم لا غلبة الظن، إذ غلبة الظن لا تفيد العلم، بل تفيد الشك، والشك ليس طريقاً لإثبات الرواية.

والضمير في قوله: «لأنه» يعود إلى «الراوي».

و«ما» في قوله: «بما يرويه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يرويه» عائد جملة الصلة.

والضمير في «يرويه» من قوله: «فلا يجوز أن يرويه» يعود إلى «الحديث».

---

(١) المستصفى ١/١٦٧.
(٢) انظر: المعتمد ٢/١٤٢.

....

والضمير في «فيه» يعود أيضاً إلى «الحديث».

و«الكاف» في قوله: «كالشهادة» حرف تشبيه، بمعنى «مثل».

والمؤلف رحمه الله تعالى إنما رجح القول الأول، وهو جواز أن يروي الراوي ما غلب على ظنه سماعه، دون القول الثاني المقتضي المنع من جواز ذلك.

ودليل هذا الترجيح تصديره للقول الثاني بصيغة التمريض «قيل».

(فصل)

إِذَا أَنْكَرَ الشَّيْخُ الْحَدِيْثَ، وَقَالَ: «لَسْتُ أَذْكُرُهُ»، لَمْ يَقْدَحْ ذَلِكَ فِي الْخَبَرِ ....

قوله: (إذا أنكر الشيخ الحديث، وقال: «لست أذكره»، لم يقدح ذلك في الخبر): الضمير في «أذكره» يعود إلى «الحديث».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإنكار».

والمعنى المراد هنا: أن التلميذ إذا قال لشيخه: «سمعتُ منك أنك حدثتني يوم كذا بكذا»، فأنكر الشيخ أنه حدثه بهذا الحديث، وقال له: «لستُ أذكر أني حدثتك بذلك»، فهل إنكار الشيخ تحديثه لتلميذه بهذا الحديث يكون قادحاً في رواية تلميذه ذلك الحديث عنه؟.

والمؤلف رحمه الله تعالى أطلق هنا هذه المسألة من غير تفصيل، والصواب التفصيل فيها.

وذلك أن الشيخ في إنكاره للتحديث لا يخلو من حالتين: إما أن يكون إنكار جَزْم على سبيل اليقين، وإما أن يكون إنكار شك وتردد.

فإنْ كان إنكاره على سبيل الجزم واليقين، فلا يخلو أيضاً: إما أن يكون مصحوباً بتكذيب التلميذ، أو غير مصحوب بذلك.

فإن كان إنكار الشيخ إنكار جزم ويقين مع تكذيب التلميذ، كان ذلك قادحاً في الخبر، فلا يُقبل باتفاق، لأن كلّاً من الراوي والمروي عنه مكذب للآخر.

وأما إن كان غير إنكار تكذيب، فلا يكون ذلك قادحاً في الخبر، لأن الراوي عدل جازم بالرواية، والعدل صادق في قوله، ويقين الشيخ بعدم تحديثه لا يخرجه عن تلك العدالة.

وكذلك الحال فيما إذا كان إنكار الشيخ إنكار شك وتردد، فإن هذا الإنكار لا يكون قادحاً في الخبر من باب أولى[1].

(١) انظر: الإحكام ٢/١٠٦.

فِي قَوْلِ إِمَامِنَا، وَمَالِكٍ، وَالشَّافِعِيِّ، وَأَكْثَرِ الْمُتَكَلِّمِيْنَ.

وَمَنَعَ مِنْهُ الْكَرْخِيُّ، قِيَاساً عَلَى الشَّهَادَةِ، وَلَيْسَ بِصَحِيْحٍ، لِأَنَّ الرَّاوِيَ عَدْلٌ جَازِمٌ بِالرِّوَايَةِ، ....

قوله: (في قول إمامنا، ومالك، والشافعي، وأكثر المتكلمين): أي أن الذي عليه الأئمة الثلاثة: مالك، والشافعي، وأحمد رحمهم الله تعالى، وكذلك الذي عليه أكثر المتكلمين: أن إنكار الشيخ للحديث لا يقدح في الخبر[(١)].

قوله: (ومنع منه الكرخي): الضمير في «منه» يعود إلى «قبول الخبر»، وهو الخبر الذي أنكره الشيخ.

و«الكرخي» عالم من علماء الحنفية الأجلاء، يكنَّى بأبي الحسن، واسمه: عبيد الله بن الحسين بن دلال الكرخي. توفي رحمه الله تعالى سنة أربعين وثلاثمائة[(٢)].

فعند الكرخي رحمه الله تعالى: أن الحديث إذا أنكره الشيخ على من رواه عنه، فإنَّ هذا الإنكار مانع من قبوله والثقة به.

قوله: (قياساً على الشهادة): أي أن حجة الكرخي رحمه الله تعالى في المنع من قبول الحديث الذي أنكره الشيخ هي: قياس الرواية على الشهادة، فكما أن في الشهادة لا تقبل شهادة الفرع مع تكذيب شاهد الأصل، فكذلك في الرواية لا تقبل رواية الفرع مع إنكار الأصل لروايته عنه.

قوله: (وليس بصحيح): أي ما ذهب إليه الكرخي رحمه الله تعالى من القول بعدم قبول الخبر الذي أنكره الشيخ قول لا صحة له، فهو مردود غير مقبول.

قوله: (لأن الراوي عدل جازم بالرواية): أي أن الفرع، وهو التلميذ

---

(١) انظر: الإحكام ٢/ ١٠٦، شرح تنقيح الفصول ص٣٦٩، العدة ٣/ ٩٥٩، التمهيد ٣/ ١٢٥.

(٢) انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية ٢/ ٤٩٣.

فَلَا نُكَذِّبُهُ مَعَ إِمْكَانِ تَصْدِيْقِهِ، وَالشَّيْخُ لَا يُكَذِّبُهُ، بَلْ قَالَ: «لَسْتُ أَذْكُرُهُ»، فَيُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَ قَوْلَيْهِمَا بِأَنْ يَكُونَ نَسِيَهُ، فَإِنَّ النِّسْيَانَ غَالِبٌ عَلَى الْإِنْسَانِ، وَأَيُّ مُحَدِّثٍ يَحْفَظُ جَمِيْعَ حَدِيْثِهِ؟ ....

الذي روى عن الأصل، وهو الشيخ عدل، والعدل صادق في قوله، ومتثبت فيما يرويه، فلا يخبر جازماً بأنه قد روى عن شيخه وهو في الواقع لم يرو عنه، فذلك لا يتناسب مع وَصْف العدالة.

قوله: (فلا نكذبه مع إمكان تصديقه): الضميران «الهاء» في «نكذبه»، وفي «تصديقه» يعودان إلى «الراوي».

والمعنى المراد هنا: أن الأصل في الراوي العدل الصدق فيما يخبر به من رواية، فلا نصادر هذا الأصل بناءً على شك الشيخ في أنه لم يحدِّثه بذلك الخبر.

قوله: (والشيخ لا يكذبه، بل قال: لست أذكره): الضمير في «يكذبه» يعود إلى «الراوي».

والضمير في «أذكره» يعود إلى «الحديث».

و«الواو» في قوله: «والشيخ لا يكذبه» حالية، والمعنى: الحال أن الشيخ لم يكذب الراوي فيما نسبه إليه من التحديث بالخبر الذي رواه عنه، وإنما غاية ما هنالك أنه صرح بعدم تذكره لذلك التحديث، وهذا إقرار منه على نفسه بالنسيان، لا بتكذيب الراوي، وفَرْقٌ بين أن ينسب إلى نفسه النسيان، وبين أن يتهم الراوي بالبهتان.

قوله: (فيمكن الجمع بين قوليهما بأن يكون نسيه، فإن النسيان غالب على الإنسان، وأي محدث يحفظ جميع حديثه؟): ضمير التثنية في «قوليهما» يعود إلى «الراوي والمروي عنه».

والضمير في «نسيه» يعود إلى «المروي عنه، وهو الشيخ».

والضمير في «حديثه» يعود إلى «المحدِّث».

فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ جَمْعاً بَيْنَ قَوْلَيْهِمَا.

وَالشَّهَادَةُ تُفَارِقُ الرِّوَايَةَ فِي أُمُورٍ كَثِيْرَةٍ، مِنْهَا: ....

والمعنى المراد هنا: أن الواجب في هذه الحال عدم اتهام الراوي بالكذب، بل حَمْلُهُ على الصدق، وحَمْلُ الإنكار على أن الشيخ نسي تحديثه بالخبر المروي عنه، لأن النسيان من شأن الإنسان، ولا سيما أن الأحاديث مع كثرتها مظنة نسيان المحدِّث.

قوله: (فيجب العمل به جمعاً بين قوليهما): الضمير في «به» يعود إلى «الخبر».

وضمير التثنية في «قوليهما» يعود إلى «الراوي والمروي عنه».

والمعنى المراد هنا: أنه إذا تقرر ما سبق من كون الراوي صادقاً فيما أخبر به، وأن المروي عنه لم ينكر الحديث إنكار تكذيب، بل إنكار نسيان، فإنَّ من الواجب قبول الخبر والعمل به، بناءً على هذا الجمع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: (لأن الراوي عدل جازم بالرواية، فلا نكذبه مع إمكان تصديقه، والشيخ لا يكذبه بل قال: «لست أذكره»، فيمكن الجمع بين قوليهما بأن يكون نسيه، فإن النسيان غالب على الإنسان، وأي محدِّث يحفظ جميع حديثه؟ فيجب العمل به جمعاً بين قوليهما).

متضمن أمرين، أحدهما: التعليل لبطلان قول الكرخي رحمه الله تعالى بعدم قبول الخبر الذي أنكره الشيخ، وثانيهما: التدليل على صحة القول بقبول ذلك الخبر.

قوله: (والشهادة تفارق الرواية في أمور كثيرة): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو جواب عما استدل به الكرخي رحمه الله تعالى من قياس الرواية على الشهادة في المنع من قبول الخبر الذي أنكره الشيخ.

قوله: (منها): الضمير يعود إلى «الأمور الكثيرة التي تخالف فيها الرواية الشهادة».

أَنَّهُ لَا تُسْمَعُ شَهَادَةُ الْفَرْعِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى شَهَادَةِ الْأَصْلِ، وَالرِّوَايَةُ بِخِلَافِهِ، فَإِنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ كَانَ بَعْضُهُمْ يَرْوِي عَنْ بَعْضٍ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى مُرَاجَعَةِ النَّبِيِّ ﷺ، وَلِهَذَا كَانَ يَلْزَمُهُمْ قَبُولُ قَوْلِ رُسُلِهِ وَسُعَاتِهِ مِنْ غَيْرِ مُرَاجَعَةٍ، ....

قوله: (أنه لا تسمع شهادة الفرع مع القدرة على شهادة الأصل): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، والتقدير: «الشأن أن شهادة الفرع لا تسمع مع القدرة على شهادة الأصل».

وقد سبق بيان معنى شهادة الفرع، وشهادة الأصل.

قوله: (والرواية بخلافه): الضمير في «بخلافه» يعود إلى «عدم سماع شهادة الفرع مع القدرة على شهادة الأصل»، فهذا هو الشأن في الشهادة، أما الرواية فإنها بخلاف ذلك، حيث تُقبل فيها رواية الفرع مع وجود الأصل.

قوله: (فإن الصحابة رضي الله عنهم كان بعضهم يروي عن بعض مع القدرة على مراجعة النبي ﷺ): جملة تعليلية لقبول قول الفرع مع وجود الأصل في الرواية.

والضميران في «عنهم»، وفي «بعضهم» يعودان إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمعنى المراد هنا: أن النبي ﷺ كان موجوداً بين ظهراني الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، ورغم ذلك فقد كان بعضهم يروي عن بعض، ولم يرجعوا إلى الأصل وهو النبي عليه الصلاة والسلام مع يُسْر تلك المراجعة، وهذا يدل على أنه لا يمتنع في الرواية قبول قول الفرع مع وجود الأصل.

قوله: (ولهذا كان يلزمهم قبول قول رسله وسعاته من غير مراجعة): اللام في قوله: «ولهذا» هي «لام الأجل»، أي: «ولأجل هذا».

وَأَهْلُ قُبَاءٍ تَحَوَّلُوا إِلَى الْقِبْلَةِ، بِقَوْلِ وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ مُرَاجَعَةٍ، وَأَبُو طَلْحَةَ وَأَصْحَابُهُ قَبِلُوا خَبَرَ الْوَاحِدِ فِي تَحْرِيْمِ الْخَمْرِ مِنْ غَيْرِ مُرَاجَعَةٍ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «قبول رواية الفرع مع وجود الأصل».

والضمير في «يلزمهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضميران في «رسله»، وفي «سعاته» يعودان إلى «النبي عليه الصلاة والسلام».

والمعنى المراد هنا: أن النبي ﷺ كان يبعث برسله وسعاته إلى الناس في أطراف الأقطار الإسلامية ليبلغوهم الأحكام وما يجب عليهم من دفع الصدقات، وكانوا يقبلون ذلك ويعملون به اعتماداً على أقوالهم من غير أن يتوقفوا في شيء منها حتى يراجعوا النبي ﷺ، ولو كان الفرع لا يقبل خبره مع وجود الأصل لتوقفوا في قبول أقوالهم.

قوله: **(وأهل قباء تحولوا إلى القبلة بقول واحد من غير مراجعة)**: أي أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين كانوا متوجهين إلى الشام في صلاتهم بمسجد قباء حين أخبرهم مخبر بأن القبلة تحولت إلى الكعبة قبلوا قوله، واستداروا إلى الكعبة، وبنوا على ما مضى من صلاتهم، ولم يتوقفوا في خبره حتى يراجعوا النبي ﷺ، ولو كان الفرع لا يقبل خبره مع وجود الأصل لما غيروا وجهتهم في الصلاة.

قوله: **(وأبو طلحة وأصحابه قبلوا خبر الواحد في تحريم الخمر من غير مراجعة)**: أصحاب أبي طلحة هم: أبو عبيدة، وأُبي بن كعب، وأنس بن مالك رضي الله تعالى عنهم.

فهؤلاء الصحابة الكرام الأربعة قد قبلوا خبر الواحد الذي أخبرهم بتحريم الخمر، ولم يتوقفوا في ذلك حتى يراجعوا النبي ﷺ، ولو كان قول الفرع لا يقبل مع وجود الأصل لتوقفوا في قبول خبره.

وخلاصة هذا الجواب: لا نسلم صحة قياس الرواية على الشهادة، لأن

وَقَدْ رَوَى رَبِيْعَةُ بْنُ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيْهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَضَى بِالْيَمِيْنِ مَعَ الشَّاهِدِ»، ثُمَّ نَسِيَهُ سُهَيْلٌ، فَكَانَ بَعْدَهُ يَقُولُ: «حَدَّثَنِي رَبِيْعَةُ عَنِّي أَنِّي حَدَّثْتُهُ»، فَلَا يُنْكِرُهُ أَحَدٌ مِنَ التَّابِعِيْنَ.

الشهادة تخالف الرواية في أمور كثيرة، ومن تلك الأمور: عدم سماع شهادة الفرع مع وجود شاهد الأصل، وهذا بخلاف الرواية ففيها يقبل خبر الفرع من غير الرجوع إلى الأصل كما ثبت ذلك في وقائع كثيرة قبل فيها الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم خبر الفرع مع القدرة على مراجعة الأصل وهو النبي ﷺ. وإذا تحققت المخالفة بين الرواية والشهادة، فإن قياس الرواية على الشهادة في هذه المسألة قياس لا يصح، لأنه قياس مع قيام الفارق.

قوله: (وقد روى ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن): هو أبو عثمان ربيعة بن فروخ المدني، الفقيه، الثقة، الحافظ، الملقب بربيعة الرأي. توفي رحمه الله تعالى سنة ست وثلاثين ومائة[(١)].

قوله: (عن سهيل): هو أبو يزيد سهيل بن ذكوان السمان المدني، قَوَّاهُ بعض المحدثين، وضعَّفه بعضهم[(٢)].

قوله: (عن أبيه): الضمير في «أبيه» يعود إلى «سهيل».

و«أبو سهيل» هو ذكوان السمان المدني، الملقب بأبي صالح، قال عنه الإمام أحمد: «ثقة ثقة، من أجلِّ الناس وأوثقهم». توفي رحمه الله تعالى سنة إحدى ومائة[(٣)].

قوله: (عن أبي هريرة «أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد»، ثم نسيه سُهيل فكان بعده يقول: «حدثني ربيعة عني أني حدثته»، فلا ينكره أحد من التابعين): الضمير في «نسيه» يعود إلى «الخبر الذي رواه ربيعة عن سهيل».

---

(١) انظر: طبقات الحفاظ ص٦٨، تذكرة الحفاظ ١/ ١٥٧.

(٢) انظر: ميزان الاعتدال ٢/ ٢٤٣. (٣) انظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٨٩ ـ ٩٠.

....

والضمير في «بعده» يعود إلى «إخبار ربيعة سهيلاً بأنه سمع هذا الخبر منه».

والضمير «الهاء» في «حدثته» يعود إلى «ربيعة».

والضمير في «ينكره» يعود إلى «قول سهيل: حدثني ربيعة عني أني حدثته».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تمثيل توضيحي لمسألة إنكار الشيخ للخبر، وهو دليل للقائلين بجواز قبول الخبر الذي أنكره الشيخ.

ومفاد هذا الدليل: أن ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن سمع هذا الخبر من سهيل، فلما أخبره أنه سمعه منه نسي سهيل تحديثه له به، فكان سهيل بعد هذا التذكير من قِبَل ربيعة يحدِّث بهذا الخبر فيقول: «حدثني ربيعة عني أني حدثته عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد».

وقد تلقى التابعون رحمهم الله تعالى هذا الخبر بالقبول من غير إنكار، ولو كان إنكار الشيخ للخبر المروي عنه يوجب رده لأنكروا على سهيل تحديثه به اعتماداً على إخبار من رواه عنه.

(فصل)

انْفِرَادُ الثِّقَةِ بِزِيَادَةٍ فِي الْحَدِيْثِ مَقْبُولٌ، سَوَاءٌ كَانَتْ لَفْظاً أَوْ مَعْنًى، لِأَنَّهُ لَوِ انْفَرَدَ بِحَدِيْثٍ لَقُبِلَ، فَكَذَلِكَ إِذَا انْفَرَدَ بِزِيَادَةٍ،

قوله: (**انفراد الثقة بزيادة في الحديث مقبول**): أي إذا روى جماعة من الثقات حديثاً عن رسول الله ﷺ، ثم انفرد أحدهم بزيادة في هذا الحديث لم يذكرها غيره، فهذا الانفراد يكون مقبولاً، وتكون تلك الزيادة ـ بناءً عليه ـ محلًّا للقبول.

قوله: (**سواء كانت لفظاً أو معنى**): أي يستوي في ذلك القبول الزيادة بقسميها اللفظية والمعنوية.

والزيادة اللفظية هي المتعلقة باللفظ، ومثال ذلك: رواية من روى: «ربنا ولك الحمد»، فإنها وردت بزيادة «الواو» على رواية من روى: «ربنا لك الحمد»[1].

و«الواو» هنا زيادة في اللفظ، لا في المعنى.

والزيادة المعنوية هي المتعلقة بالمعنى، ومثال ذلك: قوله عليه الصلاة والسلام: (**إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا**)[2].

فإن أكثر من روى هذا الحديث لم يذكر «والسلعة قائمة»، وهذه زيادة تفيد معنى زائداً[3].

قوله: (**لأنه لو انفرد بحديث لقبل، فكذلك إذا انفرد بزيادة**): الضمير في «لأنه» يعود إلى «الثقة».

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب «الأذان»، باب «التكبير إذا قام من السجود» ١/ ١٩١. وأخرجه الإمام مسلم في كتاب «الصلاة»، باب «ما يقول إذا رفع رأسه من الركوع» (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ٤/ ١٩٣).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب «البيوع والإجارات»، باب «إذا اختلف البيعان والمبيع قائم» ٣/ ٧٨٠. وابن ماجه في كتاب «التجارات»، باب «البيعان يختلفان» ٢/ ٧٣٧.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ٢٢٠.

وَغَيْرُ مُمْتَنِعٍ أَنْ يَنْفَرِدَ بِحِفْظِ الزِّيَادَةِ، إِذْ إِنَّ مِنَ الْمُحْتَمَلِ أَنْ يَكُونَ النَّبِيُّ ﷺ ذَكَرَ ذَلِكَ فِي مَجْلِسَيْنِ وَذَكَرَ الزِّيَادَةَ فِي أَحَدِهِمَا وَلَمْ يَحْضُرْ رَاوِي النَّاقِصِ، ....

وهذا هو الدليل الأول على قبول زيادة الثقة.

ومفاد هذا الدليل: أن الثقة لو انفرد برواية حديث مستقل دون سائر المحدثين الثقات لكان انفراده ذلك مقبولاً.

فإذا قُبل انفراده بحديث مستقل، كان قبول انفراده بزيادة على أصل الحديث من باب أولى وأحرى.

قوله: (وغير ممتنع أن ينفرد بحفظ الزيادة): أي ليس من الممتنع عقلاً أن ينفرد الثقة بحفظ زيادة على أصل الحديث عن بقية الثقات الذين شاركوه في روايته، فهو أمر لا يحيله العقل ولا ينكره، إذ هو ممكن ومُتَصَوَّر.

قوله: (إذ إن من المحتمل أن يكون النبي ﷺ ذكر ذلك في مجلسين، وذكر الزيادة في أحدهما ولم يحضر راوي الناقص): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الحديث».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «المجلسين».

و«الناقص» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الحديث الناقص».

والمراد بالحديث الناقص: هو الذي خلا من تلك الزيادة.

والمراد بهذا الاحتمال: أن النبي ﷺ ذكر حديثه في مجلسين مختلفين، فذكره في أحدهما من غير زيادة، وذكره في المجلس الآخر بزيادة لم يذكرها في المجلس الأول، ويكون راوي الزيادة حضر المجلس الثاني، والراوي الذي لم يذكر تلك الزيادة تغيّب عن المجلس الثاني، فاقتصر في روايته على ما سمعه في المجلس الأول الذي لم تُذكر فيه تلك الزيادة، فجاء حديثه ناقصاً.

وَيُحْتَمَلُ أَنَّ رَاوِيَ النَّاقِصِ دَخَلَ فِي أَثْنَاءِ الْمَجْلِسِ، أَوْ عَرَضَ لَهُ فِي أَثْنَائِهِ مَا يُزْعِجُهُ، أَو يُدْهِشُهُ عَنِ الْإِصْغَاءِ أَوْ يُوجِبُ قِيَامَهُ قَبْلَ تَمَامِهِ، أَوْ سَمِعَ الْكُلَّ وَنَسِيَ الزِّيَادَةَ، ....

قوله: (ويحتمل أن راوي الناقص دخل في أثناء المجلس، أو عرض له في أثنائه ما يزعجه أو يدهشه عن الإصغاء، أو يوجب قيامه قبل تمامه، أو سمع الكل ونسي الزيادة): الضمير في «له» يعود إلى «راوي الناقص».

والضمير في «أثنائه» يعود إلى «المجلس».

و«ما» في قوله: «ما يزعجه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمائر في «يزعجه»، وفي «يدهشه»، وفي «قيامه» تعود كلها إلى «راوي الحديث الناقص».

والمراد بما يزعجه: ما يثير قلقه واضطرابه.

والمراد بما يدهشه: ما يثير استغرابه وإعجابه.

وكلٌّ من المزعج والمدهش مما يشغل الذهن عن تمام الاستماع.

والمراد بهذا الاحتمال: أن راوي الحديث الناقص الخالي من الزيادة تأخر في الحضور إلى مجلس الرواية، وكانت الزيادة قد قيلت قبل حضوره.

أو عرض له في أثناء جلوسه ما صرف ذهنه عن الاستماع، فلم يتفطن للزيادة التي تفطن لها الآخر.

أو عرض له ما اقتضى خروجه من المجلس، كقضاء حاجة ونحوها، وكانت الزيادة قد قيلت بعد خروجه.

أو أنه سلم من ذلك كله، وسمع الزيادة كما سمعها الآخر، ولكنه نسيها.

وإذا كان الاحتمال قائماً في حق تارك الزيادة، فإن العقل لا يحيل انفراد الواحد بها.

وَالرَّاوِي لِلتَّامِّ عَدْلٌ وَقَدْ جَزَمَ بِالرِّوَايَةِ، فَلَا نُكَذِّبُهُ مَعَ إِمْكَانِ تَصْدِيقِهِ.

فَإِنْ عُلِمَ أَنَّ السَّمَاعَ كَانَ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ، فَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: يُقَدَّمُ قَوْلُ الْأَكْثَرِيْنَ وَذَوِي الضَّبْطِ، فَإِنْ تَسَاوَوْا فِي الْحِفْظِ وَالضَّبْطِ قُدِّمَ قَوْلُ الْمُثْبِتِ. ....

وهذا هو الدليل الثاني على قبول انفراد الثقة بالزيادة.

قوله: (والراوي للتام عدل، وقد جزم بالرواية، فلا نكذبه مع إمكان تصديقه): «التام» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الحديث التام».

و«الواو» في قوله: «وقد جزم بالرواية» حالية.

والضمير «الهاء» في قوله: «نكذبه»، وكذلك الضمير في «تصديقه» يعودان إلى «راوي الحديث التام».

والمراد بالحديث التام هنا: هو المشتمل على الزيادة التي غفل عنها الآخرون.

وهذا هو الدليل الثالث على قبول زيادة الثقة.

ومفاد هذا الدليل: أن المنفرد بالزيادة راوٍ عَدْل، والعدل لا يروي إلا ما كان جازماً بسماعه، فلا يكون عدم مشاركة غيره له في هذه الزيادة مسوِّغاً لتكذيبه ورَدِّ زيادته، إذ ظاهر حاله الصدق فيما أخبر به وجزم بسماعه.

قوله: (فإن عُلم أن السماع كان في مجلس واحد): أي اتحد مجلس السماع لكل الفريقين من روى بالزيادة، ومن روى بغيرها.

قوله: **(فقال أبو الخطاب: يقدم قول الأكثرين وذوي الضبط، فإن تساووا في الحفظ والضبط قدِّم قول المثبت)**: ذكر أبو الخطاب رحمه الله تعالى ذلك في كتابه «التمهيد»، حيث قال: (وإن كان راوي الزيادة واحداً، وراوي النقصان واحداً قُدِّم أشهرهما بالحفظ والضبط والثقة، وإن كانا سواءً في جميع ذلك فذكر شيخنا عن أحمد روايتين أحدهما أن الآخذ بالزيادة

وَقَالَ الْقَاضِي: إِذَا تَسَاوَيَا فَعَلَى رِوَايَتَيْنِ.

أولى، . . . والأخرى الزيادة مطرحة)[١].

ثم أومأ إلى ترجيح الرواية الأولى بقوله: (فأما فيما ذكرنا من هذه الصورة، فلا أعلم عنه ما يدل على اطراح الزيادة)[٢].

والمراد من قول أبي الخطاب رحمه الله تعالى: أن مجلس السماع إذا كان واحداً، واختلف رواة الحديث في الزيادة وعدمها، فإنه يقدم قول الأكثرين، سواء أكانوا من المثبتين للزيادة، أم من النافين لها، لأن الكثرة سبب من أسباب الترجيح عند التعارض، نظراً لما تؤدي إليه من الاطمئنان القلبي، فإنْ استووا في العدد قُدِّم ذوو الضبط والحفظ، فمن كان أضبط وأحفظ في الرواية كان قوله هو الأرجح سواء قال بإثبات الزيادة أو نفيها، وإنْ تساووا في العدد، والحفظ، والضبط قدم قول المثبت على النافي، لأن مع المثبت زيادة علم خفيت على النافي، ومن علم حجة على من لم يعلم.

قوله: (وقال القاضي: إذا تساويا فعلى روايتين): معطوف بالواو على قوله: «فقال أبو الخطاب».

والمراد بالقاضي هنا: هو القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله تعالى.

ونص عبارة القاضي هو: (وقد نص أحمد رحمهُ الله على الأخذ بالزائد في مواضع، فقال أحمد بن القاسم: سألت أبا عبد الله رحمهُ الله عن مسألة في فوات الحج، فقال: فيها روايتان، إحداهما: فيها زيادة دم. قال أبو عبد الله: والزائد أولى أن يؤخذ به، قال: ومذهبنا في الأحاديث إذا كانت الزيادة في أحدهما أخذنا بالزيادة. ونقل الميموني عنه أنه قال: نُقل أن النبي ﷺ دخل الكعبة ولم يصل، ونقل أنه صلى، فهذا يشهد أنه صلى، وابن عمر يقول: لم يقنت في الفجر، وغيره يقول: قنت، فهذه

---

(١) التمهيد ٣/ ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٢) انظر: المرجع السابق ٣/ ١٥٥.

....

شهادة عليه أنه قنت، وحديث أنس: لَمَ يَأْنِ لرسول الله أن يخضب، وقوم يقولون: قد خضب، فهذه شهادة على الخضاب، فالذي شهد على النبي ﷺ فهو أوكد. وبهذا قال جماعة الفقهاء والمتكلمين.

وذهب جماعة من أصحاب الحديث أن ما انفرد به الواحد منهم كان مردوداً، وهذا أبداً في كتبهم: تفرد به فلان وحده؛ يَعْنُونَ الرد بذلك، وقد رُوي عن أحمد رحمهُ الله نحو هذا في رواية الأثرم وإبراهيم بن الحارث والمروذي: إذا تبايعا فَخَيَّرَ أحدهما صاحبه بعد البيع، فهل يجب؟ فقال: هكذا في حديث ابن عمر، قيل له: أتذهب إليه؟ قال: لا، أنا أذهب إلى الأحاديث الباقية: الخيار لهما ما لم يتفرقا، ليس فيها شيء من هذا. فقد اطرح رواية ابن عمر بزيادتها، لأن الجماعة ما نقلوها، وإنما تفرّد بها ابن عمر. وقال في رواية أبي طالب: كان الحجاج بن أرطأة من الحفاظ، قيل له: فَلِمَ هو عند الناس ليس بذاك؟ قال: لأن في حديثه زيادة على حديث الناس، ما يكاد له حديث إلا فيه زيادة)[1].

وعلى هذا فللإمام أحمد رحمه الله تعالى روايتان في قبول زيادة الثقة إذا انفرد بها دون غيره من الثقات، ومفاد الرواية الأولى قبول الزيادة، ومفاد الرواية الثانية عدم قبولها.

وحجة الرواية الأولى: أن تلك الزيادة رواية عدل، والعدل مقبول الرواية. وعلى هذا جمهور الأصوليين[2].

وحجة الرواية الثانية: أنه يبعد أن يحضر مجلس النبي ﷺ جمع قد

---

(١) العدة ٣/ ١٠٠٤ ـ ١٠٠٧.

(٢) انظر: البرهان ١/ ٦٦٢، المستصفى ١٦٨/١، الإحكام لابن حزم ٢/ ٢٢٣، شرح تنقيح الفصول ص٣٨٢، التبصرة ص٣٢١، شرح اللمع ٢/ ٦١٤، الوصول إلى الأصول ٢/ ١٨٦، العدة ٣/ ١٠٠٤، التمهيد ٣/ ٣٥٣.

....

اعتنوا بحفظ كلامه، ثم يختص بعضهم بسماع كلمة مع ذهول البعض الآخر عن سماعها.

وعلى هذه الرواية بعض الأصوليين، وعزا الغزالي القول بذلك إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى[1].

وعزاه الزركشي، إلى معظم الحنفية[2].

وعزاه الرازي، والشيرازي، وابن الحاجب إلى بعض أهل الحديث[3].

(١) انظر: المنخول ص٢٨٣.

(٢) انظر: البحر المحيط ٤/ ٣٣٢، تيسير التحرير ٣/ ١٠٨، التقرير والتحبير ٢/ ٢٩٣.

(٣) انظر: المحصول ٢/ ١/ ٦٧٨، التبصرة ص٣٢٢، منتهى الوصول والأمل ص٨٥.

(فصل)

وَتَجُوزُ رِوَايَةُ الْحَدِيْثِ بِالْمَعْنَى لِلْعَالِمِ الْمُفَرِّقِ بَيْنَ الْمُحْتَمِلِ وَغَيْرِ الْمُحْتَمِلِ، وَالظَّاهِرِ وَالْأَظْهَرِ، وَالْعَامِّ وَالْأَعَمِّ عِنْدَ الْجُمْهُورِ، فَيُبَدِّلُ لَفْظاً مَكَانَ لَفْظٍ فِيْمَا لَا يَخْتَلِفُ النَّاسُ فِيْهِ، ....

قوله: (وتجوز رواية الحديث بالمعنى للعالم المفرق بين المحتمل وغير المحتمل والظاهر والأظهر والعام والأعم): الأصل في رواية الحديث أن تكون بنفس اللفظ المسموع من النبي عليه الصلاة والسلام متى أمكن ذلك، لأن روايته بلفظه أحوط وأبرأ للذمة.

فإنْ تعذرت الرواية باللفظ جازت بالمعنى لمن كان عالماً بدقائق الألفاظ، ولديه تمييز بالمحتمل فيها وغير المحتمل، والظاهر والأظهر، والعام والأعم، وغير ذلك حتى لا يبدل لفظاً بآخر يظن أنه مساوٍ له وهو في حقيقته يختلف عنه اختلافاً كبيراً، وحينئذٍ يُفهم الحديث على خلاف ما أراده النبي عليه الصلاة والسلام منه.

قوله: (عند الجمهور): أي أن جواز رواية الحديث بالمعنى للعالم بدقائق الألفاظ هو قول جمهور العلماء، ومنهم الأئمة الأربعة رحمهم الله تعالى[(١)].

قوله: (فيبدل لفظاً مكان لفظ فيما لا يختلف الناس فيه): الضمير في «فيه» يعود إلى «اللفظ».

والمعنى: يجوز للراوي أن يبدل لفظاً بلفظ آخر مساوٍ له، ويؤدي مؤداه في المعنى، بحيث لا يستبدل لفظاً جلياً بلفظ خفي يختلف الناس في تعيين المراد به.

(١) انظر: كشف الأسرار ٣/ ٥٥، أصول السرخسي ١/ ٣٥٥، إحكام الفصول ص٣٨٤، شرح تنقيح الفصول ص٣٨٠، المستصفى ٢/ ١٦٨، الإحكام ٢/ ١٠٣، التمهيد ٣/ ١٦١، المسودة ٢٨١، المعتمد ٢/ ١٤١.

كَالْأَلْفَاظِ الْمُتَرَادِفَةِ، مِثْلُ: الْقُعُودِ، وَالْجُلُوسِ، وَالصَّبِّ وَالْإِرَاقَةِ، وَالْحَظْرِ وَالتَّحْرِيْمِ، وَالْمَعْرِفَةِ وَالْعِلْمِ، وَسَائِرِ مَا لَا يُشَكُّ فِيْهِ، وَلَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ الاسْتِنْبَاطُ وَالْفَهْمُ، وَلَا يَجُوزُ إِلَّا فِيْمَا فَهِمَهُ قَطْعاً دُونَ مَا فَهِمَهُ بِنَوْعِ اسْتِنْبَاطٍ وَاسْتِدْلَالٍ يُخْتَلَفُ فِيْهِ، ....

قوله: (كالألفاظ المترادفة): «الكاف» حرف تشبيه، بمعنى: «مثل».

و«الألفاظ المترادفة» هي المختلفة في الرسم، المتقاربة في المعنى.

قوله: (مثل: القعود والجلوس، والصب والإراقة، والحظر والتحريم، والمعرفة والعلم): هذه أمثلة توضيحية على الألفاظ المترادفة، فإن القعود مرادف للجلوس في المعنى، والصب مرادف للإراقة في المعنى، والحظر مرادف للتحريم في المعنى، والمعرفة مرادفة للعلم في المعنى، فكلها ذات معانٍ متقاربة وإن كانت رسومها متفاوتة.

قوله: (وسائر ما لا يشك فيه): «ما» هنا موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن اللفظ.

والمعنى المراد هنا: يجوز للراوي أن يبدل لفظ الحديث بلفظ مرادف له، أو بلفظ واضح مثله، وليس بلفظ غامض يوقع في الشك والإيهام.

قوله: (ولا يتطرق إليه الاستنباط والفهم): الضمير في «إليه» يعود إلى «اللفظ».

والمعنى المراد هنا: ألا يكون اللفظ الذي جاء به الراوي بديلاً عن لفظ الحديث مما يحتاج في فهمه إلى استنباط يكون محلاً لتفاوت الأفهام فيه.

قوله: (ولا يجوز إلا فيما فهمه قطعاً دون ما فهمه بنوع استنباط واستدلال يختلف فيه): «ما» في قوله: «فيما فهمه» موصولية بمعنى «الذي»، وكذلك في قوله: «دون ما فهمه».

والضمير «الهاء» في «فهمه» الأولى والثانية عائد جملة الصلة.

وَلَا يَجُوزُ أَيْضاً لِلْجَاهِلِ بِمَوَاقِعِ الْخِطَابِ وَدَقَائِقِ الْأَلْفَاظِ.

والضمير في «فيه» يعود إلى «الاستنباط والاستدلال».

والمعنى المراد هنا: أن يكون تبديل الراوي للفظ بناءً على ما فهمه يقيناً من معنى الحديث، وليس بناءً على فَهْم أداه إليه اجتهاده بطريق الاستنباط والاستدلال، فإن الاستنباط والاستدلال مما تختلف فيه وجهات النظر كثيراً، وقد يؤدي ذلك الاختلاف إلى البُعْد عن المعنى الذي أراده النبي ﷺ من سَوْق هذا الحديث.

قوله: (ولا يجوز أيضاً للجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ): المراد بمواقع الخطاب: ما يقع في ألفاظه من عموم، وخصوص، وإطلاق، وتقييد، ونص، وظاهر، ومنطوق، ومفهوم، ونحو ذلك.

والمراد بدقائق الألفاظ: الفروق الدقيقة بين المعاني التي سيقت لها الألفاظ.

وبناءً على ما تقدم فإن الجمهور أجازوا رواية الحديث بالمعنى بشروط أربعة:

١ ـ **الشرط الأول**: أن يكون المستبدل للفظ بآخر قادراً على التمييز بين المحتمل وغير المحتمل، والظاهر والأظهر، والعام والأعم.

٢ ـ **الشرط الثاني**: أن يكون عالماً باللفظ وبالمرادف له من الألفاظ الأخرى، حتى يكون الاستبدال بلفظ يؤدى المؤدَّى ذاته.

٣ ـ **الشرط الثالث**: أن يكون تبديل اللفظ باللفظ نتيجة فهم قاطع للمعنى الذي ورد به الحديث، وليس نتيجة اجتهاد بطريق الاستنباط والاستدلال.

٤ ـ **الشرط الرابع**: أن يكون الراوي عالماً بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ، حتى لا يلتبس عليه شيء منها بآخر.

ومن كان جاهلاً بهذه الشروط فلا يجوز له أن يروي الحديث بالمعنى، بل لا بد من أن يؤديه بلفظه الذي سمعه به من غير أدنى تغيير، أو يكف عن الرواية.

وَمَنَعَ مِنْهُ بَعْضُ أَصْحَابِ الْحَدِيْثِ مُطْلَقاً، لِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: **(نَضَّرَ اللهُ امْرَءاً سَمِعَ مَقَالَتِي فَأَدَّاها كَمَا سَمِعَهَا، فَرُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ).**

قوله: (ومنع منه بعض أصحاب الحديث مطلقاً): الضمير في «منه» يعود إلى «إبدال لفظ الحديث بغيره».

والمراد بقوله: «مطلقاً»، أي: يستوي في هذا المنع العالم بالشروط المتقدمة والجاهل بها، فلا يجوز للجميع رواية الحديث بالمعنى، بل لا بد من روايته باللفظ المسموع من غير تبديل.

وهذا المنع حُكي عن الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما، وعن جماعة من التابعين وعلى رأسهم ابن سيرين رحمه الله تعالى.

كما حُكي عن أهل الظاهر.

وعزاه بعضهم إلى الإمامين مالك وأحمد في إحدى الروايتين عنه[(١)].

قوله: (لقول النبي ﷺ: «نضر الله امرءاً سمع مقالتي فأداها كما سمعها فَرُبَّ مبلغ أوعى من سامع»): هذا هو دليل القائلين بعدم جواز رواية الحديث بالمعنى.

ووجه الاستدلال من هذا الحديث: أن النبي ﷺ دعا بنضارة الوجه للذين يروون مقالته باللفظ الذي سمعوه منه بلا تغيير، وهذا يدل على اختصاصهم بهذا الدعاء دون من رووه بالمعنى، فكأنهم لا يستحقون نضارة الوجه، وهو نوع زجر وتوبيخ يقتضي المنع من رواية الحديث بالمعنى.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣٥٥،شرح تنقيح الفصول ص٣٨٠، العدة ٣/ ٩٦٩، التمهيد ٣/ ١٦٢، نزهة الخاطر ١/ ٣٢٠.

وَلَنَا: الْإِجْمَاعُ عَلَى جَوَازِ شَرْحِ الشَّرْعِ لِلْعَجَمِ بِلِسَانِهِمْ، فَإِذَا جَازَ إِبْدَالُ الْعَرَبِيَّةِ بِعَجَمِيَّةٍ تُرَادِفُهَا فَبِعَرَبِيَّةٍ أَوْلَى، وَكَذَلِكَ سُفَرَاءُ النَّبِيِّ ﷺ يُبَلِّغُونَهُمْ أَوَامِرَهُ بِلُغَتِهِمْ، ....

قوله: (ولنا): أي أدلتنا على جواز رواية الحديث بالمعنى.

قوله: (الإجماع على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم، فإذا جاز إبدال العربية بعجمية ترادفها فبعربية أولى): الضمير في «بلسانهم» يعود إلى «العجم».

والضمير في «ترادفها» يعود إلى «العربية».

وهذا هو الدليل الأول على جواز رواية الحديث بالمعنى.

ومفاد هذا الدليل: أن إجماع الأمة منعقد على جواز أن يُبَيَّنَ الدين للعجم بلسانهم الذي يفهمونه ويحسنون التخاطب به، وهذا من باب إبدال العربية بما يرادفها في العجمية.

وإذا جاز إبدال اللفظة العربية باللفظة العجمية، فإن إبدال اللفظ العربي بعربي مثله أولى بالجواز.

قوله: (وكذلك سفراء النبي ﷺ يبلغونهم أوامره بلغتهم): «الكاف» في قوله: «وكذلك» حرف تشبيه، بمعنى «مثل».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإجماع على جواز شرح الشرع بلغة العجم».

والضميران «هم» في «يبلغونهم»، وفي «بلغتهم» يعود إلى «العجم».

والضمير في «أوامره» يعود إلى «النبي» عليه الصلاة والسلام.

وهذا هو الدليل الثاني على جواز رواية الحديث بالمعنى.

ومفاد هذا الدليل: أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يبعث سفراءه إلى جميع الأقطار الإسلامية لإبلاغ أهلها بالأحكام وأخذ الصدقات، وكان

وَهَذَا لِأَنَّا نَعْلَمُ أَنَّهُ لَا تَعَبُّدَ فِي اللَّفْظِ، وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ فَهْمُ الْمَعْنَى وَإِيْصَالُهُ إِلَى الْخَلْقِ، وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ: أَنَّ الْخُطَبَ الْمُتَّحِدَةَ وَالْوَقَائِعَ رَوَاهَا الصَّحَابَةُ بِأَلْفَاظٍ مُخْتَلِفَةٍ، ....

من بين أهل تلك الأقطار الأعاجم، فكان هؤلاء السفراء يبلغونهم ذلك بلغتهم الأعجمية، ولم ينكر عليهم النبي عليه الصلاة والسلام ذلك، بل أقرهم عليه.

قوله: (وهذا لأنَّا نعلم أنه لا تعبُّد في اللفظ، وإنما المقصود فهم المعنى وإيصاله إلى الخلق): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إبلاغ السفراء الأحكام إلى الأعاجم بلغتهم»، والضمير في «أنه» ضمير الشأن، أي: «الشأن أن اللفظ لا تعبد فيه».

و«لا» في قوله: «لا تعبد في اللفظ» نافية للجنس، و«تَعَبُّدَ» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها محذوف تقديره: «ثابت»، أي: «لا تعبدَ ثابتٌ في اللفظ».

والضمير في «إيصاله» يعود إلى «المعنى».

وهذا هو الدليل الثالث لجواز رواية الحديث المعنى.

ومفاد هذا الدليل: أن المقصود من الحديث هو المعنى لا اللفظ، فأي لفظ أفاد المعنى تَأَدَّى بِهِ الغرض، إذ اللفظ ليس مُتَعَبَّداً به، ولو كان متعبداً به كما هو متعبد بلفظ القرآن لما تجرأ المحدِّثون على الرواية بالمعنى.

قوله: (ويدل على ذلك أن الخُطَبَ المتحدة والوقائع رواها الصحابة بألفاظ مختلفة): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم التعبد بلفظ الحديث».

والضمير في «رواها» يعود إلى «الخطب والوقائع».

والمراد بالخطب المتحدة: مجموع الخطب التي خطبها النبي عليه الصلاة والسلام في مناسبات مختلفة، ولم تتكرر كل واحدة منها، بل قيلت مرة واحدة.

وَلِأَنَّ الشَّهَادَةَ آكَدُ مِنَ الرِّوَايَةِ، وَلَوْ سَمِعَ الشَّاهِدُ شَاهِداً يَشْهَدُ بِالْعَجَمِيَّةِ جَازَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَى شَهَادَتِهِ بِالْعَرَبِيَّةِ، وَلِأَنَّهُ تَجُوزُ الرِّوَايَةُ عَنْ غَيْرِ النَّبِيِّ ﷺ بِالْمَعْنَى فَكَذَلِكَ عَنْهُ، فَإِنَّ الْكَذِبَ فِيهِمَا حَرَامٌ.

والمراد بالوقائع: مجموع الحوادث التي حصلت في عهد النبي عليه الصلاة والسلام، ولم تتكرر آحادها.

وهذا هو الدليل الرابع لجواز رواية الحديث بالمعنى.

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا يروون الخطبة الواحدة التي قالها النبي عليه الصلاة والسلام مرة واحدة بألفاظ مختلفة، وكذلك كانوا ينقلون الواقعة الواحدة بألفاظ مختلفة، وهذا يدل على تجويزهم للرواية بالمعنى.

قوله: (ولأن الشهادة آكد من الرواية، ولو سمع الشاهد شاهداً يشهد بالعجمية جاز أن يشهد على شهادته بالعربية): هذا هو الدليل الخامس لجواز رواية الحديث بالمعنى.

ومفاد هذا الدليل: أن الشهادة يجوز أداؤها بالمعنى، ولذلك جاز أن يشهد العربي على شهادة الأعجمي.

فإذا جاز ذلك في الشهادة، وهي آكد من الرواية، جاز ذلك في الرواية من باب أولى.

قوله: (ولأنه تجوز الرواية عن غير النبي ﷺ بالمعنى فكذلك عنه، فإن الكذب فيهما حرام): الضمير في «لأنه» ضمير الشأن، أي: «الشأن أن الرواية عن غير النبي ﷺ جائزة بالمعنى».

والضمير في «عنه» يعود إلى «النبي» عليه الصلاة والسلام.

وضمير التثنية في «فيهما» يعود إلى «الرواية عن النبي عليه الصلاة السلام والرواية عن غيره».

وهذا هو الدليل السادس لجواز رواية الحديث بالمعنى.

وَالْحَدِيْثُ حُجَّةٌ لَنَا، لِأَنَّهُ ذَكَرَ الْعِلَّةَ وَهُوَ اخْتِلَافُ النَّاسِ فِي الْفِقْهِ وَالْفَهْمِ، وَنَحْنُ لَا نُجَوِّزُهُ لِغَيْرِ مَنْ يَفْهَمُ.

ومفاد هذا الدليل: قياس الرواية عن النبي عليه الصلاة والسلام على الرواية عن غيره، فكما تجوز الرواية عن غير النبي عليه الصلاة والسلام بالمعنى، فكذلك هي جائزة عنه ﷺ بالمعنى، بجامع تحريم الكذب في كلٍّ منهما.

قوله: (والحديث حجة لنا): المراد بهذا الحديث هو ما احتج به القائلون بعدم جواز رواية الحديث بالمعنى، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: (**نضر الله امرءاً سمع مقالتي فأداها كما سمعها، فرب مبلغ أوعى من سامع**).

ومعنى «حجة لنا»، أي: هو دليل لنا، وليس دليلاً علينا.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو جواب عن وجه استدلال أصحاب المذهب الثاني المانعين من جواز رواية الحديث بالمعنى بهذا الحديث.

قوله: (لأنه ذكر العلة وهو اختلاف الناس في الفقة والفهم): الضمير في «لأنه» يعود إلى «النبي» عليه الصلاة والسلام.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «ذكر العلة».

والعلة المذكورة، وهي «اختلاف الناس في الفقه والفهم» هي قوله عليه الصلاة والسلام: (**فرب مبلغ أوعى من سامع**).

وفي رواية أخرى: (**فرب حامل فقه غير فقيه**).

قوله: (ونحن لا نجوِّزه لغير من يفهم): الضمير «الهاء» في «لا نجوزه» يعود إلى «إبدال اللفظ بغيره» حين رواية الحديث بالمعنى.

والمعنى المراد هنا: أن النبي عليه الصلاة والسلام بيَّن العلة في هذا الحديث، وهي اختلاف الناس في الفقه والفهم، ونحن لم نطلق القول بجواز الرواية بالمعنى، وإنما قيدناه بقولنا: «أن يكون عالماً بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ»، وهذا هو الفقه والفهم.

جَوَابٌ آخَرُ: أَنَّ مَنْ رَوَى بِالْمَعْنَى فَقَدْ رَوَى كَمَا سَمِعَ، وَلِهَذَا لَا يُعَدُّ كَذِباً.

قَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُبَدِّلَ لَفْظاً بِأَظْهَرَ مِنْهُ، لِأَنَّ الشَّارِعَ رُبَمَا قَصَدَ إِيصَالَ الْحُكْمِ بِاللَّفْظِ الْجَلِيِّ تَارَةً وَبِالْخَفِيِّ أُخْرَى.

وبناءً على ذلك فإن هذا الحديث الذي تمسكتم به حجة لنا فيما ذهبنا إليه من تجويز رواية الحديث بالمعنى.

قوله: (جواب آخر): أي عن أصحاب القول الثاني القائلين بعدم جواز الرواية بالمعنى من جهة استدلالهم بهذا الحديث.

قوله: (**أن من روى بالمعنى فقد روى كما سمع، ولهذا لا يعد كذباً**): «الكاف» في قوله: «كما سمع» حرف تشبيه، بمعنى «مثل».

واللام في قوله: «ولهذا» لام الأجل، أي: «ولأجل هذا».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الرواية بالمعنى».

ومفاد هذا الجواب: أن الراوي بالمعنى هو راوٍ كما سمع، لأنه أدى بالمعنى ما اقتضاه اللفظ، ولذلك لا يوصف بالكذب، لكونه صادقاً فيما فعل.

وإذا كان الراوي بالمعنى مؤدياً للحديث كما سمعه من النبي عليه الصلاة والسلام، فإن هذا الحديث الذي استدللتم به على المنع من جواز الرواية بالمعنى هو دليل عليكم وليس لكم.

قوله: (**قال أبو الخطاب: ولا يجوز أن يبدِّل لفظاً بأظهر منه، لأن الشارع ربما قصد إيصال الحكم باللفظ الجلي تارة وبالخفي أخرى**): قال أبو الخطاب رحمه الله تعالى ذلك في كتابه «التمهيد في أصول الفقه»[(١)].

والضمير في «منه» يعود إلى «اللفظ».

و«الخفي» هنا صفة لموصوف محذوف تقديره: «وباللفظ الخفي».

---

(١) انظر: التمهيد ٣/ ١٦٢.

....

و«أخرى» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «تارة أخرى».

والمراد باللفظ الجلي: الواضح الذي لا غموض فيه.

والمراد باللفظ الخفي: الذي يحتاج إلى بذل جهد في معرفة المراد منه.

والمعنى المقصود هنا: أنه لا يجوز للراوي ـ حين يروي الحديث بالمعنى ـ أن يستبدل اللفظ الخفي باللفظ الظاهر، وذلك لأن الخفاء مراد للشارع في بعض الألفاظ، كما أن الجلاء مراد له في بعضها الآخر.

وإنما لم يجز للراوي إبدال اللفظ بما هو أظهر منه: لأن الظهور من المرجِّحات عند التعارض، فقد يتعارض الحديث الذي رواه الراوي بلفظ أظهر مع حديث آخر هو دونه في ظهور المعنى، فيلجأ المجتهد إلى ترجيح الحديث الأظهر في المعنى على الحديث الآخر الذي هو دونه في الظهور، ظناً منه بأن ذلك اللفظ الأظهر هو لفظ النبي عليه الصلاة والسلام، من غير أن يعلم أنه من وَضْع الراوي، فيكون قد رجَّح بناءً على لفظ الراوي، وليس بناءً على لفظ الرسول عليه الصلاة والسلام، وذلك لا يجوز لما فيه من التلبيس[1].

---

(١) انظر: مذكرة الشيخ الشنقيطي ص١٦٥.

(فصل)

مَرَاسِيْلُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ مَقْبُولَةٌ عِنْدَ الْجُمْهُورِ، وَشَذَّ قَوْمٌ فَقَالُوا: لَا يُقْبَلُ مُرْسَلُ الصَّحَابِيِّ إِلَّا إِذَا عُرِفَ بِصَرِيْحِ خَبَرِهِ، أَوْ بِعَادَتِهِ أَنَّهُ لَا يَرْوِي إِلَّا عَنْ صَحَابِيٍّ، ....

قوله: (مراسيل أصحاب النبي ﷺ مقبولة عند الجمهور): «المراسيل» جمع «مُرْسَل»، ومرسل الصحابي هو: ما رواه الصحابي عن النبي ﷺ بواسطة راوٍ آخر لم يُسَمِّه(١).

وجمهور أهل العلم يقبلون مراسيل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم ثقةً بها واطمئناناً إليها(٢).

قوله: (وشذ قوم فقالوا: لا يقبل مرسل الصحابي إلا إذا عرف بصريح خبره أو بعادته أنه لا يروي إلا عن صحابي): الفعل «شَذَّ» مشتق من «الشُّذُوذ»، وقد سبق بيان معناه اللغوي، وهو الانفراد عن الجمهور.

ومن هؤلاء القوم الذين شذوا عن الجمهور في هذه المسألة: «القاضي أبو بكر الباقلاني(٣)، والجويني(٤)، والغزالي(٥).

والضمائر في «خبره»، وفي «بعادته»، وفي «أنه» تعود كلها إلى «الصحابي». فعند هؤلاء القوم أن مرسل الصحابي لا يُقبل إلا بشرطين:

الشرط الأول: أن يصرح فيقول: «إذا قلتُ: قال رسول الله ﷺ كذا، فإنما سمعته منه مباشرةً، أو من صحابي آخر، ولا أروي عن غير صحابي».

الشرط الثاني: أن يُعْرَفَ من عادته المطردة أنه لا يروي إلا عن الصحابة، ولا يروي عن أحد غيرهم.

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/٢٢٨.
(٢) انظر: كشف الأسرار ٣/٧، إحكام الفصول ص٣٤٩، الإحكام ٢/١٢٤، التمهيد ٣/١٣٤، المعتمد ٢/١٤٣.
(٣) انظر: الإحكام ٢/١٢٣.
(٤) انظر: البرهان ١/٦٣٧ ـ ٦٣٨.
(٥) انظر: المستصفى ١/١٦٩.

لِأَنَّهُ قَدْ يَرْوِي عَمَّنْ لَمْ تَثْبُتْ لَنَا صُحْبَتُهُ.

وَهَذَا لَيْسَ بِصَحِيْحٍ، فَإِنَّ الْأُمَّةَ اتَّفَقَتْ عَلَى قَبُولِ رِوَايَةِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَنُظَرَائِهِ مِنْ أَصَاغِرِ الصَّحَابَةِ مَعَ إِكْثَارِهِمْ، وَأَكْثَرُ رِوَايَتِهِمْ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مَرَاسِيْلُ.

قوله: (لأنه قد يروي عمن لم تثبت لنا صحبته): هذا هو دليل أولئك القوم على عدم قبول مراسيل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الصحابي».

والضمير في« صحبته» يعود إلى «مَنْ» الموصولية المعبَّر بها عن المروي عنه. ومفاد هذا الدليل: يُحتمل أن الصحابي إذا أطلق القول بالتحديث عن رسول الله عليه الصلاة والسلام، ولم يسمعه منه مباشرةً، أنه سمعه من غير صحابي آخر، فيكون قد روى عمن لم تثبت له صحبة، ولا حجة في ذلك، فلا يكون مقبولاً.

قوله: (وهذا ليس بصحيح): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «قول ودليل الذين لم يقبلوا مراسيل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم»، فما قالوه واستدلوا به باطل لا يصح، فلا يُسْتَنَدُ إليه، ولا يُعَوَّلُ عليه.

قوله: **(فإن الأمة اتفقت على قبول رواية ابن عباس ونظرائه من أصاغر الصحابة مع إكثارهم، وأكثر روايتهم عن النبي ﷺ مراسيل)**: هذه الجملة تعليلية لعدم صحة قول ودليل من شذوا عن قول الجمهور، وهو تدليل لمذهب الجمهور على أن مراسيل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم حجة.

والضمير في «نظرائه» يعود إلى «ابن عباس رضي الله تعالى عنهما».

و«النظراء» جمع «نظير»، وهو المثيل والشبيه.

والضميران في «إكثارهم»، وفي «روايتهم» يعود إلى «أصاغر الصحابة رضي الله تعالى عنهم».

قَالَ الْبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ: «مَا كُلُّ مَا حَدَّثْنَاكُمْ بِهِ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ سَمِعْنَاهُ مِنْهُ غَيْرَ أَنَّا لَا نَكْذِبُ»، وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ كَانَ يَرْوِي الْحَدِيْثَ فَإِذَا اسْتُكْشِفَ عَنْهُ قَالَ: «حَدَّثَنِي بِهِ فُلَانٌ»، كَأَبِي هُرَيْرَةَ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَغَيْرِهِمَا.

والمعنى المراد هنا: أن المسلمين متفقون على قبول روايات أصاغر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم مع إكثارهم من الرواية عن رسول الله عليه الصلاة والسلام، كابن عباس رضي الله تعالى عنهما وغيره، وأكثر روايتهم عنه ﷺ ليس موصولاً، بل هو مراسيل.

ولو كان مرسل الصحابي ليس مقبولاً لما اتفق المسلمون على قبول مراسيل هؤلاء الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (قال البراء بن عازب: «ما كل ما حدثناكم به عن رسول الله ﷺ سمعناه منه غير أنا لا نكذب»): هذا الأثر ساقه المؤلف رحمه الله تعالى عن الصحابي الجليل البراء بن عازب رضي الله تعالى عنه لتأييد ما ذكره من أن أكثر مرويات الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم عن رسول الله عليه الصلاة والسلام مراسيل.

و«البراء بن عازب» هو الصحابي الجليل أبو عمارة البراء بن عازب بن الحارث الأنصاري، غزا مع النبي ﷺ أربع عشرة غزوة، نزل الكوفة وابتنى بها داراً، وتوفي رضي الله تعالى عنه سنة اثنتين وسبعين(١).

قوله: (وكثير منهم كان يروي الحديث فإذا استُكشف عنه قال: «حدثني به فلان» كأبي هريرة، وابن عباس، وغيرهما): الضمير في «منهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

ومعنى «استكشف»، أي: طُلِبَ منه أن يكشف عن حقيقة سماعه لهذا الحديث: هل هو من النبي ﷺ مباشرةً، أو من غيره؟

---

(١) انظر: الإصابة في تمييز الصحابة ١/ ١٤٧.

وَالظَّاهِرُ أَنَّهُمْ لَا يَرْوُونَ إِلَّا عَنْ صَحَابِيٍّ، وَالصَّحَابَةُ مَعْلُومَةٌ عَدَالَتُهُمْ، ....

والضميران في «عنه»، و«به» يعودان إلى «الحديث».

وضمير التثنية في «غيرهما» يعود إلى «أبي هريرة، وابن عباس» رضي الله تعالى عنهم.

والمعنى المراد هنا أنه مما يدل على أن كثيراً من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا يروون الأحاديث عن النبي عليه الصلاة والسلام بطريق الإرسال أنهم إذا اسْتُظْهِرُوا وطُلب منهم الإفصاح عمن حدَّثهم بهذا الحديث أفصحوا بأنهم سمعوه من غير رسول الله عليه الصلاة والسلام.

وذلك كأبي هريرة رضي الله تعالى عنه فإنه ـ كما سبق ـ حدَّث عن النبي ﷺ أنه قال: (**من أصبح جنباً فلا صوم له**)، فلما استكشف أفصح بأن الذي حدَّثه بذلك هو الفضل بن العباس رضي الله تعالى عنهما.

وكابن عباس رضي الله تعالى عنهما ـ كما سبق أيضاً ـ فإنه روى عن النبي ﷺ أنه قال: «**إنما الربا في النسيئة**»، فلما استكشف أفصح بأن الذي حدَّثه بذلك هو أسامة بن زيد رضي الله تعالى عنهما.

قوله: (والظاهر أنهم لا يروون إلا عن صحابي): الضمير في «أنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمعنى: أن الظاهر من أحوال الصحابة رضي الله تعالى عنهم أجمعين أنهم في أحاديثهم التي نسبوها إلى النبي عليه الصلاة والسلام إما أن يكونوا قد سمعوها منه مباشرة، وإما أن يكونوا قد رواها بعضهم عن بعض، وليس عن غيرهم.

قوله: (والصحابة معلومة عدالتهم): الضمير في «عدالتهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

وإنما عُلمت عدالة الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بتعديل الله

فَإِنْ رَوَوْا عَنْ غَيْرِ صَحَابِيٍّ فَلَا يَرْوُونَ إِلَّا عَمَّنْ عَلِمُوا عَدَالَتَهُ، وَالرِّوَايَةُ عَنْ غَيْرِ عَدْلٍ وَهْمٌ بَعِيْدٌ، فَلَا يُلْتَفَتُ إِلَى هَذَا الْوَهْمِ، وَلَا يُعَوَّلُ عَلَيْهِ.

تبارك وتعالى لهم، وبتعديل رسوله عليه الصلاة والسلام لهم أيضاً، وليس بعد تعديل الله جل شأنه، وتعديل رسوله ﷺ من تعديل.

قوله: (فإن رووا عن غير صحابي فلا يروون إلا عمن علموا عدالته): أي إن قُدِّرَ أن أحداً من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، روى عن غير صحابي مثله، فإنه لا يستجيز الرواية إلا عمن ثبتت عدالته عنده بالشهرة والاستفاضة.

والضمير في «عدالته» من قوله: «إلا عمن علموا عدالته» يعود إلى «مَنْ» الموصولية المعبَّر بها عن المروي عنه.

قوله: (والرواية عن غير عدل وهم بعيد فلا يلتفت إلى هذا الوهم ولا يعول عليه): الضمير في «عليه» يعود إلى «الوهم».

والمعنى: أنّ مَنْ يظن بالصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أنهم يستجيزون الرواية عن غير العدل، فإنه واهم في ظنه هذا، وقد ابتعد غاية البعد عن إصابة كبد الحقيقة، فلا يكون لذلك الظن رصيد من القبول، وليس له نصيب في الالتفات إليه، والتعويل عليه، بل يكون ظناً ساقطاً مهجوراً.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: (والظاهر أنهم لا يروون إلا عن صحابي، والصحابة معلومة عدالتهم، فإنْ رووا عن غير صحابي فلا يروون إلا عمن علموا عدالته، والرواية عن غير العدل وهم بعيد، فلا يلتفت إلى هذا الوهم ولا يعول عليه)، هو جواب عن دليل القائلين بعدم قبول مرسل الصحابي، بحجة أن الصحابي قد يروي عمن لم تثبت صحبته.

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: لا نسلم بأن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم يروون عن غيرهم، بل لا يروون إلا عن بعضهم، والصحابة كلهم عدول لا

. . . .

مجال للطعن في واحد منهم، فرواية بعضهم عن بعض هي رواية عدل عن عدل.

الوجه الثاني: لو سلمنا بأن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم يروون عن غيرهم، فإنهم لا يروون إلا عمن ثبتت عدالته لديهم.

وإذا كان الحال كذلك فإنّ ما ذُكر من كونهم يروون عن غير الصحابي ممن لا تُتَيَقَّنُ عدالته فهو وَهْمٌ بعيد عن الحقيقة لا يتناسب مع مكانة الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في تحرِّيهم وتثبتهم في الرواية، فيكون مردوداً على صاحبه لا يعبأ به، ولا يعتمد عليه.

وبهذا يتضح أن أحاديث الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كلها تدور حول الثقات العدول، ولذلك كانت لدى الأمة محل الأخذ والقبول.

(فصل)

فَأَمَّا مَرَاسِيْلُ غَيْرِ الصَّحَابَةِ، وَهُوَ أَنْ يَقُولَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ، مَنْ لَمْ يُعَاصِرْهُ، أَوْ يَقُولَ: قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ، مَنْ لَمْ يُدْرِكْهُ، فَفِيْهَا رِوَايَتَانِ، إِحْدَاهُمَا: تُقْبَلُ، اخْتَارَهَا الْقَاضِي، وَهُوَ مَذْهَبُ مَالِكٍ وَأَبِي حَنِيْفَةَ

قوله: (فأما مراسيل غير الصحابة): وذلك كمراسيل التابعين رحمهم الله تعالى.

قوله: (وهو أن يقول: قال النبي ﷺ من لم يعاصره): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «مرسل غير الصحابي».

والضمير «الهاء» في قوله: «يعاصره» يعود إلى «النبي» عليه الصلاة والسلام.

والمعنى هنا: أن تعريف مرسل غير الصحابي: هو أن يقول من لم يعاصر النبي ﷺ: «قال رسول الله ﷺ كذا»، ويكون قد سمعه من تابعي آخر، أو من أحد من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (أو يقول: قال أبو هريرة من لم يدركه): الضمير في «يدركه» يعود إلى «أبي هريرة رضي الله تعالى عنه».

وهذا تعريف آخر لمرسل غير الصحابي، وهو أن يقول من لم يدرك الصحابي: قال فلان كذا، كأن يقول من لم يدرك أبا هريرة رضي الله تعالى عنه: «قال أبو هريرة كذا»، فهذا مرسل لأنه لم يدرك هذا الصحابي لموته قبل سماعه منه، ولكنه سمعه من غيره فأضافه إليه مباشرةً، وأسقط الراوي الحقيقي.

قوله: (ففيها روايتان): الضمير في «فيها» يعود إلى «مراسيل غير الصحابة». والمراد بالروايتين هنا: هو المنقول عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى.

قوله: (إحداهما: تقبل، اختارها القاضي، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة

وَجَمَاعَةٍ مِنَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ. وَالْأُخْرَى: لَا تُقْبَلُ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، وَبَعْضِ أَهْلِ الْحَدِيْثِ، وَأَهْلِ الظَّاهِرِ.

وجماعة من المتكلمين): ضمير التثنية في «إحداهما» يعود إلى «الروايتين».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بقبول مراسيل غير الصحابة».

وهذه الرواية التي مفادها قبول مرسل غير الصحابي اختارها القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى، حيث قال في كتابه «العدة في أصول الفقه»: (الخبر المرسل حجة، ويجب العمل به)[١].

وهذه الرواية موافقة لمذهبي الإمامين الجليلين أبي حنيفة[٢] ومالك[٣] رحمهما الله تعالى.

كما هي موافقة لما ذهب إليه جمع من المتكلمين، وعلى رأسهم المعتزلة[٤].

قوله: (والأخرى: لا تقبل، وهو قول الشافعي وبعض أهل الحديث وأهل الظاهر): «الأخرى» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والرواية الأخرى»، أي: عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

ومفاد هذه الرواية: عدم قبول مراسيل غير الصحابة[٥].

وهذه الرواية جاءت موافقة لقول بعض أهل الحديث[٦]، ولبعض أهل الظاهر[٧].

---

(١) العدة ٣/٩٠٦.
(٢) انظر: كشف الأسرار ٣/٧، تيسير التحرير ٣/١٠٢.
(٣) انظر: إحكام الفصول ص٣٤٩، شرح تنقيح الفصول ص٣٧٩.
(٤) انظر: المعتمد ٢/١٤٣، المستصفى ١/١٦٩، الوصول إلى الأصول ٢/١٧٧.
(٥) انظر: العدة ٣/٩٠٩.
(٦) انظر: المستصفى ١/١٦٩، الإحكام ٢/١٣٣.
(٧) انظر: الإحكام لابن حزم ص١٤٥.

. . . .

وأما نسبة الرد مطلقاً إلى الإمام الشافعي رحمه الله تعالى فإن كلامه في «الرسالة» يدل على عدم الدقة في ذلك، حيث قال ما نصه: (فهل تقوم بالحديث المنقطع حجة على من عَلِمَهُ؟ وهل يختلف المنقطع، أو هو وغيره سواء؟ فقلت له: المنقطع مُخْتَلِفٌ، فَمَنْ شَاهَدَ أصحاب رسول الله من التابعين فحدَّث حديثاً منقطعاً عن النبي اعْتُبِرَ عليه بأمور، منها: أن يُنْظَرَ إلى ما أرسل من الحديث، فإنْ شَرِكَهُ فيه الحفاظ المأمونون فأسندوه إلى رسول الله بمثل معنى ما رَوَى كانت هذه دلالة على صحة من قَبِلَ عنه وحِفْظِهِ، وإن انفرد بإرسال حديث لم يَشْرَكْهُ فيه من يُسْنِدُهُ قُبِلَ ما ينفرد به من ذلك. ويُعْتَبَرُ عليه بأن يُنْظَرَ هل يوافقه مُرْسِلٌ غيره ممن قُبِلَ العلم عنه من غير رجاله الذين قُبِل عنهم؟ فإنْ وُجد ذلك كانت دلالة يَقْوَى له مُرْسَلُهُ، وهي أضعف من الأولى، وإنْ لم يوجد ذلك نُظِرَ إلى بعض ما يُرْوَى عن بعض أصحاب رسول الله قولاً له، فإنْ وُجد يوافق ما رَوَى عن رسول الله كانت في هذه دلالة على أنه لم يأخذ مُرسَلَهُ إلا عن أصل يصح إن شاء الله، وكذلك إنْ وُجد عوامٌّ من أهل العلم يُفْتُونَ بمثل معنى مَا رَوَىَ عن النبي. ثم يُعْتَبَرُ عليهِ بأن يكون إذا سَمَّى مَنْ رَوَى عنه لم يُسَمِّ مجهولاً ولا مرغوباً عن الرواية عنه، فَيُسْتَدَلُّ بذلك على صحته فيما رَوَى عنه، ويكون إذا شَرِكَ أحداً من الحفاظ في حديث لم يخالفه، فإنْ خالفه وُجد حديثُه أنقص كانت في هذه دلائل على صحة مَخْرَج حديثه، ومتى خالف ما وَصَفْتُ أَضَرَّ بحديثه، حتى لا يسع أحداً منهم قبولُ مُرْسَلِهِ»[1].

ومن خلال هذا النقل يتضح أن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى لا يرد مرسل غير الصحابي بإطلاق، ولكنه يقبله بالشروط التي ذكرها، فإنْ توافرت تلك الشروط كان مقبولاً عنده، وإن لم تتوافر كان مردوداً لعدم الثقة به.

(١) الرسالة ص ٤٦١ ـ ٤٦٤.

وَلَهُمْ دَلِيْلَانِ، أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ لَوْ ذَكَرَ شَيْخَهُ وَلَمْ يُعَدِّلْهُ وَبَقِيَ مَجْهُولاً عِنْدَنَا لَمْ نَقْبَلْهُ، فَإِذَا لَمْ يَسْمَعْهُ فَالْجَهْلُ أَتَمُّ، إِذْ مَنْ لَا تُعْرَفُ عَيْنُهُ كَيْفَ تُعْرَفُ عَدَالَتُهُ؟.

الثَّانِي: أَنَّ شَهَادَةَ الْفَرْعِ لَا تُقْبَلُ مَا لَمْ يُعَيِّنْ شَاهِدُ الْأَصْلِ، فَكَذَا الرِّوَايَةُ، ....

قوله: (ولهم دليلان): الضمير في «لهم» يعود إلى أصحاب الرواية الثانية القائلين بعدم قبول مراسيل غير الصحابة.

قوله: (أحدهما): ضمير التثنية يعود إلى «الدليلين».

قوله: **(أنه لو ذكر شيخه ولم يعدله وبقي مجهولاً عندنا لم نقبله، فإذا لم يسمعه فالجهل أتم، إذ من لا تعرف عينه كيف تعرف عدالته)**: الضميران في «أنه»، وفي «شيخه» يعودان إلى «الراوي».

والضمير «الهاء» في «يعدله»، وفي «نقبله»، وفي «لم يسمعه» يعود إلى «الشيخ».

والضميران في «عينه»، وفي «عدالته» يعودان إلى «مَنْ» الموصولية المعبَّر بها عن «المروي عنه».

ومفاد هذا الدليل: أن الراوي كما إذا ذكر شيخه الذي سمع منه، ولكنه لم يعدله وبقي مجهول العدالة فلا يُقبل خبره، فكذلك الراوي الذي لم يسمع منه أولى بألا يُقبل خبره، إذ الجهل به أتم، لأن من جُهل شخصه لا سبيل إلى معرفة عدالته، فلا يوثق بروايته.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثاني».

قوله: **(أن شهادة الفرع لا تقبل ما لم يعيَّن شاهد الأصل، فكذا الرواية)**: الكاف في قوله: «فكذا» حرف تشبيه، بمعنى «مثل».

واسم الإشارة «ذا» يعود إلى «عدم قبول شهادة الفرع ما لم يعين شاهد الأصل».

وَافْتِرَاقُ الشَّهَادَةِ وَالرِّوَايَةِ فِي بَعْضِ التَّعَبُّدَاتِ لَا تُوجِبُ فَرْقاً فِي هَذَا الْمَعْنَى، كَمَا لَا تُوجِبُ فَرْقاً فِي قَبُولِ رِوَايَةِ الْمَجْرُوحِ وَالْمَجْهُولِ.

وَوَجْهُ الرِّوَايَةِ الْأُولَى: أَنَّ الظَّاهِرَ مِنَ الْعَدْلِ الثِّقَةِ أَنَّهُ لَا يَسْتَجِيزُ أَنْ يُخْبِرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ....

قوله: **(وافتراق الشهادة والرواية في بعض التعبدات لا توجب فرقاً في هذا المعنى، كما لا توجب فرقاً في قبول رواية المجروح والمجهول)**: الأصل أن يقول المؤلف رحمه الله تعالى: «لا يوجب فرقاً» بالياء لا بالتاء، لأن «الافتراق» مذكر لا مؤنث.

والمعنى المشار إليه في قوله: «في هذا المعنى» هو: قياس الخبر المرسل لغير الصحابي على شاهد الفرع.

والمراد من قوله: «كما لا توجب فرقاً في قبول رواية المجروح والمجهول»، أي: أن الراوي المتهم في عدالته أو المجهول الحال لا تُقبل روايته، قياساً على الشاهد المتهم في عدالته والذي لا يُعْرَفُ حاله، وهذا الأمر لا فَرْقَ فيه بين الرواية والشهادة.

ومفاد هذا الدليل: أن الأصل المروي عنه وهو الشيخ محذوف من السند في الحديث المرسل، فكانت عينه مجهولة، والراوي عنه هو الفرع، ولا يُقبل قول الفرع من غير تعيين الأصل المروي عنه، قياساً على الشهادة فإنها لا تقبل فيها شهادة الفرع ما لم يُعَيَّنْ شاهد الأصل، ولا يقدح في صحة هذا القياس اختلاف الشهادة عن الرواية في بعض الأمور، فهذا الاختلاف لا تأثير له هنا، كما أن رواية المجروح والمجهول لا تُقَبل قياساً على عدم قبول شهادتهما، من غير تأثير للفارق بين الرواية والشهادة في ذلك.

قوله: **(ووجه الرواية الأولى)**: أي دليل الرواية الأولى التي مفادها: «قبول مراسيل غير الصحابة».

قوله: **(أن الظاهر من العدل الثقة أنه لا يستجيز أن يخبر عن النبي ﷺ**

بِقَوْلٍ وَيَجْزِمَ بِهِ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يَعْلَمَ ثِقَةَ نَاقِلِهِ وَعَدَالَتِهِ، وَلَا يَحِلُّ لَهُ إِلْزَامُ النَّاسِ عِبَادَةً، أَوْ تَحْلِيْلُ حَرَامٍ، أَوْ تَحْرِيْمُ مُبَاحٍ بِأَمْرٍ مَشْكُوكٍ فِيْهِ، فَيَظْهَرُ أَنَّ عَدَالَتَهُ مُسْتَقِرَّةٌ عِنْدَهُ، فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ: «أَخْبَرَنِي فُلَانٌ وَهُوَ ثِقَةٌ عَدْلٌ»، ....

بقول ويجزم به إلا بعد أن يعلم ثقة ناقله وعدالته): الضمير في «أنه» يعود إلى «العدل الثقة».

والضمير في «به»، وفي «ناقله» يعودان إلى «القول المخبَر به عن النبي عليه الصلاة والسلام».

والضمير في «عدالته» يعود إلى «الناقل».

والمعنى المراد هنا: أن الراوي العدل الثقة لا يجيز لنفسه، الإخبار عن النبي عليه الصلاة والسلام بقول مع الجزم به إلا بعد تحققه من عدالة من يأخذ عنه ويتلقَّى منه، فتكون العدالة حينئذٍ متوافرة في الطرفين الراوي والمروي عنه، وذاك موجب لقبول الرواية، والشأن في مراسيل غير الصحابة أنها كذلك فتكون مقبولة.

قوله: (ولا يحل له إلزام الناس عبادة، أو تحليل حرام، أو تحريم مباح بأمر مشكوك فيه): الضمير في «له» يعود إلى «الراوي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الأمر».

والمعنى المراد هنا: أن الراوي العدل الثقة يتحرَّز من أن يروي خبراً يقتضي إلزام الناس بعبادة من العبادات، أو يقتضي نقلهم من حل إلى حرمة أو العكس من غير تَثَبُّتٍ وتَبيُّنٍ، بل شأنه في ذلك التحرز والتثبت والتبين حتى لا يقيم العهدة على نفسه، فدل هذا على أنه لا يسلك مسلك الشك في الرواية، بل مسلك القطع واليقين من عدالة من يروي عنه.

قوله: (فيظهر أن عدالته مستقرة عنده، فهو بمنزلة قوله: «أخبرني فلان وهو ثقة عدل»): الضمير في «عدالته» يعود إلى «المروي عنه».

وَلَوْ شَكَّ فِي الْحَدِيْثِ ذَكَرَ مَنْ حَدَّثَهُ لِتَكُونَ الْعُهْدَةُ عَلَيْهِ دُونَهُ، ولِهَذَا قَالَ إِبْرَاهِيْمُ النَّخَعِيُّ: «إِذَا رَوَيْتُ عَنْ عَبْدِ اللهِ وَأَسْنَدْتُ فَقَدْ حَدَّثَنِي وَاحِدٌ، وَإِذا أَرْسَلْتُ فَقَدْ حَدَّثَنِي جَماعَةٌ عَنْهُ».

والضميران في «عنده»، وفي «قوله» يعودان إلى «الراوي».

والمعنى المراد هنا: أن الراوي العدل لا يروي إلا عمن استقرت عدالته عنده، وتحققت ثقته به في نفسه، فَتُنَزَّلُ روايته عنه منزلة قوله: «أخبرني فلان وهو ثقة عدل»، أي: أن روايته عنه تعديل له، إذ لو لم يكن عدلاً عنده لما قبل شيئاً من أخباره.

قوله: **(ولو شك في الحديث ذكر من حدثه لتكون العهدة عليه دونه)**: الضمير في «حدثه» يعود إلى «الراوي».

والضمير في «عليه» يعود إلى «المروي عنه».

والضمير في «دونه» يعود إلى «الراوي».

والمعنى المراد هنا: لو كان الراوي العدل لديه أدنى شك في الحديث الذي سمعه من المخبر به، فإنه لا يجزم بنسبته إلى الرسول عليه الصلاة والسلام من غير ذِكر الواسطة، بل إنه سيذكر تلك الواسطة وهي المروي عنه، لتكون عهدة ذلك الخبر عليه دونه.

قوله: **(ولهذا قال إبراهيم النخعي: «إذا رويت عن عبد الله وأسندت فقد حدثني واحد، وإذا أرسلت فقد حدثني جماعة عنه»)**: اللام في قوله: «ولهذا» لام الأجل، أي: «ولأجل هذا».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ذِكْر الراوي اسم مَنْ حدَّثه لتكون العهدة عليه».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى عن التابعي الجليل إبراهيم النخعي رحمه الله تعالى هو مثال توضيحي لإلقاء الراوي بعهدة الحديث على المروي عنه.

فَأَمَّا الْمَجْهُولُ فَإِنَّ الرِّوَايَةَ عَنْهُ لَيْسَ بِتَعْدِيْلٍ لَهُ فِي إِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ، وَفِي الْأُخْرَى تَكُونُ تَعْدِيلاً عَلَى مَا مَضَى، وَلَا كَذَلِكَ هَاهُنَا،

و«النخعي» هو: أبو عمران إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي، كان من صيارفة الحديث. توفي رحمه الله تعالى سنة خمس وتسعين[(١)].

قوله: (**فأما المجهول فإن الرواية عنه ليس بتعديل له في إحدى الروايتين وفي الأخرى تكون تعديلاً**): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو شروع في الجواب عما استدل به القائلون بعدم قبول مراسيل غير الصحابة.

والضميران في «عنه»، وفي «له» يعودان إلى «المجهول».

والروايتان هنا هما المنقولتان عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى.

و«الأخرى» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الرواية الأخرى».

ومفاد الرواية الأولى عنه: أن الرواية عن المجهول ليست تعديلاً له.

والثانية مفادها: تعديله بالرواية عنه.

قوله: (**على ما مضى**): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «على الماضي ذِكْرُهُ».

ومعنى «مضى» هنا، أي: تَقَدَّمَ وسَبَقَ، وقد مضى ذِكْر ذلك في فصل «التعديل».

قوله: (**ولا كذلك ها هنا**): الكاف في «كذلك» حرف تشبيه، بمعنى: «مثل» واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تعديل المجهول بالرواية عنه».

والمعنى المراد هنا: ما ذُكر في فصل «التعديل» بأن الرواية تعديل للمروي عنه، لا يتحقق هنا، وذلك أن الجهالة هنا ليست في صحابي حتى يقال بأن الصحابة مُتَّفَقٌ على عدالتهم فلا تضر الجهالة بعين واحد منهم،

---

(١) انظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٧٣ ـ ٧٤.

وَالرِّوَايَةُ تُفَارِقُ الشَّهَادَةَ فِي أُمُورٍ كَثِيْرَةٍ، مِنْهَا: اللَّفْظُ، وَالْمَجْلِسُ، وَالْعَدَدُ، وَالذُّكُورِيَّةُ، والْعَجْزُ عَنْ شُهُود الْأَصْلِ، وَالْحُرِّيَّةُ عِنْدَهُمْ،

بل إن الجهالة هنا في غير الصحابي، ولا تنسحب قاعدة «لا يضر الجهل بالصحابي» إلى أحد غير الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، ومع ذلك فلا نسلم هنا بأن المروي عنه مجهول العدالة، بل إنه معلوم العدالة لدى مَنْ رَوَى عنه، لأن الراوي العدل لا يروي إلا عمن استقرت عدالته عنده.

قوله: (الرواية تفارق الشهادة في أمور كثيرة): أي أن الفوارق كثيرة بين الرواية والشهادة، ومع وجود هذه الفوارق فلا يصح قياس الرواية على الشهادة، لأنه قياس مع الفارق، والقياس مع الفارق باطل.

قوله: (منها): الضمير يعود إلى «الأمور الكثيرة التي تفارق فيها الرواية الشهادة».

قوله: (اللفظ): أي أن الرواية تفارق الشهادة في اللفظ، فلفظ الرواية: «رَوَى»، ولفظ الشهادة: «شَهِدَ».

قوله: (والمجلس): أي أن الرواية تفارق الشهادة في المجلس، فمجلس الرواية هو مكان التحديث والسماع، ومجلس الشهادة هو مكان التقاضي والتحاكم.

قوله: (والعدد): أي أن الرواية تفارق الشهادة في العدد، فالرواية تثبت بواحد، والشهادة في غير الزنا لا تثبت إلا باثنين، وفي الزنا بأربعة.

قوله: (والذكورية): أي أن الرواية تفارق الشهادة في اشتراط الذكورية، فهي شرط في الشهادة دون الرواية، فشهادة المرأة لا تقبل إذا انفردت عن الرجل، وروايتها مقبولة بانفرادها.

قوله: (والعجز عن شهود الأصل): أي أن الرواية تفارق الشهادة في شهود الأصل، ففي الرواية تقبل رواية الفرع مع وجود الأصل، وفي الشهادة لا تقبل شهادة الفرع مع وجود الأصل إلا عند تعذره.

قوله: (والحرية عندهم): الضمير في «عندهم» يعود إلى «القائلين بعدم

وَأَنَّهُ لَا يَجُوزُ لِشُهُودِ الْفَرْعِ الشَّهَادَةُ حَتَّى تُحَمِّلَهُمْ إِيَّاهَا شُهُودُ الْأَصْلِ فَيَقُولُوا: «اشْهَدُوا عَلَى شَهَادَتِنَا»، وَالرِّوَايَةُ بِخِلَافِ هَذَا، فَجَازَ اخْتِلَافُهُمَا فِي هَذَا الْحُكْمِ أَيْضاً.

قبول مراسيل غير الصحابة»، فالشهادة عندهم تُشترط لها الحرية، والرواية لا يُشترط لها ذلك.

قوله: (وأنه لا يجوز لشهود الفرع الشهادة حتى تحملهم إياها شهود الأصل، فيقولوا: «اشهدوا على شهادتنا»): الضمير في «أنه» ضمير الشأن، أي: «والشأن أن شهود الفرع لا تجوز شهادتهم حتى تحملهم إياها شهود الأصل».

والضمير «هم» في «تحملهم» يعود إلى «شهود الفرع».

والضمير «إياها» يعود إلى «الشهادة».

والمعنى: أن الرواية تفارق الشهادة في جواز الفرع على شهادة الأصل، ففي الشهادة لا يجوز للفرع أن يشهد على شهادة الأصل إلا إذا حَمَّلَهُ تلك الشهادة، وفي الرواية تجوز رواية الفرع وإن لم يحمِّله الأصل الرواية عنه.

قوله: (والرواية بخلاف هذا): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى جميع الأمور المذكورة التي تفارق فيها الرواية الشهادة.

قوله: (فجاز اختلافهما في هذا الحكم أيضاً): ضمير التثنية في «اختلافهما» يعود إلى «الرواية والشهادة».

والمراد بالحكم المشار إليه هنا هو قولهم: «بعدم قبول شهادة الفرع ما لم يعين شاهد الأصل، وكذلك الرواية».

والمعنى: أنه إذا ثبت مفارقة الرواية للشهادة في تلك الأمور المذكورة، فإنها تفارقها أيضاً في الحكم الذي زعمتم بأنه لا تأثير للفرق بين الشهادة والرواية فيه، فنقول: إن الراوي تجوز له الرواية مع حَذْف الواسطة من السند في الحديث المرسل، وبناءً عليه فلا مانع من قبول مراسيل غير الصحابة.

(فصل)

وَيُقْبَلُ خَبَرُ الْوَاحِدِ فِيْمَا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى، كَرَفْعِ الْيَدَيْنِ فِي الصَّلَاةِ، وَمَسِّ الذَّكَرِ، ....

قوله: (ويقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى): «ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «في عموم البلوى».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» المعبَّر بها عن الشيء الذي هو محل عموم البلوى.

والمراد بما تعم به البلوى: هو ما يحتاج إليه كل مكلف حاجة متأكدة، مع كثرة تكرُّر وقوعه[1].

قوله: (كرفع اليدين في الصلاة): الكاف حرف تشبيه، بمعنى «مثل».

وهذا مثال توضيحي لبيان ما تعم به البلوى، فإنّ «رفع اليدين في الصلاة» عمل تحتاج إليه الأمة ويتكرر وقوعه.

وقد روى رفع اليدين في الصلاة الإمامُ مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه، كما في حديث الزهري عن سالم عن أبيه قال: (رأيت رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى يحاذي منكبيه، وقبل أن يركع، وإذا رفع من الركوع، ولا يرفعهما بين السجدتين)[2].

قوله: (ومس الذكر): معطوف بالواو على قوله: «كرفع اليدين في الصلاة».

والمراد بمس الذكر: مَسُّهُ بعد الوضوء.

والمعنى: إذا توضأ الإنسان، ثم مَسَّ ذكره هل ينتقض وضوؤه بذلك؟.

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/ ١١٢، التقرير والتحبير ٢/ ٢٩٥، مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ٢/ ١٢٨.

(٢) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب «الصلاة»، باب «استحباب رفع اليدين حذو المنكبين» ٤/ ٩٣.

وَنَحْوِهِ فِي قَوْلِ الْجُمْهُورِ.

وَقَالَ أَكْثَرُ الْحَنَفِيَّةِ: لَا يُقْبَلُ، ....

وقد ورد في هذه المسألة حديث الصحابية الجليلة بُسْرَةَ بنت صفوان رضي الله تعالى عنها أن رسول الله عليه الصلاة والسلام قال: **(من مس ذكره فليتوضأ)**[(١)].

وهذا أيضاً مثال آخر توضيحي لما تعم به البلوى.

قوله: (ونحوه): الضمير يعود إلى «ما سبق من رفع اليدين في الصلاة، ومس الذكر». والمراد بالنحو هنا «الْمِثْلُ»، أي: وما كان مثل ذلك في عموم البلوى به كالأكل في نهار رمضان نسياناً.

قوله: (في قول الجمهور): أي أن مذهب جمهور الأصوليين والفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنابلة هو قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى[(٢)].

قوله: (وقال أكثر الحنفية: لا يقبل): هذا هو القول الثاني في هذه المسألة، وهو عدم قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى ما لم يشتهر وتَتَلَقَّهُ الأمة بالقبول، وذهب إليه أكثر الحنفية رحمهم الله تعالى[(٣)].

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب «الطهارة»، باب «الوضوء من مس الذكر» ١/ ١٢٦. وابن خزيمة في صحيحه كتاب «الوضوء»، باب «استحباب الوضوء من مس الذكر» ١/ ٢٢. والدارمي في كتاب «الصلاة والطهارة»، باب «الوضوء من مس الذكر» ١/ ١٨٤. والبيهقي في كتاب «الطهارة»، باب «الوضوء من مس الذكر»، (السنن الكبرى ١/ ١٢٨). وقد صحح الترمذي هذا الحديث فقال: (هذا حديث صحيح). (سنن الترمذي أبواب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر ١/ ٥٥).

(٢) انظر: إحكام الفصول ص٣٤٤، منتهى الوصول والأمل ص٨٥، مفتاح الوصول ص٨، التبصرة ص٣١٤، شرح اللمع ٢/ ٦٠٦، المستصفى ١/ ١٧١، الوصول إلى الأصول ٢/ ١٩٢، العدة ٣/ ٨٨٥، التمهيد ٣/ ٨٦.

(٣) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣٦٨، بذل النظر ص٤٧٤، تيسير التحرير ٣/ ١١٢، التقرير والتحبير ٢/ ٢٩٥.

لِأَنَّ مَا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى كَخُرُوجِ النَّجَاسَةِ مِنَ السَّبِيلَيْنِ يُوجَدُ كَثِيْراً وَتَنْتَقِضُ الطَّهَارَةُ بِهِ، فَلَا يَحِلُّ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَلَّا يُشِيْعَ حُكْمَهُ، إِذْ يُؤَدِّي إِلَى إِخْفَاءِ الشَّرِيْعَةِ وَإِبْطَالِ صَلَاةِ الْخَلْقِ، فَتَجِبُ الْإِشَاعَةُ فِيْهِ، ....

قوله: (لأن ما تعم به البلوى كخروج النجاسة من السبيلين يوجد كثيراً وتنتقض الطهارة به، فلا يحل للنبي ﷺ ألا يشيع حكمه، إذ يؤدي إلى إخفاء الشريعة وإبطال صلاة الخلق فتجب الإشاعة فيه): هذا هو الدليل الأول للحنفية رحمهم الله تعالى على عدم قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى.

و«ما» في قوله: «ما تعم به» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن الشيء الذي هو محل عموم البلوى.

والضمائر في «به» من قوله: «وتَنتقض الطهارة به»، وفي «حكمه»، وفي «فيه» تعود كلها إلى «الخارج من السبيلين».

والمراد بهذا الدليل: أن ما تعم به البلوى، كخروج النجاسة من السبيلين، ونحو ذلك مما يوجد كثيراً، ويحتاج الناس إلى معرفة حكمه الشرعي، الأصل فيه الإذاعة والإشاعة ليبلغ عموم المكلَّفين حتى يعملوا بمقتضاه، ويحتاطوا مما يجب فيه الاحتياط من ذلك لتصحيح عباداتهم الشرعية.

وهذه الإشاعة واجبة في حق النبي عليه الصلاة والسلام، حتى لا يكون في عدم إشاعته وإذاعته إخفاء لشيء من أحكام الشريعة، مما قد يوقع الأمة فيما يكون سبباً في إبطال عبادتهم من حيث لا يعلمون، لأن تبليغ أحكام الشرع لعموم الأمة يجعلها على بصيرة في أمر دينها.

وما وجب على النبي ﷺ تبليغه لعموم الأمة لا ينفرد الواحد منها بالعلم به دون سائرها، فاختصاص الواحد بذلك دليل على عدم صحة خبره، فلا يكون محلاً للقبول.

ثُمَّ تَتَوَافَرُ الدَّوَاعِي عَلَى نَقْلِهِ، فَكَيْفَ يَخْفَى حُكْمُهُ وَتَقِفُ رِوَايَتُهُ عَلَى الْوَاحِدِ؟

وَلَنَا: أَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ قَبِلُوا خَبَرَ عَائِشَةَ فِي الْغُسْلِ مِنَ الْجِمَاعِ بِدُونِ الْإِنْزَالِ، وَخَبَرَ رَافِعِ بْنِ خَدِيْجٍ فِي الْمُخَابَرَةِ.

قوله: (ثم تتوافر الدواعي على نقله، فكيف يخفى حكمه وتقف روايته على الواحد؟): هذا هو الدليل الثاني للحنفية رحمهم الله تعالى على عدم قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى.

والضمائر في «حكمه»، وفي «نقله»، وفي «روايته» تعود كلها إلى «ما تعم به البلوى».

ومفاد هذا الدليل: أن الأصل فيما تعم به البلوى كثرة حدوثه بتكرر وقوعه، وما كان حصوله كثيراً ووقوعه متكرراً لا يخلو من حكم شرعي يجعل الأمة على بصيرة منه، وشأن هذا الحكم أن تتوافر الدواعي على نقله، وما توافرت الدواعي على نقله فسبيله الشهرة والاستفاضة حتى يكون معلوماً لكل الأمة، ولا يُعقل فيما كان شأنه كذلك أن يغفل عموم الناس عنه، ليختص الواحد منهم بالعلم به وحده.

فانفراد الواحد فيما كان أصله الشيوع دليل على عدم ثبوت النقل فيه، فلا يكون مقبولاً.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر الجمهور على قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى.

قوله: (أن الصحابة رضي الله عنهم قبلوا خبر عائشة في الغسل من الجماع بدون الإنزال، وخبر رافع بن خديج في المخابرة): هذا هو الدليل الأول للجمهور على قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى.

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم رجعوا إلى خبر الواحد فيما تعم به البلوى في عدد من الوقائع، كما رجعوا إلى

وَلِأَنَّ الرَّاوِيَ عَدْلٌ جَازِمٌ بِالرِّوَايَةِ وَصِدْقُهُ مُمْكِنٌ فَلَا يَجُوزُ تَكْذِيْبُهُ مَعَ إِمْكَانِ تَصْدِيْقِهِ. ولِأَنَّ مَا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى يَثْبُتُ بِالْقِيَاسِ، وَالْقِيَاسُ مُسْتَنْبَطٌ مِنَ الْخَبَرِ وَفَرْعٌ لَهُ، فَلَأَنْ يَثْبُتُ بِالْخَبَرِ الَّذِي هُوَ أَصْلٌ أَوْلَى.

خبر عائشة رضي الله تعالى عنها في الغسل من التقاء الختانين من دون إنزال، وكما رجعوا إلى خبر رافع بن خديج رضي الله تعالى عنه في المخابرة، ونحو ذلك.

ولو علموا بأن خبر الواحد لا يقبل فيما تعم به البلوى لما عملوا به في هذه الوقائع.

قوله: (ولأن الراوي عدل جازم بالرواية، وصدقه ممكن فلا يجوز تكذيبه مع إمكان تصديقه): الضمائر في «صدقه»، وفي «تكذيبه»، وفي «تصديقه» تعود كلها إلى «راوي الخبر الذي تعم به البلوى».

وهذا هو الدليل الثاني للجمهور على قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى.

ومفاد هذا الدليل: أن الراوي للخبر الذي تعم به البلوى عدل جازم بالرواية عن النبي عليه الصلاة والسلام، والعدل لا يجزم بالرواية عن النبي ﷺ إلا وهو واثق من نقله، ويغلب على الظن صدقه في ذلك، فوجب تصديقه فيما أخبر به مما تعم به البلوى، كما يجب تصديقه في روايته للخبر فيما لا تعم به البلوى.

قوله: (ولأن ما تعم به البلوى يثبت بالقياس، والقياس مستنبط من الخبر وفرع له، فلأن يثبت بالخبر الذي هو أصل أولى): هذا هو الدليل الثالث للجمهور على قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى.

ومفاد هذا الدليل: أن ما تعم به البلوى يثبت بالقياس الذي هو فرع للخبر، لكونه مُسْتَنْبَطاً منه، وإذا ثبت بالفرع وهو القياس، كان ثبوته بأصل الفرع وهو الخبر من باب أولى.

وبذلك يتبيَّن أن خبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول، ولا

وَمَا ذَكَرُوهُ يَبْطُلُ بِالْوَتْرِ، وَالْقَهْقَهَةِ، وَخُرُوجِ النَّجَاسَةِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيلِ، وَتَثْنِيَةِ الْإِقَامَةِ، فَإِنَّهُ مِمَّا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى وَقَدْ أَثْبَتُوهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ.

يجوز رَدُّهُ[(١)].

قوله: (وما ذكروه يبطل بالوتر، والقهقهة، وخروج النجاسة من غير السبيل، وتثنية الإقامة، فإنه مما تعم به البلوى وقد أثبتوه بخبر الواحد): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما استدل به الحنفية رحمهم الله تعالى على عدم قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى، والمذكور هنا هو الجواب الأول.

والضمير «الهاء» في «ذكروه» يعود إلى ما احتج به الحنفية رحمهم الله تعالى على عدم جواز قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى.

والضمير في «فإنه»، والضمير «الهاء» في «أثبتوه» يعودان إلى ما ذُكر من: «الوتر، والقهقهة، وخروج النجاسة من غير السبيل، وتثنية الإقامة».

ومفاد هذا الجواب: أن قول الحنفية بأن خبر الواحد لا يُقبل فيما تعم به البلوى يبطله ما أثبتوه من أحكام بناءً على خبر الواحد فيما تعم به البلوى، ومن هذه الأحكام ما يلي:

أولاً: (الوتر): فإنه مما تعم به البلوى لتكرر وقوعه، وقد أوجبوه بخبر الواحد، وهو ما رواه خارجة بن حُذافة أن النبي ﷺ قال: (**إن الله تعالى زادكم صلاة، ألا وهي الوتر فصلُّوها ما بين العشاء إلى طلوع الفجر**)[(٢)].

---

(١) انظر: إحكام الفصول ص٣٤٤، التبصرة ص٣١٤، شرح اللمع ٢/ ٦٠٧، التمهيد ٣/ ٨٧.

(٢) رواه الترمذي في أبواب «الوتر» باب «ما جاء في فضل الوتر»، ثم قال: (حديث خارجة بن حذافة حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث يزيد بن أبي حبيب). (انظر: سنن الترمذي ١/ ٢٨١).

وَلَمْ يُكَلِّفِ اللهُ تَعَالَى رَسُولَهُ ﷺ إِشَاعَةَ جَمِيْعِ الْأَحْكَامِ، بَلْ كَلَّفَهُ

ثانياً: (القهقهة) فهي مما تعم به البلوى، وقد أبطلوا بها الوضوء إذا كانت داخل الصلاة، وهي ثابتة بخبر آحاد لم يتواتر نقله، وهو ما رواه أبو موسى الأشعري رضي الله تعالى عنه، قال: (بَيْنَا رسول الله ﷺ يصلي بالناس، إذ دخل رجل فتردَّى في حفرة كانت في المسجد وكان في بصره ضرر، فضحك كثير من القوم وهم في الصلاة، فأمر رسول الله ﷺ مَنْ ضحك أن يعيد الوضوء والصلاة)(١).

ثالثاً: (خروج النجاسة من غير السبيل): فذلك مما تعم به البلوى، وقد قالوا: بأن الوضوء ينتقض بالنجاسة الخارجة من غير السبيل كالقيء إذا كان ملء الفم، وكالدم والقيح إذا خرجا من البدن فتجاوزا إلى موضع يلحقه حكم التطهير، واستدلوا لذلك بقول النبي ﷺ: (**من قاء أو رعف في صلاته فلينصرف وليتوضأ ولْيَبْنِ على صلاته ما لم يتكلم**)(٢). وهو خبر آحاد لم يتواتر نقله.

رابعاً: (تثنية الإقامة) فهي مما تعم به البلوى، وقد أثبتوا تثنيتها بخبر الآحاد، وهو حديث عبد الله بن زيد: (أن النازل من السماء أتى بالأذان ومكث هنيهة، ثم قال مثل ذلك إلا أنه زاد في آخره مرتين قد قامت الصلاة)(٣). وبناءً على ذلك فإنه يلزمهم القول فيما أبطلوه بمثل قولهم فيما أثبتوه، إذ لا فرق فالكل ثابت بخبر آحاد فيما تعم به البلوى.

قوله: (ولم يكلف الله تعالى رسوله ﷺ إشاعة جميع الأحكام، بل كلفه

---

(١) قال الهيتمي في هذا الحديث: (رواه الطبراني في الكبير، وفيه محمد بن عبد الملك الدقيقي، ولم أر من ترجمه، وبقية رجاله موثقون).
(انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ١/ ٢٤٣٦).

(٢) قال الهيتمي في هذا الحديث: (رواه الطبراني في الكبير، وفيه محمد بن مسلمة ضعَّفه الناس). (انظر: مجمع الزوائد ١/ ٢٤٦).

(٣) انظر: المبسوط ١/ ١٢٩، بدائع الصنائع ١/ ١٤٧، الهداية ١/ ٤٤.

إِشَاعَةَ الْبَعْضِ وَرَدَّ الْخَلْقِ فِي الْبَعْضِ الْآخَرِ إِلَى خَبَرِ الْوَاحِدِ، كَمَا رَدَّهُمْ إِلَى الْقِيَاسِ فِي قَاعِدَةِ الرِّبَا، وَكَانَ يَسْهُلُ عَلَيْهِ أَنْ يَقُولَ: «لَا تَبِيْعُوا الْمَكِيْلَ بِالْمَكِيْلِ، وَالْمَطْعُومَ بِالْمَطْعُومِ» حَتَّى يُسْتَغْنَى عَنِ الْاسْتِنْبَاطِ مِنَ الْأَشْيَاءِ السِّتَّةِ، فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى مِنْ جُمْلَةِ مَا يَقْتَضِي مَصْلَحَةُ الْخَلْقِ أَنْ يَرُدَّ فِيْهِ إِلَى خَبَرِ الْوَاحِدِ.

إشاعة البعض ورد الخلق في البعض الآخر إلى خبر الواحد، كما ردهم إلى القياس في قاعدة الربا، وكان يسهل عليه أن يقول: «لا تبيعوا المكيل بالمكيل والمطعوم بالمطعوم» حتى يستغنى عن الاستنباط من الأشياء الستة، فيجوز أن يكون ما تعم به البلوى من جملة ما يقتضي مصلحة الخلق أن يرد فيه إلى خبر الواحد): هذا هو الجواب الثاني عما استدل به الحنفية رحمهم الله تعالى على عدم قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى.

والضمير «الهاء» في «كلفه» يعود إلى «النبي» عليه الصلاة والسلام»، والمكلِّف له هو الله تبارك وتعالى.

والضمير «هم» في «ردهم» يعود إلى «الخلق»، وهم المكلَّفون من الناس.

والضمير في «عليه» يعود إلى «النبي» عليه الصلاة والسلام.

و«ما» في قوله: «ما تعم به البلوى» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «عموم»، أي: «فيجوز أن يكون عموم البلوى».

وكذلك «ما» في قوله: «ما يقتضي» فهي موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «اقتضاء»، أي: «من جملة اقتضاء مصلحة الخلق».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية أو المصدرية.

والمراد بالأشياء الستة المذكورة في الربا هو: ما ورد في حديث

....

الصحابي الجليل عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: **(الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إن كان يداً بيد)**[1].

ومفاد هذا الجواب: أن الله تبارك وتعالى لم يكلف نبيه محمداً عليه الصلاة والسلام إلا إشاعة بعض الأحكام، وأن يَرُدَّ الناس في بعضها الآخر إلى خبر الواحد تارة ومن ذلك ما تعم به البلوى، وإلى القياس تارة أخرى ومن ذلك استنباط علة الربا من الأشياء الستة المنصوصة بدلاً من أن ينص عليها بقوله: «لا تبيعوا المكيل بالمكيل والمطعوم بالمطعوم»، ليتحقق لهم الثواب على التعبد بالاجتهاد وتلك مصلحة عظيمة لهم، فكذلك يكون الرد إلى خبر الواحد فيما تعم به البلوى من جملة ما تقتضيه مصلحة العباد من جهة تسليمهم بما صح لهم نَقْلُهُ عن نبيهم عليه الصلاة والسلام، فيثابون على ذلك.

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، في كتاب «البيوع»، باب «الربا». (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١١/ ١٤).

(فصل)

وَيُقْبَلُ خَبَرُ الْوَاحِدِ فِي الْحُدُودِ وَمَا يَسْقُطُ بِالشُّبُهَاتِ. ....

قوله: (ويقبل خبر الواحد في الحدود): «الحدود» جمع «حَدّ»، والحد في اللغة يطلق على «الْمَنْع والْفَصْل بين الشيئين»، ويطلق كذلك على «مُنْتَهى الشيء»، ومنه قولهم: «حدود الحرم»، لأن حَدَّ كل شيء منتهاه[(١)].

والحد في الاصطلاح هو: عبارة عن عقوبة مقدرة واجبة حقاً لله تعالى[(٢)].

قوله: (وما يسقط بالشبهات): «ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «والساقط بالشبهات».

والمعنى: «ويقبل خبر الواحد فيما يسقط بالشبهات».

وعَطْفُ قوله: «وما يسقط بالشبهات» على قوله: «ويقبل خبر الواحد في الحدود» هو من قبيل عطف العام على الخاص، لأن الحدود تسقط بالشبهة، والمقصود من هذا العطف التأكيد.

أو يكون هذا العطف من قبيل التغاير، وحينئذٍ يكون مقتضى العبارة الأولى، وهو قوله: «ويقبل خبر الواحد في الحدود» قبوله من جهة الإثبات.

ويكون مقتضى العبارة الثانية، وهو قوله: «وما يسقط بالشبهات» قبوله من جهة الإسقاط.

والمعنى: أن الحدود تثبت بخبر الواحد، فإذا ورد خبر الواحد بإثبات حد من الحدود الشرعية، قُبل ذلك الخبر، ولزم العمل بما اقتضاه من حَدٍّ في حق من ينطبق عليه.

وكذلك إذا ورد الإسقاط بخبر الواحد قُبل ذلك الخبر في إسقاط

---

(١) انظر: القاموس المحيط ١/ ٢٨٦، لسان العرب ٣/ ١٤٠.

(٢) انظر: نيل الأوطار ٧/ ٨٧، بدائع الصنائع ٧/ ٣٣.

وَحُكِيَ عَنِ الْكَرْخِيِّ: أَنَّهُ لَا يُقْبَلُ، لِأَنَّهُ مَظْنُونٌ، فَيَكُونُ ذَلِكَ شُبْهَةً فَلَا يُقْبَلُ، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: **(ادْرَءُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ)**.

الحد، فلو قيل لزيد من الناس: لِمَ جَامَعْتَ هذه الجارية؟ فقال: كنت أظنها زوجتي، وغلب على الظن صِدْقه في قوله، كان ذلك شبهة في إسقاط حد الزنا عنه. والقول بقبول خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات هو قول جمهور الأصوليين(١).

قوله: (وحكي عن الكرخي أنه لا يقبل): الضمير في «أنه» يعود إلى «خبر الواحد»، فهو غير مقبول في الحدود عند الكرخي رحمه الله تعالى(٢).

قوله: (لأنه مظنون، فيكون ذلك شبهة فلا يقبل، لقوله عليه السلام: «ادرءوا الحدود بالشبهات»): الضمير في «لأنه» يعود إلى «خبر الواحد».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الظن».

وهذه هي حجة الكرخي رحمه الله تعالى على عدم قبول خبر الواحد في الحدود.

ومفاد هذه الحجة: أن خبر الواحد مظنون غير مقطوع، فكان الظن فيه شبهة عدم الثبوت، والشبهة تقتضي إسقاط الحد لا إثباته، كما قال النبي عليه الصلاة والسلام: **(ادرءوا الحدود بالشبهات)**(٣).

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/ ٨٨، التقرير والتحبير ٢/ ٧٦، بذل النظر ص٣٩٨، منتهى الوصول والأمل ص٨٦، الإحكام ٢/ ١١٧، البحر المحيط ٤/ ٣٤٨، العدة ٣/ ٨٨٦، التمهيد ٣/ ٩١، المسودة ص٢٣٩.

(٢) انظر: أصول البزدوي مع الكشف للبخاري ٣/ ٢٨، أصول السرخسي ١/ ٣٣٣، المغني للخبازي ص٢٠٣، تيسير التحرير ٣/ ٨٨، التقرير والتحبير ٢/ ٢٧٦، فواتح الرحموت ٢/ ١٣٧.

(٣) أخرجه الترمذي في أبواب الحدود، باب «ما جاء في درء الحدود» ٢/ ٤٣٨. والبيهقي في كتاب الحدود، باب «ما جاء في درء الحدود بالشبهات»، ثم قال: (تفرد به يزيد بن زياد الشامي عن الزهري، وفيه ضعف). (انظر: السنن الكبرى ٨/ ٢٣٨).

وَهَذَا غَيْرُ صَحِيْحٍ، فَإِنَّ الْحُدُودَ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ يَثْبُتُ بِالشَّهَادَةِ، فَيُقْبَلُ فِيْهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ كَسَائِرِ الْأَحْكَامِ. وَلِأَنَّ مَا يُقْبَلُ فِيْهِ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ خَبَرِ الْوَاحِدِ فَهُوَ بِالثُّبُوتِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَوْلَى.

وإذا كان الأمر كذلك فلا يقبل خبر الواحد في إثبات شيء من الحدود[1].

قوله: (وهذا غير صحيح): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى ما ذهب إليه الكرخي رحمه الله تعالى واستدل به على عدم قبول خبر الواحد في الحدود، فذاك لا يصح، ولا تنهض به حجة.

قوله: (فإن الحدود حكم شرعي يثبت بالشهادة، فيقبل فيه خبر الواحد كسائر الأحكام): هذا هو الدليل الأول للجمهور على قبول خبر الواحد في الحدود.

والضمير في «فيه» يعود إلى «كون الحد حكماً شرعياً».

ومفاد هذا الدليل: أن الحدود تثبت بالشهادة، فلو أن أربعة من الشهود الرجال شهدوا على إنسان بالزنا ثبت الحد في حقه بناءً على شهادتهم، وهي لا تفيد إلا غلبة الظن.

وإذا كانت الحدود تثبت بالشهادة، فكذلك تثبت بخبر الواحد بجامع إفادة الظن في كلٍّ.

ثم إن الأحكام الشرعية تثبت بخبر الواحد، فتثبت الحدود به، لأنها أحكام شرعية، فيكون قبولها به كقبول سائر الأحكام بلا فَرْق في ذلك.

قوله: (ولأن ما يقبل فيه القياس المستنبط من خبر الواحد فهو بالثبوت بخبر الواحد أولى): «ما» في قوله: «ما يقبل» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «المقبول»، أي: «ولأن

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣٣٤، البحر المحيط ٣٤٨/٤، العدة ٣/ ٨٨٨، التمهيد ٣/ ٩٣.

وَمَا ذَكَرُوهُ يَبْطُلُ بِالشَّهَادَةِ، وَالْقِيَاسِ، فَإِنَّهُمَا مظْنُونَانِ وَيُقْبَلَانِ فِي الْحُدُودِ.

المقبول فيه القياس المستنبط من خبر الواحد فهو بالثبوت بخبر الواحد أولى».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» المعبّر بها عن الحكم الشرعي.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «ما يقبل فيه القياس».

وهذا هو الدليل الثاني للجمهور على قبول خبر الواحد في الحدود.

ومفاد هذا الدليل: أن ما يُقبل فيه القياس المستنبط من خبر الواحد يقبل فيه خبر الواحد من باب أولى لأنه هو الأصل، والحدود يُقبل القياس فيها، فقبول خبر الواحد فيها أولى وأحرى تقديماً للأصل على الفرع.

قوله: (وما ذكروه): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما استدل به الكرخي رحمه الله تعالى على عدم قبول خبر الواحد في الحدود لكونه مظنوناً.

و«ما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر تقديره: «والمذكور في دليلهم».

والضمير «الهاء» في «ذكروه» يعود إلى «الدليل».

وإنما جمع المؤلف رحمه الله تعالى اللفظ في قوله: «وما ذكروه»، لأن الكرخي قد وافقه على رأيه بعض الحنفية، وأبو علي الجُبائي المعتزلي[1].

وعلى ذلك يكون التقدير: «وما ذكره الكرخي ومن وافقه».

قوله: (يبطل بالشهادة والقياس فإنهما مظنونان ويقبلان في الحدود): ضمير التثنية في «إنهما» يعودان إلى «الشهادة والقياس».

---

(١) انظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٣/٢٨، أصول السرخسي ١/٣٣٣، تيسير التحرير ٣/٨٨، المعتمد ٢/١٦٨، العدة ٣/٨٨٧، التمهيد ٣/٩٢، البحر المحيط ٤/٣٤٨.

. . . .

والمعنى المراد هنا: أن استنادكم في عدم قبول خبر الواحد في الحدود إلى كونه مفيداً للظن لا لليقين، باطل بالشهادة والقياس، فكلاهما مظنون لا مقطوع، ومع ذلك تثبت بهما الحدود، فكذلك تثبت الحدود بخبر الواحد، ويكون مقبولاً فيها.

(فصل)

وَيُقْبَلُ خَبَرُ الْوَاحِدِ فِيمَا يُخَالِفُ الْقِيَاسَ، وَحُكِيَ عَنْ مَالِكٍ أَنَّ الْقِيَاسَ يُقَدَّمُ عَلَيْهِ، وَقَالَ أَبُو حَنِيْفَةَ: إِذَا خَالَفَ الْأُصُولَ أَوْ مَعْنى الْأُصُولِ لَمْ يُحْتَجَّ بِهِ.

قوله: (ويقبل خبر الواحد فيما يخالف القياس): أي إذا صح خبر الواحد، وكان مخالفاً للقياس قُبِلَ خبر الواحد وقُدِّم على القياس.

وهذا هو الصحيح من مذهب الإمام أبي حنيفة، وهو مذهب الإمام الشافعي وأصحابه، ومذهب الإمام أحمد وأصحابه[(١)].

قوله: (وحكي عن مالك أن القياس يقدم عليه): الضمير في «عليه» يعود إلى «خبر الواحد». فعند الإمام مالك رحمه الله تعالى أن خبر الواحد إذا ورد مخالفاً للقياس قُدِّم العمل بالقياس على خبر الواحد[(٢)].

قوله: (وقال أبو حنيفة: إذا خالف الأصول أو معنى الأصول لم يحتج به): الضمير في «به» يعود إلى «خبر الواحد».

والمراد بالأصول هنا: الأدلة.

والمراد بمعنى الأصول هنا: القياس.

والقياس وإنْ كان أصلاً من الأصول لكونه دليلاً شرعياً، إلا أنّ بينه وبينها عموماً وخصوصاً، فكل قياس أصل، وليس كل أصل قياساً، إذ قد يكون نصاً، وقد يكون إجماعاً، ونحو ذلك من الأدلة.

والمعنى: إذا ورد خبر الواحد مخالفاً لدليل أو قياس لم يحتج به عند الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/٣٤١، تيسير التحرير ٣/١١٦، المعتمد ٢/١٦٣، التبصرة ص٣١٦، شرح اللمع ٢/٦٠٩، البحر المحيط ٤/٣٤٩،العدة ٣/٨٨٨، التمهيد ٣/ ٩٤.

(٢) انظر: منتهى الوصول والأمل ص٨٦، شرح تنقيح الفصول ص٣٨٧.

وَهُوَ فَاسِدٌ، فَإِنَّ مُعَاذاً قَدَّمَ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ عَلَى الاجْتِهَادِ، فَصَوَّبَهُ النَّبِيُّ ﷺ، ....

والصواب في ذلك: أن تقديم أي نص من الكتاب، أو السنة على خبر الواحد خاضع للترجيح بين الأدلة الشرعية، ولا مانع من تقديم ما يراه المجتهد أرجح في نظره منها على الآخر، وهذا منهج معمول به عند سائر الأئمة، وليس خاصاً بالإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى وحده. أما تقديم القياس على خبر الواحد في حالة مخالفته له، فالصحيح من مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى ما تقدم ذِكره من كونه يقدم خبر الواحد على القياس[١].

قوله: (وهو فاسد): «فاسد» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «وهو قول فاسد»، أي: القول بتقديم القياس على خبر الواحد قول فاسد لا يصح.

قوله: (فإن معاذاً قدم الكتاب والسنة على الاجتهاد فصوَّبه النبي ﷺ): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تعليل لعدم صحة القول بتقديم القياس على خبر الواحد، وهو في الوقت نفسه تدليل لمذهب القائلين بتقديم خبر الواحد على القياس.

و«معاذ» هو الصحابي الجليل أبو عبد الرحمٰن معاذ بن جبل بن عمرو الأنصاري الخزرجي، الإمام المقدم في علم الحلال والحرام، شهد بدراً والمشاهد كلها. توفي رضي الله تعالى عنه بالطاعون في الشام سنة سبع عشرة[٢].

والحديث الذي قَدَّمَ فيه معاذ رضي الله تعالى عنه الكتاب والسنة على الاجتهاد هو قوله ﷺ له لما أراد أن يبعثه قاضياً إلى اليمن: **(كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟)**، قال: أقضي بكتاب الله، قال: **فإن لم تجد في كتاب الله؟** قال: فبسُنة رسول الله ﷺ، قال: **(فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟)** قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/٣٤١، تيسير التحرير ٣/١١٦.

(٢) انظر: الإصابة في تمييز الصحابة ٦/١٠٦ ـ ١٠٧.

وَقَدْ عَرَفْنَا مِنَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ فِي مَجَارِي اجْتِهَادَاتِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا يَعْدِلُونَ إِلَى الْقِيَاسِ عِنْدَ عَدَمِ النَّصِّ، وَلِذَلِكَ قَدَّمَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حَدِيْثَ حَمَلِ بْنِ مَالِكٍ فِي غُرَّةِ ....

رسول الله ﷺ صدره، وقال: **(الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله)**[1].

وتصويب النبي عليه الصلاة والسلام لمعاذ رضي الله تعالى عنه في تقديم الكتاب والسنة على الاجتهاد يدل دلالة واضحة على وجوب تقديم النص على القياس، ومن النص خبر الواحد.

قوله: (وقد عرفنا من الصحابة رضي الله عنهم في مجاري اجتهاداتهم أنهم كانوا يعدلون إلى القياس عند عدم النص): هذا هو الدليل الثاني للقائلين بتقديم خبر الواحد على القياس.

والمقصود بقوله: «مجاري اجتهاداتهم»، أي: ما جَرَتْ به عادتهم في الاجتهاد.

ومعنى «يعدلون»، أي: يميلون.

والمعنى المراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد جرت عادتهم أنهم لا يلجؤون إلى القياس إلا عند عدم ظفرهم بالنص، فإذا كان النص موجوداً أعملوه واستغنوا به عن القياس، وهذا يدل على أنهم كانوا يقدمون النص بما في ذلك خبر الواحد على القياس.

قوله: (ولذلك قدَّم عمر رضي الله عنه حديث حمل بن مالك في غرة

---

(١) أخرجه أبو داود واللفظ له في كتاب الأقضية، باب «اجتهاد الرأي في القضاء» ٤/ ١٨. والترمذي في أبواب الأحكام، باب «ما جاء في القاضي كيف يقضي» ٢/ ٣٩٤. والبيهقي في كتاب آداب القاضي ١٠/ ١١٤. والدارمي في باب «الفتيا وما فيه من الشدة» ١/ ٦٠.

وقد اختلف العلماء في قبول هذا الحديث ورده، فقد قبله الخطيب البغدادي وابن القيم، ورده البخاري وابن حزم. (انظر: التاريخ الكبير للبخاري ٢/ ٢٧٧، الإحكام لابن حزم ٧/ ٤٣٨، الفقيه والمتفقه ١/ ١٨٩، إعلام الموقعين ١/ ٢٠٢).

الْجَنِيْنِ، وَكَانَ يُفَاضِلُ بَيْنَ دِيَاتِ الْأَصَابعِ وَيُقَسِّمُهَا عَلَى قَدْرِ مَنَافِعِهَا، فَلَمَّا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: **(فِي كُلِّ أُصْبَعٍ عَشْرٌ مِنَ الْإِبِلِ)** رَجَعَ عَنْهُ إِلَى الْخَبَرِ وَكَانَ بِمَحْضَرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ، ....

الجنين): اللام في «لذلك» لام الأجل، أي: «ولأجل ذلك».

واسم الإشارة، «ذلك» يعود إلى «عُرْف الصحابة رضي الله تعالى عنهم في تقديم النص على القياس».

وهذا مثال ساقه المؤلف رحمه الله تعالى لتأييد ما ذكره من أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم يقدمون خبر الواحد على القياس والرأي، فإن الصحابي الجليل عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قد ترك رأيه للعمل بالخبر الذي سمعه عن رسول الله ﷺ، والذي أبلغه به حمل بن مالك فيما يتعلق بدية الجنين، وقد سبق ذلك(١).

قوله: (وكان يفاضل بين ديات الأصابع ويقسمها على قدر منافعها، فلما روي عن النبي ﷺ أنه قال: في كل أصبع عشر من الإبل» رجع عنه إلى الخبر، وكان بمحضر من الصحابة): هذا مثال آخر ساقه المؤلف رحمه الله تعالى لتأييد ما ذكره من أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم يقدمون خبر الواحد على القياس والاجتهاد، فقد كان الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يفاوت بين دية الأصابع بحسب تفاوت منافعها بناءً على اجتهاده، فلما بلغه الخبر عن رسول الله عليه الصلاة والسلام وهو: **(في كل أصبع عشر من الإبل)**(٢).

رجع عن اجتهاده إلى العمل بالخبر فجعل دية الأصابع متساوية لا تفاوت فيها، وكان ذلك بمحضر من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فأقروه على هذا الصنيع الذي لا يسعهم غيره.

---

(١) انظر: ص(٢٨١).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب «الديات»، باب: «ديات الأعضاء»، ٤/ ٦٩٤. والنسائي في كتاب «القسامة»، باب: «عقل الأصابع» ٨/ ٥٦.

وَلِأَنَّ قَوْلَ النَّبِيِّ ﷺ كَلَامُ الْمَعْصُومِ وَقَوْلُهُ، وَالْقِيَاسُ اسْتِنْبَاطُ الرَّاوِي، وَكَلَامُ الْمَعْصُومِ أَبْلَغُ فِي إِثَارَةِ غَلَبَةِ الظَّنِّ.

ثُمَّ أَصْحَابُ أَبِي حَنِيْفَةَ قَدْ أَوْجَبُوا الْوُضُوءَ بِالنَّبِيْذِ فِي السَّفَرِ دُونَ الْحَضَرِ، وَأَبْطَلُوا الْوُضُوءَ بِالْقَهْقَهَةِ دَاخِلَ الصَّلَاةِ دُونَ خَارِجِهَا، وَحَكَمُوا فِي الْقَسَامَةِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ، وَهُوَ مُخَالِفٌ لِلْأُصُولِ.

والضمير في «يقسمها» يعود إلى «الدية».

والضمير في «منافعها» يعود إلى «الأصابع».

والضمير في «أنه» يعود إلى النبي ﷺ.

والضمير في «عنه» يعود إلى «التفضيل بين ديات الأصابع».

قوله: (**ولأن قول النبي ﷺ كلام المعصوم وقوله، والقياس استنباط الراوي، وكلام المعصوم أبلغ في إثارة غلبة الظن**): هذا هو الدليل الثالث للقائلين بتقديم خبر الواحد على القياس.

ومفاد هذا الدليل: أن خبر الواحد هو كلام النبي ﷺ، والنبي عليه الصلاة والسلام معصوم فيما يخبر به عن ربه تبارك وتعالى، والقياس هو استنباط بطريق اجتهاد القائس، والقائس ليس معصوماً من الخطأ.

وإذا كان الأمر كذلك فلا يقدم كلام غير المعصوم على كلام المعصوم، لأن كلام المعصوم أبلغ في إثارة غلبة الظن فيما يتعلق بطمأنينة القلب وسكون النفس.

قوله: (**ثم أصحاب أبي حنيفة قد أوجبوا الوضوء بالنبيذ في السفر دون الحضر، وأبطلوا الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة دون خارجها، وحكموا في القسامة بخلاف القياس وهو مخالف للأصول**): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو جواب عن قول بعض أصحاب الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى بتقديم القياس على خبر الواحد المخالف للأصول.

ومفاد هذا الجواب: أن ما عملتم به في هذه المسائل يعود بالنقض

....

على أصلكم، فأنتم أوجبتم الوضوء بالنبيذ في السفر دون الحضر، عملاً بحديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ سأله فقال: **(ماذا في إداوتك؟)**، قال: «نبيذ»، فقال عليه الصلاة والسلام: **(ثمرة طيبة وماء طهور)**[١]. وهذا الحديث خبر واحد مخالف للقياس، إذ مقتضى القياس التسوية في ذلك بين الحضر والسفر من غير تفريق.

وأبطلتم الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة دون خارجها، عملاً بحديث أبي موسى الأشعري رضي الله تعالى عنه: (أن النبي ﷺ أمر القوم الذين ضحكوا في الصلاة أن يعيدوا الوضوء).

وهذا خبر واحد مخالف للقياس، إذ مقتضى القياس التسوية في نقض الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة وخارجها.

وحكمتم في القسامة[٢] بيمين المدَّعى عليهم وإلزامهم الدية، عملاً بما رواه بُشَيْر بن يسار عن سَهْل بن أبي حَثْمَةَ ورافع بن خديج أنهما قالا: (خرج عبد الله بن سهل بن زيد ومُحَيِّصَةُ بن مسعود بن زيد حتى إذا كانا بخيبر تفرقا في بعض ما هنالك، ثم إذا محيصة يجد عبد الله بن سهل قتيلاً فدفنه، ثم أقبل إلى رسول الله ﷺ هو وحُوَيِّصَةُ بن مسعود وعبد الرحمٰن بن سهل وكان أصغر القوم، فذهب عبد الرحمٰن ليتكلم قبل صاحبيه، فقال له رسول ﷺ: (كَبِّرْ) فَصَمَتَ، فتكلم صاحباه وتكلم معهما، فذكروا لرسول الله ﷺ مقتل عبد الله بن سهل، فقال لهم: **(أتحلفون خمسين يميناً**

(١) أخرجه الترمذي في «أبواب الطهارة»، باب «ما جاء في الوضوء بالنبيذ»، ثم قال: (وإنما روي هذا الحديث عن أبي زيد عن عبد الله عن النبي ﷺ، وأبو زيد رجل مجهول عند أهل الحديث، لا نعرف له رواية غير هذا الحديث). (سنن الترمذي ١/ ٥٩ ـ ٦٠).

(٢) القسامة في اللغة مشتقة من الْقَسَم وهو اليمين. (انظر: لسان العرب ١٢/ ٤٨١). والقسامة عند الفقهاء: هي الْأَيْمَانُ المكرَّرة في دعوى القتل. (انظر: المغني ١٢/ ١٨٨).

....

فتستحقون صاحبكم وقاتلكم؟)، قالوا: وكيف نحلف ولم نشهد؟ قال: (**فتبرئكم يهود بخمسين يميناً**)، قالوا: وكيف نقبل أيمان قوم كفار؟ فلما رأى ذلك رسول الله ﷺ أعطى عَقْلَهُ)[١].

وهذا الحديث خبر آحاد قد خالف الأصول، إذ الأصول تقتضي أن يكون الْقَسَمُ على أمر معلوم، لا على أمر مجهول، كما خالف القياس في سائر الدعاوى التي يُبدأ فيها بيمين المدِّعي. فكان مقتضى عملكم بهذه الأخبار أن تقولوا بتقديم خبر الواحد على القياس، لا أن تقولوا بعكس ذلك.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الديات، باب «القسامة» ٨/ ٤٢. ومسلم في كتاب القسامة. (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١١/ ١٤٥ ـ ١٤٧.

الأصل الثالث
(الإجماع)

مَعْنَى الْإِجْمَاعِ فِي اللُّغَةِ: الْاتِّفَاقُ، يُقَالُ: «أَجْمَعَتِ الْجَمَاعَةُ عَلَى كَذَا» إِذَا اتَّفَقُوا عَلَيْهِ.

قوله: (الأصل الثالث الإجماع): أي الدليل الثالث من الأدلة الشرعية المتفق عليها في الجملة.

والمراد بذلك: أن الإجماع يحتل المكانة الثالثة من جهة مرتبته بين أدلة الأحكام الشرعية، لكونه يأتي بعد الكتاب والسنة.

قوله: (معنى الإجماع في اللغة): أي بيان حقيقته عند العرب، كما نطقت به ألسنتهم.

قوله: (الاتفاق): هذا هو المعنى الأول للإجماع عند أهل اللغة[(١)].

و«الاتفاق» هنا ضد «الاختلاف»، وإذا كان الاختلاف يعني تَعَدُّدَ الرأي في المسألة الواحدة، فإن الاتفاق عليها يعني اتحاد الرأي فيها، وهذا ما يُعَبَّرُ عنه بالإجماع.

قوله: (يقال: «أجمعت الجماعة على كذا» إذا اتفقوا عليه): الفعل «يقال» فعل مضارع مبني للمجهول، والقائل هم أهل اللسان العربي.

وكلمة «كذا» يراد بها هنا الإبهام، فكأنه قال: «على أي أمر من الأمور». والضمير في «عليه» يعود إلى كلمة «كذا» المُعَبَّر بها عن «الأمر»، أو «الشيء».

وهذا القول الذي أورده المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو شاهد لغوي على أن «الإجماع» بمعنى الاتفاق عند أهل اللغة.

---

(١) انظر: القاموس المحيط ٣/ ١٥، تاج العروس ٥/ ٣٠٧، معجم مقاييس اللغة ١/ ٤٧٩.

وَيُطْلَقُ بِإِزَاءِ تَصْمِيْمِ الْعَزْمِ، يُقَالُ: «أَجْمَعَ فُلَانٌ رَأْيَهُ عَلَى كَذَا» إِذَا صَمَّمَ عَزْمَهُ عَلَيْهِ. ....

قوله: (ويطلق): أي «الإجماع». والفعل المضارع «يطلق» مبني للمجهول، والمطلق هنا هم أهل اللسان العربي.

قوله: (بإزاء تصميم العزم): «الْإِزَاءُ» في اللغة يطلق على عدد من المعاني، منها: «الْمُحَاذَاةُ»، و«الْمُقَابَلَةُ»، و«الدُّنُوُّ»، و«الْمُقَارَنَةُ»(١).

والمعنى: أن لفظة «الإجماع» تحاذي، وتداني، وتقابل، وتقارن لفظة «تصميم العزم» عند أهل اللغة.

وهذا هو المعنى الثاني للإجماع عند العرب، كما ورد ذلك في المعاجم اللغوية(٢).

ويُلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى أضاف «التصميم» إلى «العزم»، وهذا من قبيل إضافة الشيء إلى مرادفه، إذ كل من التصميم والعزم يدل على المضي في الأمر المعزوم والمصمَّم عليه من غير تَرَدُّدٍ فيه، ولذلك ورد عن العرب قولهم: «صَمَّمَ فلان على كذا» أي: مَضَى على رأيه بعد إرادته(٣).

وورد عنهم قولهم: «ما لِفُلانٍ عَزِيمَةٌ» أي: لا يَثْبُتُ على أَمْرٍ يعزم عليه(٤).

قوله: (يقال: «أجمع فلان رأيه على كذا» إذا صمم عزمه عليه): الضمير في «رأيه» يعود إلى «فلان»، وكذلك إليه عود الضمير في «عزمه».

والضمير في «عليه» يعود إلى كلمة «كذا» المعبر بها عن «الأمر»، أو «الشيء». وهذا القول كسابقه منقول عن العرب، وقد أورده المؤلف رحمه الله تعالى شاهداً على أن «الإجماع» بمعنى العزم والتصميم.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٤/ ٣٢ ـ ٣٣.
(٢) انظر: لسان العرب ٨/ ٥٧، القاموس المحيط ٣/ ١٥، تاج العروس ٥/ ٣٠٧.
(٣) انظر: لسان العرب ١٢/ ٣٤٧. (٤) انظر: لسان العرب ١٢/ ٤٠٠.

قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾.

وَمَعْنَى الْإِجْمَاعِ فِي الشَّرْعِ: اتِّفَاقُ ....

قوله: (قال الله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾): أورد المؤلف رحمه الله تعالى هذه الآية الكريمة لتكون شاهداً شرعياً مؤكداً للمعنى اللغوي، وهو أن الإجماع بمعنى العزم، فإن إجماع الأمر والشركاء في قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ [يونس: ٧١].

معناه: العزم على تنفيذ المراد، وهو إلحاق الأذى بنبي الله تعالى نوح عليه السلام من قِبَل قومه المعاندين له، كما ورد ذلك في كتب التفاسير(١).

وخلاصة ذلك: أن الإجماع في اللغة يطلق على معنيين هما: «الاتفاق»، و«العزم».

والفرق بينهما: أن «الاتفاق» لا يكون إلا من جانبين، وأقل ذلك اثنان، إذ لا يقال: «اتفق الإنسان مع نفسه»، بل يقال: «اتفق مع غيره».

وأما «العزم» فيكون من الواحد، كما يكون من الجماعة، والدليل على كونه يحصل من الواحد قوله تعالى في شأن نبيه آدم عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴿١١٥﴾﴾ [طه: ١١٥].

قوله: (ومعنى الإجماع في الشرع): أي بيان حقيقة الإجماع في اصطلاح علماء الشريعة.

قوله: (اتفاق): «الاتفاق» في اللغة هو «التَّظَاهُرُ» و«الْمُلَاءَمَةُ»(٢).

وذلك أن المجمعين على المسألة تتظاهر آراؤهم متعاونةً على إبداء حكم واحد فيها، بحيث تكون تلك الآراء في إبداء ذلك الحكم متلائمة لا متنافرة. و«الاتفاق» قيدٌ في التعريف يُخرج «الخلاف»، فإن الخلاف في

---

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري ١١/ ١٤١، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٨/ ٢٣١، تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٣٦٧.

(٢) انظر: لسان العرب ١٠/ ٣٨٢.

عُلَمَاءِ الْعَصْرِ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ عَلَى أَمْرٍ مِنْ أُمُورِ الدِّيْنِ.

اللغة هو «الْمُضَادَّةُ»[١]، والمضادة شأنها النزاع نتيجة التباين في وجهات النظر، وبذلك ينتفي التظاهر وتنعدم الملاءمة، وبانتفائهما يزول التوافق.

قوله: (علماء): أي «كل العلماء»، وهو قيد ثانٍ في التعريف يخرج اتفاق البعض فإنه لا يسمى إجماعاً.

والمراد بالعلماء هنا هم الذين بلغوا درجة الاجتهاد الشرعي، فهؤلاء هم الذين عليهم المعوَّل في باب الإجماع، وبذلك يكون ذكر العلماء هنا قيداً ثالثاً في التعريف يخرج كل من لم يكن عالماً مجتهداً من دائرة الأهلية للإجماع.

قوله: (العصر): المراد بالعصر هنا، هو أي زمن من الأزمان كان ظرفاً لوجود العلماء المجتهدين فيه، وهذا يدل على أن إجماع أهل كل عصر حجة. والتقييد بالعصر هنا احتراز رابع في التعريف يخرج توهم أن يكون المراد بالإجماع هو اتفاق جميع الأمة من أول عصر وُجدت فيه إلى حين قيام الساعة، إذ لو كان المراد ذلك لاستحال وجود الإجماع في حال الدنيا.

قوله: (من أمة محمد ﷺ): الأمة المحمدية هي أمة الاستجابة التي آمنت بالله تعالى رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد ﷺ نبياً ورسولاً، وهي الأمة المسلمة التي انقادت لدين الله تبارك وتعالى ظاهراً وباطناً. والتنصيص على أمة محمد ﷺ هنا قيد احترازي خامس في التعريف يخرج علماء غير هذه الأمة، وهم علماء اليهود والنصارى، فلا يكون اتفاقهم على شيء إجماعاً في حق أمة محمد ﷺ.

قوله: (على أمر من أمور الدين): الجار والمجرور هنا متعلقان بالمصدر، وهو «اتفاق».

وتخصيص «أمور الدين» بالذكر هنا قيد احترازي سادس في التعريف

---

(١) انظر: لسان العرب ٩/ ٩٠.

وَوُجُودُهُ مُتَصَوَّرٌ، فَإِنَّ الْأُمَّةَ مُجْمِعَةٌ عَلَى وُجُوبِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ، وَسَائِرِ أَرْكَانِ الْإِسْلَامِ.

يخرج الأمور غير الدينية كالأمور العقلية، والأمور اللغوية، والأمور الحسية، والأمور العرفية، فهذه الأمور ليست مرادة بالإجماع هنا، إذ الكلام هنا متعلق بإجماع خاص، وهو الإجماع الشرعي دون سائر أنواع الإجماع.

ويُلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى أطلق تعريف الإجماع من غير أن يقيده بموت النبي ﷺ، وكان الأولى أن يقول: «اتفاق علماء العصر من أمة محمد ﷺ على أمر من أمور الدين بعد وفاة النبي ﷺ»، وذلك أن الإجماع لا عبرة به في حياته عليه الصلاة والسلام، إذ هو المرجع في أحكام الشرع كلها.

ولعل العذر له في إغفال هذا القيد ظنه بأن العلم به متقرر في الأذهان.

قوله: (ووجوده): الضمير في «وجوده» يعود إلى «الإجماع».

والمراد بوجود الإجماع: تحقق ثبوته في الواقع.

قوله: (متصور): بالبناء للمجهول، والمتصوِّر هنا هم العقلاء.

والمراد بتصور العقلاء لوجود الإجماع: هو تجويزهم لإمكان حصوله من غير امتناع ولا استحالة.

قوله: (فإن الأمة مجمعة على وجوب الصلوات الخمس): المراد بالأمة هنا الأمة المحمدية، فهذه الأمة لا خلاف بينها في وجوب الصلوات الخمس المفروضة عليها، بل هي مجمعة على وجوبها في اليوم والليلة، وهذا الإجماع لم يتخلف فيه أحد من أفراد الأمة، مما يدل على تحقق حصوله وتَيَقُّن ثبوته.

قوله: (وسائر أركان الإسلام): معطوف بالواو على «وجوب الصلوات الخمس».

وَكَيْفَ يَمْتَنِعُ تَصَوُّرُهُ وَالْأُمَّةُ كُلُّهَا مُتَعَبَّدَةٌ بِالنُّصُوصِ وَالْأَدِلَّةِ الْقَوَاطِعِ، ....

والمعنى: «والأمة مجمعة على وجوب سائر أركان الإسلام»، وهذه الأركان هي الشهادتان، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، فكل ركن من هذه الأركان هو محل لانعقاد إجماع جميع الأمة على وجوبه من غير شذوذ واحد منها بالمخالفة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول** على تصور وجود الإجماع.

ومفاد هذا الدليل: أن الأمة المسلمة لم تختلف في وجوب أركان الإسلام عليها، لكونها معلومة من الدين بالضرورة، وعدم اختلافها في ذلك دليل على وقوع الإجماع، والوقوع خير دليل على الجواز والتصور.

قوله: (وكيف يمتنع تصوره): الواو هنا يصلح أن تكون عاطفة، تعطف هذه الجملة على الجملة السابقة، وهي قوله: «فإن الأمة مجمعة على وجوب الصلوات الخمس وسائر أركان الإسلام»، ويصلح أن تكون استئنافية.

و«كيف» أداة استفهام، تفيد استنكار القول بامتناع تصور وجود الإجماع.

والمراد بالامتناع هنا: الاستحالة، وعدم إمكان الحصول.

والضمير في «تصوره» يعود إلى «الإجماع».

قوله: (والأمة كلها): الواو هنا حالية، والأمة ـ كما سبق ـ يراد بها الأمة المحمدية.

قوله: (متعبدة بالنصوص والأدلة القواطع): أي أن الله تعالى تَعَبَّدَ الأمة المحمدية بالعمل بمقتضى النصوص والأدلة القطعية.

و«النصوص القواطع» هي التي دلت بقطع ويقين على حِل شيء أو تحريمه، وذلك كدلالتها على حِل البيع وتحريم الربا، كما في قوله

وَمُعَرَّضُونَ لِلْعِقَابِ بِمُخَالَفَتِهَا؟، وَكَمَا ....

سبحانه: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَوٰا﴾ [البقرة: ٢٧٥].

فهذا نص قاطع في الحل والحرمة لا يحتمل التأويل، ولذلك فقد انعقد إجماع الأمة قاطبة على حِل البيع وحرمة الربا.

قوله: (ومعرَّضون للعقاب بمخالفتها): معطوفة بالواو على قوله: «والأمة كلها متعبدة بالنصوص والأدلة القواطع».

و«المعرَّضون للعقاب» هنا هم المسلمون المخالفون.

والضمير في «بمخالفتها» يعود إلى «النصوص والأدلة القواطع».

والمعنى: أن من خالف مقتضى ما دلت عليه النصوص القواطع فإنه مُعَرِّضٌ نفسه للعقاب الإلهي، ومن ذلك «الربا»، فإن النص كما دل دلالة قاطعة على تحريمه ـ كما سبق ـ فقد دل على تَوَعُّد من تعامل به بالعقاب، وهو إعلان الحرب عليه الذي أخبر الله تعالى به في قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَوٰٓا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٧٨، ٢٧٩].

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** على تصور وجود الإجماع.

ومفاد هذا الدليل: أن الأمة مجمعة على وجوب العمل بمقتضى ما دلت عليه النصوص القواطع، وعلى تحريم مخالفتها لأن الله تعالى قد تعبَّدها بذلك، ولو كان الإجماع غير متصور الوجود لما تعبدها الله تعالى بهذا الإجماع، لأن تعبيدها به مع عدم تصور وجوده تعبيد لها بما لا يطاق.

قوله: (وكما): الواو حرف عطف، يعطف الجملة الواقعة بعدها على الجملة السابقة لها، وهي قوله: «وكيف يمتنع تصوره...».

و«الكاف» في «كما» حرف تشبيه بمعنى «مِثْل»، و«ما» الداخلة عليه تفيد المصدرية.

لَا يَمْتَنِعُ اتِّفَاقُهُمْ عَلَى الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ لَا يَمْتَنِعُ اتِّفَاقُهُمْ عَلَى أَمْرٍ مِنْ أُمُورِ الدِّينِ.

قوله: (لا يمتنع): أي لا يتعذر من الناحية العقلية، ولا يستحيل من الناحية الوقوعية.

قوله: (اتفاقهم): سبق تعريف «الاتفاق» في اللغة، وهو أنه بمعنى «التظاهر، والملاءمة».

والضمير في «اتفاقهم» يعود إلى «الناس».

قوله: (على الأكل والشرب): الجار والمجرور هنا متعلِّقان بالاتفاق، ومن هذا الاتفاق ما اعتاده الناس فيما بينهم من تناول أنواع المطعومات من المأكولات والمشروبات.

قوله: (لا يمتنع): هو ـ كسابقه ـ، أي: لا يتعذر من الناحية العقلية، ولا يستحيل من الناحية الوقوعية.

قوله: (اتفاقهم): الضمير فيه يعود إلى «علماء الشريعة من أهل الحل والعقد».

قوله: (على أمر من أمور الدين): الجار والمجرور هنا متعلقان بالاتفاق.

والمراد بأمور الدين هنا: أحكام الشريعة.

وجملة «وكما لا يمتنع اتفاقهم على الأكل والشرب» هي المُشَبَّهُ به.

وجملة «لا يمتنع اتفاقهم على أمر من أمور الدين» هي المُشَبَّهُ.

والمعنى: ومِثْلُ عدم امتناع اتفاق الناس على الأكل والشرب عَدَمُ امتناع اتفاق علماء الشريعة المجتهدين على أمر من أمور الدين.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثالث** على تصور وجود الإجماع.

ومفاد هذا الدليل: أن الشأن في حصول الاتفاق من علماء الشرع المجتهدين على حكم من أحكام الشريعة هو كالشأن في حصول الاتفاق

وَإِذَا جَازَ اتِّفَاقُ الْيَهُودِ مَعَ كَثْرَتِهِمْ عَلَى بَاطِلٍ، فَلِمَ لَا يَجُوزُ اتِّفَاقُ أَهْلِ الْحَقِّ عَلَيْهِ؟.

من الناس على أية عادة من العادات، كاتفاقهم على عادة الأكل والشرب، وكما أن حصول الاتفاق من الناس على هذه العادة ليس مما يمنع العقل تصوره ولا يحيل وجوده، فكذلك هو الشأن في حصول الاتفاق من العلماء المجتهدين على أي حكم من أحكام الشرع المطهر، فهذا الاتفاق مما يقضي العقل بتصور وجوده وإمكان وقوعه.

قوله: (وإذا جاز اتفاق اليهود مع كثرتهم على باطل): المراد بالجواز هنا هو الجواز العقلي المفضي إلى عدم الامتناع والاستحالة.

والمراد باليهود هنا: هم الذين حرَّفوا: «التوراة» الذي جاء به نبي الله تعالى موسى عليه السلام من ربه جل شأنه إليهم.

والضمير في «كثرتهم» يعود إلى «اليهود».

و«الباطل» في اللغة: «نقيض الحق»(١).

ومن الباطل الذي اتفق عليه اليهود: إنكارهم لنبوة محمد ﷺ وكفرهم به بعد تحققهم من معرفته، كما قال الحق سبحانه: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦۚ فَلَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٨٩].

قوله: (فلم لا يجوز اتفاق أهل الحق عليه؟): الاستفهام في قوله: «فَلِمَ» استفهام استنكاري للقول بعدم تصور وجود الإجماع.

والمراد بأهل الحق هنا: هم علماء الأمة المسلمة الذين آمنوا بنبيِّهم محمد ﷺ، كما آمنوا بسائر الأنبياء قبله عليهم جميعاً أفضل الصلاة وأزكى التسليم. والضمير في «عليه» يعود إلى «الحق».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الرابع** على تصور وجود الإجماع. وعمدة هذا الدليل القياس الأولوي، **ومفاد هذا القياس:**

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/٥٦.

وَيُعْرَفُ الْإِجْمَاعُ بِالإِخْبَارِ وَالْمُشَافَهَةِ، فَإِنَّ الَّذِينَ يُعْتَبَرُ قَوْلُهُمْ فِي الْإِجْمَاعِ هُمُ الْعُلَمَاءُ الْمُجْتَهِدُونَ، وَهُمْ مَشْهُورُونَ مَعْرُوفُونَ، ....

أن العقل كما يجوِّز اتفاق اليهود على الباطل المحض، فإنه يجوِّز اتفاق المسلمين على الحق الذي لا مرية فيه من باب أولى.

قوله: (ويعرف الإجماع بالإخبار والمشافهة): الفعل «يُعْرَفُ» فعل مضارع لم يُسَمَّ فاعله.

و«الإجماع» هنا نائب فاعل. والعارف بهذا الإجماع هم العلماء المجتهدون. والمراد بالإخبار هنا: التلقي بطريق الوساطة، أي بواسطة النَّقَلَة الذين نقلوا الإجماع وأحاطوا غيرهم علماً به.

والمراد بالمشافهة هنا: التلقي بطريق المباشرة، إذا كان المجمعون قد حواهم مجلس واحد واتفقت كلمتهم جميعاً على رأي من غير خلاف فيه بينهم.

قوله: (فإن الذين يعتبر قولهم في الإجماع هم العلماء المجتهدون): أي أن الذين يُتَلَقَّى الإجماع عنهم بالطريقين المذكورين وهما طريق الإخبار وطريق المشافهة إنما هم علماء الشريعة الذين بلغوا درجة الاجتهاد، فهؤلاء ـ فقط ـ هم المعتد بأقوالهم في مسائل الإجماع.

قوله: (وهم مشهورون معروفون): الضمير المنفصل «هم» يعود إلى «العلماء المجتهدين».

وقوله: «مشهورون» من «الشُّهْرَة»، وهي في اللغة: «ظُهُورُ الشيء، ووُضُوحُ الأَمْرِ»[١].

وقوله: «معروفون» من «العِرْفَان»، وهو في اللغة: «الْعِلْمُ»[٢].

والمعنى: أن العلماء المجتهدين الذين يُعْرَفُ الإجماع من طريقهم هم من الظهور والوضوح في المكان الذي يُعْلَمُ ولا يُجْهَلُ.

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/٤٣١ ـ ٤٣٢.

(٢) انظر: لسان العرب ٩/٢٣٦.

فَيُمْكِنُ تَعَرُّفُ أَقْوَالِهِمْ مِنَ الْآفَاقِ.

وَالْإِجْمَاعُ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ عِنْدَ الْجُمْهُورِ.

قوله: (فيمكن تعرف أقوالهم من الآفاق): الضمير في «أقوالهم» يعود إلى «العلماء المجتهدين الذين يعتبر قولهم في الإجماع».

و«الآفاق» جَمْعُ «أُفْق»، وهي «نَوَاحِي الأرض»[(١)].

والمعنى: أنَّ مَنْ أطبقت شهرته نواحي الأرض من السهولة بمكان معرفة أقواله والاطلاع عليها.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو **الدليل الخامس** على تصور وجود الإجماع.

ومفاد هذا الدليل: أن علماء الأمة المجتهدين الذين يُعْرَفُ الإجماع من طريقهم بالإخبار أو المشافهة أعلام بارزون، فلا استحالة في التعرف عليهم، ولا تَعَذُّر في إمكان العلم بأقوالهم، وإذا أمكن العلم بأقوالهم أمكن تصور وقوع الإجماع منهم، إذ التصور فَرْعُ العلم.

قوله: (والإجماع حجة قاطعة): «الحجة» في اللغة هي «الْبُرْهَانُ»[(٢)].

و«القطع» في اللغة هو «إِبَانَةُ بعض أجزاء الْجِرْمِ من بعضٍ فَصْلاً»[(٣)].

وإنما وُصفت الحجة بكونها قاطعة لأنها تَفْصِلُ بين اليقين والشك، وبين الحق والباطل.

ومعنى كون الإجماع حجة قاطعة: أنه واجب العمل بمقتضاه من غير حَيْدَةٍ عنه.

قوله: (عند الجمهور): أي جمهور العلماء من أصوليين، وفقهاء، ومتكلمين[(٤)].

---

(١) انظر: لسان العرب ١٠/٥.

(٢) انظر: لسان العرب ٢/٢٢٨.

(٣) انظر: لسان العرب ٨/٢٧٦.

(٤) انظر: فواتح الرحموت ٢/٢١٣، إحكام الفصول ص٤٣٥، البرهان ١/٦٧٥، =

وَقَالَ النَّظَّامُ: لَيْسَ بِحُجَّةٍ. وَقَالَ: «الْإِجْمَاعُ كُلُّ قَوْلٍ قَامَتْ حُجَّتُهُ» لِيَدْفَعَ عَنْ نَفْسِهِ شَنَاعَةَ قَوْلِهِ.

قوله: (وقال النظَّام): معطوف بالواو على قوله: «والإجماع حجة قاطعة عند الجمهور».

و«النظَّام» هو إبراهيم بن سيَّار بن هانئ النظام، وإليه تنسب الفرقة النظَّامية من المعتزلة، جمع بين آراء المعتزلة وآراء الفلاسفة[(١)].

قوله: (ليس بحجة): أي لا يكون الإجماع برهاناً شرعياً لوجوب العمل به[(٢)].

قوله: (وقال: الإجماع كل قول قامت حجته): أي «وقال النظام المعتزلي».

والضمير في «حجته» يعود إلى «القول».

ومعنى قوله: «الإجماع كل قول قامت حجته»: أي أن كل قول كانت حجته ظاهرة قاطعة فهو إجماع، ولو كان ذلك القول صادراً من فرد واحد لم يتابعه غيره عليه.

قوله: (ليدفع عن نفسه شناعة قوله): تعليل من المؤلف رحمه الله تعالى للتعريف الذي أورده النظام المعتزلي للإجماع، وهو: «كل قول قامت حجته».

والضمير في «نفسه» يعود إلى «النظام»، وكذلك إليه عود الضمير في «قوله».

و«الشَّنَاعَةُ» في اللغة هي «الْفَظَاعَةُ»، و«الْقُبْحُ»[(٣)].

= التمهيد ٣/ ٢٢٤، الإحكام لابن حزم ١/ ٥٣٨، المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ٩١، المعتمد ٢/ ٤.

(١) انظر: المنية والأمل ص٤٧، الفرق بين الفرق ص١٣١، الملل والنحل ١/ ٥٣، الفهرست ص٢٠٥، الفتح المبين في طبقات الأصوليين ١/ ١٤١.

(٢) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ٢٩٨، المعتمد ٢/ ٤.

(٣) انظر: لسان العرب ٨/ ١٨٦.

وَهَذَا خِلَافُ اللُّغَةِ وَالْعُرْفِ. وَلَنَا دَلِيلَانِ، أَحَدُهُمَا: قَوْلُ اللهِ تَعَالَى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ ....

والمعنى المراد هنا: أن النظَّام بتجرُّئه على إنكار حجية الإجماع في الشرع المطهر قد تنبَّه إلى قُبْح ما ذهب إليه، حيث عَرَّضَ نفسه للتشنيع عليه من قِبَل علماء الإسلام الذين أنكروا قوله وسفَّهوا رأيه، فأراد بهذا التعريف الدفاع عن نفسه، ليبين أنه لم يختلف مع غيره من العلماء في إثبات حجية الإجماع، بل في تحديد ماهيته وحقيقته.

قوله: (وهذا خلاف اللغة والعرف): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى تعريف النظَّام للإجماع بأنه: «كل قول قامت حجته».

فهذا التعريف بهذه الصيغة مخالف للغة، إذ الإجماع في اللغة هو «الاتفاق»، ومعلوم أن الاتفاق لا يكون من واحد، بل من جماعة اثنين فصاعداً.

وكذلك هو مخالف لما تعارف عليه علماء الشريعة، فإنهم في تعريفهم للإجماع لم يجعلوا حجيته مبنية على قول واحد من العلماء كائناً من كان، بل جعلوا مبنى تلك الحجية على اتفاق مجموع أقوال مجتهدي الأمة المحمدية.

وإذا تقرر أن تعريف النظَّام للإجماع تعريف مخالف في حقيقته للغة والعرف الشرعي فإنه تعريف باطل، وبذلك يكون النظَّام قد دافع عن نفسه في هذا التعريف بما لا ينتهض سبباً صحيحاً للدفاع.

قوله: (ولنا): أي معاشر الجمهور القائلين بأن الإجماع حجة قاطعة.

قوله: (دليلان): أي دليل من الكتاب الكريم، ودليل من السنة المطهرة على إثبات كون الإجماع حجة قاطعة في بناء الأحكام الشرعية.

قوله: (أحدهما): ضمير التثنية هنا يعود إلى الدليلين في قوله: «ولنا دليلان».

قوله: (قول الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ

غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، وَهَذَا يُوجِبُ اتِّبَاعَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، وَيُحَرِّمُ مُخَالَفَتَهُمْ.

غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾): هذا هو الدليل الأول على إثبات حجية الإجماع، وهو دليل من كتاب الله تبارك وتعالى، وهذا الدليل لا يكتمل وجه الاستدلال منه إلا بذكر الوعيد الذي تضمنه، وهذا يستلزم سَوْقَ الآية الكريمة المذكورة بتمامها، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥].

قوله: (وهذا يوجب اتباع سبيل المؤمنين، ويحرِّم مخالفتهم): اسم الإشارة: «هذا» يعود إلى «الوعيد» الذي تضمنه هذا الدليل، وهو وعيد مشتمل على شيئين:

أولهما: قوله تعالى: ﴿نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾، أي: نَكِلُهُ إلى ما ارتضاه لنفسه حتى يضل بذلك عن السبيل الحق، وهو سبيل المؤمنين.

وثانيهما: قوله تعالى: ﴿وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾، أي: نجعل عاقبته النار وبئس المصير والقرار.

والضمير في «مخالفتهم» يعود إلى «المؤمنين».

والمراد بسبيل المؤمنين في هذا الدليل العظيم: هو ما اتفقت عليه كلمتهم واتحد عليه رأيهم، وهو المعبَّر عنه بالإجماع.

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «وهذا يوجب اتباع سبيل المؤمنين، ويحرِّم مخالفتهم» هو وجه الاستدلال من هذا الدليل القرآني الكريم على إثبات حجية الإجماع، وعلى كونه برهاناً قاطعاً، إذ لو لم يكن كذلك لما توعَّد الله تبارك وتعالى مخالفه بهذين الوعيدين الكبيرين.

وحيث ثبت هذا الوعيد في حق مخالف الإجماع، فإنه يدل على أمرين عظيمين:

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّمَا تَوَعَّدَ عَلَى مُشَاقَّةِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَتَرْكِ اتِّبَاعِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ مَعاً، ... .

الأمر الأول: وجوب اتباع سبيل المؤمنين، وهو العمل بمقتضى ما أجمعوا عليه.

الأمر الثاني: تحريم مخالفتهم، فإن هذه المخالفة تدفع صاحبها إلى سلوك غير سبيل المؤمنين، وهذا عدول عن الهُدى إلى الهوى.

قوله: (فإن قيل): هذا اعتراض على وجه استدلال الجمهور بالآية الكريمة المذكورة على إثبات حجية الإجماع.

والمعترض هنا هو النظام ومن وافقه على رأيه.

قوله: (إنما توعد على مشاقة الرسول عليه السلام وترك اتباع سبيل المؤمنين معاً): الفعل الماضي «توعد» يصح هنا أن يكون مبنياً للمعلوم «تَوَعَّدَ»، ويصح أن يكون مبنياً للمجهول «تُوُعِّدَ»، والمتوعِّد في كليهما هو الله تبارك وتعالى.

و«المشاقة» في اللغة هي: «غَلَبَةُ العداوة والخلاف»(١).

وعليه فإن هذه المشاقة مضادة للطاعة التي أوجبها الله تعالى لنبيه محمد ﷺ، كما في قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩].

وكل فعل مضاد لطاعة الرسول ﷺ فهو محرم شرعاً، موجب للعقوبة الدنيوية والأخروية، كما دل على ذلك قول الله تعالى: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

والمراد هنا: أن الوعيد المذكور في الآية الكريمة لا يتجه إلا إلى مَنْ جَمَعَ بين الأمرين معاً، وهما مشاقة الرسول ﷺ، وتَرْكُ اتباع سبيل المؤمنين، أما من أفرد أحدهما دون الآخر فلا.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٠/١٨٣.

أَوْ عَلَى تَرْكِ أَحَدِهِمَا بِشَرْطِ تَرْكِ الْآخَرِ.

فَالتَّارِكُ لِأَحَدِهِمَا بِمُفْرَدِهِ لَا يَلْحَقُ بِهِ الْوَعِيدُ.

وبناء على ذلك: فإن من أطاع الرسول ﷺ، ولكنه تَرَكَ اتباع سبيل المؤمنين، فإنه بهذه الحال يكون سالماً من الوعيد.

قوله: (أو على ترك أحدهما بشرط ترك الآخر): معطوفة بـ(أو) على الجملة السابقة، وهي قوله: «إنما توعد على مشاقة الرسول عليه السلام وترك اتباع سبيل المؤمنين معاً». وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «مشاقة الرسول ﷺ»، وإلى «ترك اتباع سبيل المؤمنين».

والمعنى المراد هنا: أن الوعيد المذكور في الآية الكريمة ليس وعيداً مطلقاً، وإنما هو وعيد مقيد بشرط، أي: أن الوعيد المذكور في الآية الكريمة لا يلحق تارك اتباع سبيل المؤمنين إلا بشرط ترك الطاعة للرسول ﷺ بالمشاقة له، وإذا كان الوعيد على ترك اتباع سبيل المؤمنين مشروطاً بشرط المشاقة للرسول ﷺ، فإن المشروط لا يتحقق إلا بتحقق شرطه.

قوله: (فالتارك لأحدهما بمفرده لا يلحق به الوعيد): هذه الجملة هي نتيجة الاعتراض السابق.

وضمير التثنية في «لأحدهما» يعود إلى «ترك طاعة الرسول ﷺ بالمشاقة له»، وإلى «ترك اتباع سبيل المؤمنين».

والضمير في «بمفرده» يعود إلى لفظ «أحد» في قوله: «لأحدهما».

والضمير في «به» يعود إلى «الواحد المفرد».

ومعنى هذه النتيجة: أن من ترك اتباع سبيل المؤمنين فقط من غير أن يضم إليه مشاقة الرسول ﷺ، فإنه لا يلحقه الوعيد بهذا الصنيع، نظراً لكون الترك هنا أحادي الجانب.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو **الاعتراض الأول** على الاستدلال لإثبات حجية الإجماع بتلك الآية الكريمة.

وَمِنْ وَجْهٍ آخَرَ: وَهُوَ أَنَّهُ إِنَّمَا أَلْحَقَ الْوَعِيدَ لِتَارِكِ سَبِيلِهِمْ إِذَا بَانَ لَهُ الْحَقُّ فِيْهِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي الْآيَةِ: ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ﴾، وَالْحَقُّ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ مِنْ جُمْلَةِ الْهُدَى فَيَدْخُلُ فِيهَا.

قوله: (ومن وجه آخر): أي وهذا **اعتراض ثانٍ** من منكري حجية الإجماع على وجه الاستدلال بالآية الكريمة المذكورة في إثبات حجيته.

قوله: (**وهو أنه إنما ألحق الوعيد لتارك سبيلهم إذا بان له الحق فيه**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الوجه الآخر» في قوله: «ومن وجه آخر».

والضمير المتصل في «أنه» يعود إلى «الله» جل جلاله.

والضمير في «سبيلهم» يعود إلى «المؤمنين».

والضمير في «له» يعود إلى «تارك سبيل المؤمنين».

والضمير في «فيه» يعود إلى «سبيل المؤمنين».

قوله: (**لقوله تعالى في الآية**: ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ﴾): المراد بالآية هنا هي قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥﴾.

وإيراد هذا الجزء من الآية الكريمة هنا هو لبيان محل الاستشهاد بها على مطلوب المعترض من أن الوعيد على ترك اتباع سبيل المؤمنين ليس مطلقاً، بل هو مشروط بشرط وهو تَبَيُّنُ الهُدى للتارك، فمن تبين له الهدى في ذلك السبيل فتركه فإن الوعيد يلحق بشخصه، لأنه ترك ما استبان له الحق فيه عامداً متعمداً، أما من لم يتبين له الهدى فيه فلا وعيد عليه بترك اتباعه.

قوله: (**والحق في هذه المسألة من جملة الهدى فيدخل فيها**): المسألة المشار إليها هنا هي المسألة التي انعقد عليها الإجماع.

والضمير في «فيها» يعود إلى «المسألة».

والمراد بالحق هنا هو المستند الذي استند عليه المجمعون في

وَيُحْتَمَلُ أَنَّهُ تَوَعَّدَ عَلَى تَرْكِ سَبِيلِهِمْ فِيمَا صَارُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ.

إجماعهم، وحينئذ يكون هذا المستند هو حجة إثبات تلك المسألة، وليس الإجماع ذاته.

والمراد من هذا الاعتراض: أن الوعيد على ترك اتباع سبيل المؤمنين مشروط بشرط وهو «تَبَيُّنُ الهُدى»، ومن أنواع الهدى «الدليل» الذي اعتمده المجمعون في بيان حكم المسألة، وهذا الدليل إذا ظهر واستبان وجب اتباعه، لأنه هو الحق الذي لا يجوز تركه إلى ما سواه، فمن تركه بعدما تبين له فإنه يعرِّض نفسه للوعيد الذي ذكرته الآية الكريمة، أما قبل التبيُّن فلا وعيد عليه في تركه لاتباع سبيل المؤمنين، لأنه معذور في ذلك لعدم تبيُّن الحق له.

قوله: (ويحتمل أنه توعد على ترك سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين): هذا هو **الاعتراض الثالث** على وجه الاستدلال بالآية الكريمة المذكورة في إثبات حجية الإجماع.

والضمير في «أنه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والضمير في «سبيلهم» يعود إلى «المؤمنين».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

ومعنى هذا الاعتراض: أننا لا نسلِّم بأن السبيل المذكور في الآية الكريمة هو الإجماع الذي اتفقت عليه كلمة المؤمنين، وأصبح سبيلاً لهم لا تجوز مخالفته. وإنما المراد بالسبيل هنا هو ما تحقق إيمانهم به من التصديق بالله تبارك وتعالى وبنبيه محمد ﷺ، وغير ذلك مما لا يثبت الإيمان إلا به، فهذا من تركه لحقه الوعيد الذي تضمنته الآية الكريمة.

وإذا كان المراد من السبيل المذكور في الآية الكريمة ما أوضحناه، فإن تارك الإجماع لا يكون تاركاً لسبيل المؤمنين، وحينئذ فلا وعيد عليه.

وَيُحْتَمَلُ أَنَّهُ أَرَادَ بِالْمُؤْمِنِينَ جَمِيعَ الْأُمَّةِ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ، فَلَا يَحْصُلُ الْإِجْمَاعُ بِقَوْلِ أَهْلِ عَصْرٍ. وَلِأَنَّ الْمُخَالِفَ مِنْ جُمْلَةِ الْمُؤْمِنِينَ، فَلَا يَكُونُ تَارِكاً لِاتِّبَاعِ سَبِيلِهِمْ بِأَسْرِهِمْ.

قوله: (ويحتمل أنه أراد بالمؤمنين جميع الأمة إلى قيام الساعة، فلا يحصل الإجماع بقول أهل عصر): الضمير في «أنه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والمراد بالأمة هنا: أمة الحل والعقد من علماء المسلمين المجتهدين.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو **الاعتراض الرابع** من منكري حجية الإجماع على وجه استدلال المثبتين لها بالآية الكريمة المذكورة.

ومفاد هذا الاعتراض: أن الإجماع لا تثبت حجيته إلا إذا انعقد من جميع علماء الأمة المجتهدين ابتداءً بالعصر الذي مات فيه النبي ﷺ إلى انقضاء عصور الدنيا بقيام الساعة، وإذا كان الأمر كذلك فلا حجة في إجماع أهل كل عصر على حدة، لأن أهل العصر الواحد هم بعض المؤمنين وليسوا جميعهم.

قوله: (ولأن المخالف من جملة المؤمنين، فلا يكون تاركاً لاتباع سبيلهم بأسرهم): الضمير في «سبيلهم» يعود إلى «المؤمنين»، وكذلك إليهم عود الضمير في «بأسرهم».

وهذا هو **الاعتراض الخامس** من منكري حجية الإجماع على وجه استدلال المثبتين لها بالآية الكريمة المذكورة.

ومفاد هذا الاعتراض: أن لفظ «المؤمنين» في الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ لفظ استغراقي يشمل جميع المؤمنين، والمخالف في إثبات حجية الإجماع لا يخرج بتلك المخالفة عن

وَلَوْ قُدِّرَ أَنَّهُ لَمْ يَرِدْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا يَنْقَطِعُ الْاحْتِمَالُ، وَالْإِجْمَاعُ أَصْلٌ لَا يَثْبُتُ بِالظَّنِّ.

جملة المؤمنين، وإذا لم يخرج عن جملتهم فلا يكون بذلك تاركاً لاتباع سبيل جميع المؤمنين، وحينئذ فلا يتوجه إليه الوعيد، إذ الوعيد خاص بمن ترك سبيل المؤمنين جميعاً، وليس بمن ترك سبيل بعضهم.

قوله: (ولو قدر أنه لم يرد شيء من ذلك): الفعل الماضي «قُدِّرَ» مبني للمجهول، والمقدَّر هنا هو المفترض لهذه الحال.

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، أي: لو قُدِّرَ أن الشأن في هذه الآية الكريمة سلامتها من تلك الاعتراضات المذكورة.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الاعتراضات السابق ذكرها».

قوله: (غير أنه لا ينقطع الاحتمال): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن أيضاً، أي: أن الشأن في هذا المقام يقتضي عدم انقطاع الاحتمال.

والمراد بالاحتمال هنا: هو ورود اعتراضات أخرى سوى الاعتراضات المذكورة، فهذه الاعتراضات لا سبيل إلى القول بانقطاع احتمال ورودها.

قوله: (والإجماع أصل لا يثبت بالظن): أي أن الإجماع أصل مقطوع به، والأصل المقطوع به لا يثبت بالظن، فإذا أُثبت بالظن لم تقم به حجة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو **الاعتراض السادس** من منكري حجية الإجماع على وجه استدلال المثبتين لها بالآية الكريمة المذكورة، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾.

ومفاد هذا الاعتراض: أن الآية الكريمة المذكورة، والمستدل بها على إثبات حجية الإجماع مشتملة على عدد من الاحتمالات، ومع تطرق هذه الاحتمالات إليها فإنها لا تفيد القطع في الدلالة على المراد المُدَّعَى، بل تفيد الدلالة الظنية عليه، وإذا كانت دلالتها ظنية فإن الإجماع لا يثبت

قُلْنَا: التَّوَعُّدُ عَلَى الشَّيْئَيْنِ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْوَعِيدُ يَلْحَقُ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُنْفَرِداً أَوْ بِهِمَا مَعاً، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لَاحِقاً بِأَحَدِهِمَا مُعَيَّناً وَالْآخَرُ لَا يَلْحَقُ بِهِ الْوَعِيدُ، كَقَوْلِ الْقَائِلِ: «مَنْ زَنَا أَوْ شَرِبَ مَاءً عُوقِبَ»، ....

بها، لكونه أصلاً مقطوعاً به، والقطعي لا يثبت إلا بمثله، وليس بما هو أدنى منه.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراضات التي أوردها منكرو حجية الإجماع على وجه الاستدلال من الآية الكريمة التي استدل بها الجمهور على إثبات كون الإجماع حجة، وهي قول الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾.

قوله: (التوعد على الشيئين يقتضي أن يكون الوعيد يلحق بكل واحد منهما منفرداً أو بهما معاً): ضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «الشيئين»، وكذلك إليهما عود ضمير التثنية في «بهما».

والمعنى المراد هنا: أن الله تعالى قرن في الآية الكريمة المذكورة في الوعيد بين شيئين، وهما: مشاقة الرسول ﷺ، واتباع غير سبيل المؤمنين، وهذه المقارنة تقتضي أن يكون الوعيد لاحقاً بهما معاً، أو بكل واحد منهما على حدة، ولا تقتضي بحال اختصاص أحدهما بالوعيد دون الآخر.

قوله: (ولا يجوز أن يكون لاحقاً بأحدهما معيَّناً، والآخر لا يلحق به الوعيد، كقول القائل: من زنا أو شرب ماءً عوقب): ضمير التثنية في «بأحدهما» يعود إلى «الشيئين».

والمراد بالواحد المعين هنا الذي يلحق به الوعيد هو «مشاقة الرسول ﷺ».

وَهَذَا لَا يَدْخُلُ فِي الْقِسْمِ الثَّانِي، لِأَنَّ مُشَاقَّةَ الرَّسُولِ بِمُفْرَدِهَا تَثْبُتُ بِهَا الْعُقُوبَةُ، فَثَبَتَ أَنَّهُ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ.

والمراد بالآخر الذي لا يلحق به الوعيد هنا هو «اتباع غير سبيل المؤمنين».

و«الكَاف» في قوله: «كقول القائل» كاف التمثيل، أي: «مِثْل قول القائل: من زنا أو شرب ماءً عوقب».

والمراد بهذا التمثيل: إرادة القول بأنه لا يجوز أن يُعْطَفَ الفعل المباح على الفعل المحرم، وذلك أن «الزنا» محرم، و«شرب الماء» مباح، فالعطف بينهما في استحقاق العقوبة مما لا يحسن في كلام العقلاء، فكيف يحسن في خطاب أحكم الحاكمين تبارك وتعالى؟.

فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين ليس مما يلحق به الوعيد لما جاز عطفه على مشاقة الرسول ﷺ التي توجب الوعيد لصاحبها، وبذلك كان العطف بينهما دالاً على استوائهما في إلحاق الوعيد بكل منهما.

قوله: (**وهذا لا يدخل في القسم الثاني**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «التوعد على الشيئين».

والمراد بالقسم الثاني هنا هو «كون التوعد على الشيئين لاحقاً بهما معاً».

قوله: (**لأن مشاقة الرسول بمفردها تثبت بها العقوبة**): الضمير في «بمفردها» يعود إلى «مشاقة الرسول ﷺ»، وكذلك إليها عود الضمير في «بها». وهذه الجملة تعليل لكون التوعد على الشيئين هنا لا يلحق بهما معاً، إذ لو كان الوعيد لاحقاً بهما معاً لما كانت مشاقة الرسول ﷺ وحدها كافية في إثبات العقوبة بها.

قوله: (**فثبت أنه من القسم الأول**): الضمير في «أنه» يعود إلى «التوعد على الشيئين».

وَأَمَّا الثَّانِي فَلَا يَصِحُّ، فَإِنَّهُ تَوَعَّدَ عَلَى اتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ مُطْلَقاً مِنْ غَيْرِ شَرْطٍ، ....

والمراد بالقسم الأول هنا هو «كون التوعد على الشيئين لاحقاً بكل واحد منهما منفرداً».

وخلاصة الجواب عن الاعتراض الأول: لا نسلِّم بأن الوعيد في الآية الكريمة المذكورة إنما هو على مجموع المشاقة للرسول ﷺ واتباع غير سبيل المؤمنين، بل إنه متوجه إلى كل واحد منهما بانفراده، إذ لو سُلِّم القول بالمجموع هنا لكان مقتضاه عدم إلحاق الوعيد في حق من شاق الرسول ﷺ إذا كان متبعاً لسبيل المؤمنين، وهذا مخالف للإجماع من جهة، إذ الإجماع منعقد على عقوبة من شاق الرسول ﷺ، وهو مقتضٍ للتناقض من جهة أخرى، إذ لا يتحقق اتباع سبيل المؤمنين مع وجود المشاقة للرسول ﷺ، وذلك لما تقرر بداهةً أن من أولويات سبيل المؤمنين الطاعة للرسول عليه الصلاة والسلام، لا المشاقة والمضادة.

وإذا ثبت أن الوعيد هنا لاحق بكل واحد من الشيئين بانفراده، ثبت أن اتباع غير سبيل المؤمنين بمفرده مُتَوَعَّدٌ عليه بالعقوبة.

قوله: (وأما الثاني): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «وأما الاعتراض الثاني»، أي مما اعترض به منكرو حجية الإجماع على وجه استدلال الجمهور من الآية الكريمة المذكورة.

وهذا الاعتراض هو قولهم: «إنما أَلْحَقَ الوعيد لتارك سبيل المؤمنين إذا بان له الحق فيه...».

قوله: (فلا يصح): أي أنه اعتراض باطل لا يلتفت إليه، ولا يعوَّل عليه.

قوله: (فإنه توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مطلقاً من غير شرط): الضمير في «فإنه» يعود إلى «الله تبارك وتعالى».

وَإِنَّمَا ذَكَرَ تَبَيُّنَ الْهُدَى عَقِيبَ قَوْلِهِ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ﴾ وَلَيْسَ بِشَرْطٍ لِإِلْحَاقِ الْوَعِيدِ عَلَى مُشَاقَّةِ الرَّسُولِ اتِّفَاقاً، فَلِأَنْ لَا يَكُونَ شَرْطاً لِتَرْكِ اتِّبَاعِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ـ مَعَ أَنَّهُ لَمْ يُذْكَرْ مَعَهُ ـ أَوْلَى.

وهذه الجملة تعليل من المؤلف رحمه الله تعالى للقول بعدم صحة هذا الاعتراض.

ومضمون هذا التعليل: أن الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين ورد مجرداً عن قيد تَبَيُّن الهُدى، فَجَعْلُ «تَبَيُّن الهُدى» شرطاً في إلحاق الوعيد هو من باب تقييد المطلق بغير وجه شرعي، وذاك تصرف لا يصح.

قوله: (وإنما ذكر تبين الهدى عقيب قوله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ﴾): أي أن الله تبارك وتعالى ذكر قيد تَبَيُّن الهُدى في مشاقة الرسول ﷺ، وليس في اتباع غير سبيل المؤمنين.

قوله: (وليس بشرط لإلحاق الوعيد على مشاقة الرسول اتفاقاً): أي ليس ذِكْرُ قيد تبين الهدى شرطاً في إلحاق الوعيد على مشاقة الرسول ﷺ، وإنما مشاقة الرسول عليه الصلاة والسلام تُلْحِقُ الوعيد بالعقوبة سواء تبين الهدى أو لم يتبين، وهذا أَمْرٌ متفق عليه، لوجوب طاعته المطلقة ﷺ في كل ما أمر به ونهى عنه.

قوله: (فلأن لا يكون شرطاً لترك اتباع سبيل المؤمنين مع أنه لم يذكر معه أولى): اسم «يكون» هنا مضمر، تقديره: «فلأن لا يكون تبين الهدى شرطاً. . .».

والضمير في «أنه» يعود إلى «اشتراط تبين الهدى».

والضمير في «معه» يعود إلى «سبيل المؤمنين».

والمعنى المراد هنا: أن مشاقة الرسول ﷺ قُيِّدت بتبين الهدى، ومع ذلك لم يجعل هذا القيد شرطاً في إلحاق الوعيد على المشاقة، فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين أولى بعدم اشتراط تبين الهدى لإلحاق الوعيد، لوروده مطلقاً عن ذلك القيد.

وَأَمَّا الثَّالِثُ فَنَوْعُ تَأْوِيلٍ، وَحَمْلُ اللَّفْظِ الْعَامِّ عَلَى صُورَةٍ وَاحِدَةٍ.

وبناء على ذلك: فإن من اتبع غير سبيل المؤمنين فهو مُتَوَعَّدٌ بالعقوبة سواء تبيَّن له الهدى أو لم يتبيَّن، وسواء ظهر له الحق أو لم يظهر، وذلك لأن إجماع الأمة لا يخرج بحال عن الحق والهدى، لكونه معصوماً من الخطأ والضلال.

قوله: (**وأما الثالث**): «الثالث» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «وأما الاعتراض الثالث»، أي مما اعترض به منكرو حجية الإجماع على وجه استدلال الجمهور من الآية الكريمة المذكورة.

وهذا الاعتراض هو قولهم: «ويحتمل أنه توعد على ترك سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين».

قوله: (**فنوع تأويل**): «التأويل» هو صَرْفُ اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح.

وهذا التأويل قد يكون صحيحاً، وقد يكون باطلاً. فالتأويل الصحيح ما جاء على وَفْق الدليل، والتأويل الباطل ما جاء على خلافه.

ورَدُّ المؤلف رحمه الله تعالى لهذا الاعتراض بكونه تأويلاً دليل على أنه تأويل باطل عنده، فلا يصح.

قوله: (**وحمل اللفظ العام على صورة واحدة**): المراد باللفظ العام هنا هو لفظ «المؤمنين».

والمراد بالصورة الواحدة هنا: هو حَمْلُهم لفظ المؤمنين على قولهم: «فيما صاروا به مؤمنين»، أي: حملهم لفظ المؤمنين المقتضي للعموم على بعض أفراده كالتوحيد مثلاً دون بقية ما لا يتحقق الإيمان إلا به.

وحَمْلُ العام على صورة واحدة من صوره بلا مخصِّص ناهض تصرُّف في خطاب الشارع بما لم يقم عليه دليل، وهو باطل.

والمعنى المراد هنا: أن إخراج لفظ «المؤمنين» في الآية الكريمة عن عمومه وقَصْرَهُ على بعض أفراده هو تخصيص بغير دليل، وذاك نوع من

وَأَمَّا الرَّابِعُ فَإِنَّ مُطْلَقَ الْاحْتِمَالِ لَا يُؤَثِّرُ فِي نَفْسِ كَوْنِهِ مِنَ الْأَدِلَّةِ الْأَصْلِيَّةِ، إِذْ مَا مِنْ دَلِيلٍ إِلَّا وَيَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ الْاحْتِمَالُ، فَإِنَّ النَّصَّ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مَنْسُوخاً، ....

أنواع التأويل الباطل الذي لا يصح التمسك به والاعتماد عليه.

قوله: (وأما الرابع): «الرابع» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «وأما الاعتراض الرابع»، أي مما اعترض به منكرو حجية الإجماع على وجه استدلال الجمهور من الآية الكريمة المذكورة.

وهذا الاعتراض الرابع الذي أورده المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو في حقيقته الاعتراض السادس بحسب ترتيب أوجه الاعتراضات التي ذكرها.

والاعتراض المذكور هنا هو قولهم: «ولو قُدِّر أنه لم يرد شيء من ذلك غير أنه لا ينقطع الاحتمال، والإجماع أصل لا يثبت بالظن».

قوله: (فإن مطلق الاحتمال لا يؤثر في نفس كونه من الأدلة الأصلية): الضمير في «كونه» يعود إلى «الإجماع».

و«مِنْ» في قوله: «من الأدلة الأصلية» تفيد التبعيض.

والمراد بالأدلة الأصلية: «الأدلة الأساسية في إثبات الأحكام الشرعية، والإجماع واحد منها لكونه يأتي بعد الكتاب والسنة.

قوله: (إذ ما من دليل إلا ويتطرق إليه الاحتمال): هذه الجملة تعليل من المؤلف رحمه الله تعالى لكون مطلق الاحتمال لا يؤثر في نفس كون الإجماع من الأدلة الأصلية.

والمعنى المراد هنا: كل دليل من الأدلة الشرعية عرضة للاحتمال، ولو جُعل هذا الاحتمال سبباً في إبطال الدليل لما بقي دليل من الأدلة الشرعية صالحاً للاحتجاج به.

قوله: (فإن النص يحتمل أن يكون منسوخاً): هذا مثال توضيحي من

وَالْعَامَّ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَخْصُوصاً، وَهَذَا وَشِبْهُهُ لَمْ يَمْنَعْ كَوْنَهُ مِنَ الْأُصُولِ، كَذَا هَا هُنَا.

أمثلة تطرُّق الاحتمال للدليل الشرعي، وذلك أن «النص» يتطرق إليه احتمال النسخ، إلا أن هذا الاحتمال لا يُخرج النص عن كونه أصلاً.

قوله: (والعام يجوز أن يكون مخصوصاً): معطوف بالواو على قوله في الجملة السابقة: «فإن النص يحتمل أن يكون منسوخاً»، وهذا مثال توضيحي آخر من أمثلة تطرق الاحتمال للدليل الشرعي، وذلك أن كل «عام» يحتمل أن يتطرق إليه التخصيص، ومع هذا الاحتمال لم يخرج العام عن كونه أصلاً.

قوله: (وهذا وشبهه لم يمنع كونه من الأصول، كذا ها هنا): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الاحتمال الوارد على النص والعام».

والضمير في «شبهه» يعود إلى «المشار إليه، وهو الاحتمال المذكور».

والضمير في «كونه» يعود إلى «النص المحتمل للنسخ»، وإلى «العام المحتمل للتخصيص».

و«الكاف» في «كذا» حرف تشبيه، و«ذا» اسم إشارة يعود إلى «النص»، وإلى «العام».

و«ها هنا» اسم إشارة يعود إلى «الإجماع».

والمراد من هذا الجواب: أن تطرق الاحتمال إلى الدليل لا يؤثر في أصالة الاحتجاج به نصاً كان أو عاماً، فيبقى النص أصلاً وإن تطرق إليه احتمال النسخ، ويبقى العام أصلاً وإن تطرق إليه التخصيص، وكذلك هي الحال نفسها في الإجماع فيبقى أصلاً من أصول الشرع وإن تطرق الاحتمال إلى دليل ثبوته.

ويُلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى قد اقتصر في الجواب على أربعة اعتراضات فقط، وهي: الأول، والثاني، والثالث، والسادس، وأغفل الجواب عن الاعتراضين الرابع والخامس.

الدَّلِيلُ الثَّانِي: مِنَ السُّنَّةِ قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: (لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ)، وَرُوِيَ: (لَا تَجْتَمِعُ عَلَى خَطَأٍ)، وَفِي لَفْظٍ: (لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَجْمَعَ هَذِهِ الْأُمَّةَ عَلَى خَطَأٍ).

ويمكن الجواب عن الاعتراض الرابع، وهو قولهم: «ويحتمل أنه أراد بالمؤمنين جميع الأمة إلى قيام الساعة، فلا يحصل الإجماع بقول أهل عصر»: بأن المراد بلفظ «المؤمنين» هنا المؤمنون الموجودون في كل عصر، والتوعد بمخالفة سبيلهم دليل على وجوب العمل بمقتضى إجماعهم، وإذا كان المقصود من التوعد على المخالفة إنما هو وجوب العمل انتفى أن يكون المراد بالمؤمنين جميع المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة، إذ لو كان ذلك هو المراد للزم منه إيقاع العمل يوم القيامة، ومعلوم أن يوم القيامة يوم حساب لا عمل[1].

ويمكن الجواب عن الاعتراض الخامس، وهو قولهم: «ولأن المخالف من جملة المؤمنين، فلا يكون تاركاً لاتباع سبيلهم بأسرهم»: بأن مخالفة السواد الأعظم من الأمة فيما اتفقت كلمتهم عليه هو في ذاته شذوذ وخروج عن الجماعة، وهذا تَرْكٌ لاتباع سبيلهم، إذ لو كان متبعاً لسبيلهم لما شَذَّ بالخروج عن اتباع رأيهم، وهذا كافٍ في توجه الوعيد بالعقوبة لمن كانت حاله كذلك.

قوله: (الدليل الثاني): أي من أدلة إثبات حجية الإجماع عند جمهور العلماء.

قوله: (من السنة): «مِنْ» هنا بيانية، وشبه الجملة المكونة من الجار والمجرور متعلقة بمحذوف تقديره: «منقول»، أي: الدليل الثاني منقول من السنة.

قوله: (قول النبي ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»): **هذا هو الدليل**

---

(١) راجع: نزهة الخاطر ١/٣٣٨.

وَقَالَ: (مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَناً فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ، وَمَا رَأَوْهُ قَبِيحاً فَهُوَ عِنْدَ اللهِ قَبِيحٌ)، ....

الأول من السنة على إثبات حجية الإجماع، وهو قول النبي ﷺ: **(لا تجتمع أمتي على ضلالة)**[1].

وهذا الحديث روي بألفاظ مختلفة، كما في لفظ: «لا تجتمع أمتي على خطأ»، وكما في لفظ: «لم يكن الله ليجمع هذه الأمة على خطأ».

ووجه الاستدلال بهذا الحديث بألفاظه المختلفة: أن النبي ﷺ نفى احتمال وقوع الضلال والخطأ فيما أجمعت عليه الأمة المسلمة، وإذا انتفى الضلال ثبت ضده وهو الحق، وإذا انتفى الخطأ ثبت ضده وهو الصواب، وإذا لم تكن الحجة في الحق والصواب ففي أي شيء تكون؟.

قوله: (وقال: «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رَأَوْه قبيحاً فهو عند الله قبيح**»): **هذا هو الدليل الثاني** من السنة على إثبات حجية الإجماع، وهو قول النبي ﷺ: **(ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوه قبيحاً فهو عند الله قبيح)**[2].

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب «الفتن والملاحم». (سنن أبي داود ٤/ ٤٥٢).
والترمذي في «أبواب الفتن». (سنن الترمذي ٣/ ٣١٥).
وابن ماجه في كتاب «الفتن». (سنن ابن ماجه ٢/ ١٣٠٣).
والهيثمي في مجمع الزوائد عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما بلفظ: (لن تجتمع أمتي على ضلالة)، ثم قال: (رواه الطبراني بإسنادين رجال أحدهما ثقات رجال الصحيح خلا مرزوق مولى آل طلحة وهو ثقة). (انظر: مجمع الزوائد ٥/ ٢١٨).
وأخرجه الحاكم من طريق خالد بن زيد القرني بلفظ: (لا يجمع الله هذه الأمة على الضلالة أبداً)، ثم قال: «خالد بن يزيد القرني هذا شيخ قديم للبغداديين، ولو حفظ هذا الحديث لحكمنا له بالصحة»، ووافقه الذهبي على ذلك، إلا أنه قال: «وله شواهد» أي تعاضده وتسانده. (انظر: المستدرك مع تلخيص الذهبي بذيله ١/ ١١٥ ـ ١١٦).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (١/ ٢١١). =

وَقَالَ: (مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْراً فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ).

وَ(مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً)، ....

وجه الدلالة من هذا الحديث: أن الله تعالى يحسِّن ما أجمع رأي المسلمين على تحسينه، ويقبِّح ما أجمع رأي المسلمين على تقبيحه، ولو لم يكن إجماعهم حجة لما حَسَّنَ تعالى ما حسَّنوه، ولما قبَّح ما قبَّحوه.

قوله: (وقال: «**من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه**»): **هذا هو الدليل الثالث** من السنة على إثبات حجية الإجماع، وهو قول النبي ﷺ: **(من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه)**[1].

قوله: (و«**من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية**»): **هذا هو الدليل الرابع** من السنة على إثبات حجية الإجماع، وهو قول النبي ﷺ: **(من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية)**[2].

وهذا الحديث والذي قبله، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: **(من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه)** يدلان على تحذير النبي ﷺ من مفارقة الجماعة، والتحذير من مفارقتهم موجب للزوم ما اتفقت عليه كلمتهم وهو الإجماع، ولو لم يكن الإجماع حجة شرعية لما كان هذان الحديثان دالَّين على ذلك.

= وأخرجه أبو نعيم في الحلية موقوفاً على عبد الله بن مسعود (انظر: حلية الأولياء ١/ ٣٧٥).
وهذا الحديث باعتباره موقوفاً وثق رجاله الهيثمي فقال: «ورجاله موثقون». (انظر: مجمع الزوائد ١/ ١٧٨).

(١) أخرجه الحاكم في كتاب «الإيمان» وصححه فقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين»، ووافقه الذهبي على ذلك. (انظر: المستدرك وتلخيص الذهبي بذيله ١/ ٧٧ ـ ٧٨).

(٢) أخرجه الإمام البخاري في «كتاب الفتن» رقم الحديث (٧٠٥٤).
وأخرجه الإمام مسلم في كتاب «الإمارة» رقم الحديث (١٨٤٨).

وَقَالَ: (عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ)، وَقَالَ: (ثَلَاثٌ لَا يُغِلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ مُسْلِمٍ: إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلهِ، وَالْمُنَاصَحَةُ لِوُلَاةِ الْأَمْرِ، وَلُزُومُ جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ).

وَنَهَى عَنِ الشُّذُوذِ، وَقَالَ: (مَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ)، ....

قوله: (وقال: «عليكم بالسواد الأعظم»): هذا هو الدليل الخامس من السنة على إثبات حجية الإجماع، وهو قول النبي ﷺ: **(عليكم بالسواد الأعظم)**[1].

ووجه الدلالة من هذا الحديث: أن النبي ﷺ أمر باتباع السواد الأعظم من الأمة، ولو لم يكن ما هم عليه حجة لما أمر باتباعهم.

قوله: (وقال: «ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله، والمناصحة لولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين»): هذا هو الدليل السادس من السنة على إثبات حجية الإجماع، وهو قول النبي ﷺ: **(ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله، والمناصحة لولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين)**[2].

والشاهد من هذا الحديث: أَمْرُهُ عليه الصلاة والسلام بلزوم جماعة المسلمين، ولزوم جماعتهم موجب لاتباع ما اتفقت عليه كلمتهم واتحد عليه رأيهم.

قوله: (ونهى عن الشذوذ، وقال: «من شذَّ شذَّ في النار»): هذا هو الدليل السابع من السنة على إثبات حجية الإجماع، وهو قول النبي ﷺ: **(من شذ شذ في النار)**[3].

---

(١) أخرجه ابن ماجه في كتاب «الفتن» رقم الحديث (٣٩٥٠).
وأخرجه الحاكم في مستدركه (١/ ١١٥ ـ ١١٦).

(٢) أخرجه ابن ماجه في كتاب «المناسك» رقم الحديث (٣٠٥٦).

(٣) أخرجه الحاكم في كتاب «العلم». (انظر: المستدرك ١/ ١١٥).

وَقَالَ: (لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ)، وَقَالَ: (مَنْ أَرَادَ بُحْبُوحَةَ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزَمِ الْجَمَاعَةَ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الاثْنَيْنِ أَبْعَدُ).

ووجه الدلالة من هذا الحديث: أن النبي ﷺ نهى عن الشذوذ وتوعَّد عليه بالنار، والنهي عن الشذوذ يقتضي وجوب لزوم الجماعة، ومن لزوم الجماعة العمل بما أجمعوا عليه.

قوله: (وقال: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله»): هذا هو الدليل الثامن من السنة على إثبات حجية الإجماع، وهو قول النبي عليه الصلاة والسلام: **(لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله)**(١).

ووجه الدلالة من هذا الحديث: إخبار النبي ﷺ بوجود طائفة من أمته لا تخرج عن الحق، وأنها مؤيدة بنصر الله تعالى، وهذا الإخبار متضمن الأمر بلزومها واتباع إجماعها.

قوله: (وقال: «من أراد بُحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد»): هذا هو الدليل التاسع من السنة على إثبات حجية الإجماع، وهو قول النبي ﷺ: **(من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد)**(٢).

ووجه الدلالة من هذا الحديث: أَمْرُهُ ﷺ بلزوم الجماعة، وإخباره بأن ذلك هو العصمة من كيد الشيطان، ومن ثَمَّ فهو الطريق إلى الجنة، وهذا يدل على أن ما رأته تلك الجماعة فهو الحق الذي يجب اتباعه ولا تجوز مخالفته، وليس للحُجية معنى إلا هذا.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب «الاعتصام» من صحيحه رقم الحديث (٧٣١١).
وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الإمارة» رقم الحديث (١٩٢٠).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه برقم (٢١٦٦).
وابن ماجه في سننه برقم (٢٣٦٣).

وَهَذِهِ الْأَخْبَارُ لَمْ تَزَلْ ظَاهِرَةً مَشْهُورَةً فِي الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ، لَمْ يَدْفَعْهَا أَحَدٌ مِنَ السَّلَفِ وَالْخَلَفِ. وَهِيَ وَإِنْ لَمْ تَتَوَاتَرْ آحَادُهَا ....

قوله: (وهذه الأخبار): الأخبار المشار إليها هنا هي الأحاديث التسعة التي ساقها المؤلف رحمه الله تعالى من سنة النبي ﷺ للدلالة على إثبات حجية الإجماع.

قوله: (لم تزل ظاهرة مشهورة في الصحابة والتابعين): أي أن تلك الأخبار من السنة المطهرة تلقَّاها الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وتلقَّاها كذلك التابعون رحمهم الله تعالى بالقَبول مستدلين بها على إثبات كون الإجماع حجة، حيث كانت ظاهرة الدلالة عندهم، مشهورة الثبوت لديهم، دون تأويل لمعناها، أو صَرْفٍ لها عن ظاهرها.

قوله: (لم يدفعها أحد من السلف والخلف): الضمير في «يدفعها» يعود إلى «الأخبار» التي ساقها المؤلف رحمه الله تعالى من السنة للدلالة على إثبات حجية الإجماع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في هذه العبارة هو تأكيد لشهرة تلك الأخبار وظهور معناها في الدلالة على كون الإجماع حجة، تلك الدلالة التي استقرت في أذهان الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وفي أذهان التابعين رحمهم الله تعالى، وتلقت الأمة ذلك عنهم جيلاً بعد جيل من غير نكير إلى زمن النظَّام.

قوله: (وهي): الضمير المنفصل هنا يعود إلى «الأخبار» التي ساقها المؤلف رحمه الله تعالى من السنة المطهرة للدلالة على إثبات حجية الإجماع.

قوله: (وإن لم تتواتر آحادها): الضمير في «آحادها» يعود إلى «الأخبار المذكورة».

والمراد هنا: أن هذه الأخبار التي سقناها للدلالة على إثبات كون الإجماع حجة من سنة النبي ﷺ، هي أخبار آحاد بالنظر إلى فردية كل خبر منها، إذْ كل فرد منها هو آحاد بنفسه لا تواتر فيه.

حَصَلَ لَنَا بِمَجْمُوعِهَا الْعِلْمُ الضَّرُورِيُّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ عَظَّمَ شَأْنَ هَذِهِ الْأُمَّةِ، وَبَيَّنَ عِصْمَتَهَا عَنِ الْخَطَأِ.

وَبِمِثْلِ ذَلِكَ نَجِدُ أَنْفُسَنَا مُضْطَرِّينَ إِلَى تَصْدِيقِ شَجَاعَةِ عَلِيٍّ،

قوله: (حصل لنا بمجموعها العلم الضروري أن النبي ﷺ عظَّم شأن هذه الأمة وبيَّن عصمتها عن الخطأ): الضمير في «بمجموعها» يعود إلى «الأخبار التي سبق ذِكْرها».

و«الأمة» المشار إليها بقوله: «هذه الأمة» هي الأمة المسلمة.

والضمير في «عصمتها» يعود إلى «الأمة».

و«العصمة» في اللغة هي: «الْمَنَعَةُ، والْوِقَايَةُ»(١).

و«العلم الضروري» هو الذي لا يجد الإنسان من نفسه بدأ من حصول القطع واليقين بمقتضاه.

والمعنى المراد هنا: أن تلك الأخبار التسعة المذكورة يعاضد بعضها بعضاً، ويقوِّي كل فرد منها الآخر، فيرتقي ذلك بمجموعها إلى أن تبلغ درجة التواتر المعنوي في الدلالة على أن النبي ﷺ إنما أراد بتلك الأخبار تعظيم شأن هذه الأمة، وبيان عصمتها من الوقوع في الخطأ، وكما أن التواتر اللفظي برهان قاطع، فكذلك هو الشأن في التواتر المعنوي، فيكون ذلك دالّاً على أن إجماع الأمة المسلمة حجة.

قوله: (وبمثل ذلك): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «حصول التواتر المعنوي بمجموع الأخبار الواردة في السنة الدالة على حجية إجماع الأمة».

قوله: (نجد أنفسنا مضطرين إلى تصديق شجاعة علي): المراد به الصحابي الجليل علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه، وأخبار شجاعته أشهر من أن تذكر.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/ ٤٠٣.

وَسَخَاءِ حَاتِمٍ، وَعِلْمِ عَائِشَةَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ آحَادُ الْأَخْبَارِ فِيهَا مُتَوَاتِراً، بَلْ يَجُوزُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا الْكَذِبُ لَوْ جَرَّدْنَا النَّظَرَ إِلَيْهِ، ....

قوله: (وسخاء حاتم): معطوف بالواو على ما قبله.

و«حاتم» هو: حاتم بن عبد الله بن سعد الطائي، كان مشهوراً بالسخاء والكرم، وله شاعرية جيدة. توفي سنة خمس وأربعين قبل الهجرة[١].

قوله: (وعلم عائشة): معطوف بالواو على ما قبله، والمراد بعائشة هنا: أم المؤمنين الصدِّيقة بنت الصدِّيق رضي الله تعالى عنها وعن أبيها، وأخبار علمها وفقهها مشهورة مستفيضة.

قوله: (وإن لم يكن آحاد الأخبار فيها متواتراً): الضمير في «فيها» يعود إلى المذكور من شجاعة علي، وعلم عائشة، وسخاء حاتم.

والمعنى المراد هنا: أن تلك الأخبار التي وردت في ذِكْر شجاعة علي، وعلم عائشة، وسخاء حاتم هي أخبار آحاد بالنظر إلى أفرادها، وليست أفرادها متواترة لفظاً، ولكنها بلغت درجة التواتر المعنوي بالنظر إلى مجموعها.

قوله: (بل يجوز على كل واحد منها الكذب لو جردنا النظر إليه): الضمير في «منها» يعود إلى «الأخبار الواردة في بيان شجاعة علي، وعلم عائشة، وسخاء حاتم».

والضمير في «إليه» يعود إلى «الواحد من تلك الأخبار».

والمراد بتجريد النظر هنا: هو النظر إلى الفرد، لا إلى المجموع الكلي.

والمعنى: لو دققنا النظر بتمحيص في كل خبر بانفراده لوجدناه خبر آحاد لا خبر تواتر، وخبر الآحاد يتطرق إليه احتمال الكذب باعتبار ذاته.

---

(١) انظر: تهذيب ابن عساكر ٣/ ٣٢٠، الشعر والشعراء لابن قتيبة ١/ ٢٤١.

وَلَا يَجُوزُ عَلَى الْمَجْمُوعِ.

وَيُشْبِهُ ذَلِكَ مَا يَحْصُلُ الْعِلْمُ فِيهِ بِمَجْمُوعِ قَرَائِنَ آحَادُهَا لَا يَنْفَكُّ عَنِ الْاحْتِمَالِ، ....

قوله: (**ولا يجوز على المجموع**): معطوف بالواو على قوله: «بل يجوز على كل واحد منها الكذب».

وإنما لم يجز الكذب على المجموع لأنه بلغ مرتبة التواتر المعنوي المفيد للعلم الضروري.

والمعنى المراد هنا: أنه كما حصل لنا العلم الضروري بالأخبار الواردة في شجاعة علي، وفي علم عائشة، وفي سخاء حاتم، وذلك بالنظر إلى مجموع الأخبار في كلٍّ منها لا بالنظر إلى أفرادها، فكذلك هو الشأن في الأخبار الواردة بالدلالة على إثبات حجية الإجماع، فإنها تفيد العلم الضروري بما دلت عليه باعتبار مجموعها، لا باعتبار أفرادها.

قوله: (**ويشبه ذلك**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الأخبار الواردة في إثبات حجية الإجماع» والتي لم تفد التواتر باعتبار آحادها، بل باعتبار مجموعها.

قوله: (**ما يحصل العلم فيه بمجموع قرائن آحادها لا ينفك عن الاحتمال**): «ما» في قوله: «ما يحصل» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «آحادها» يعود إلى «القرائن».

و«القرائن» جمع «قرينة»، وهي هنا كل ما صاحب الحال من أمارات تدل في ظاهرها على الحب أو البغض.

ومثال ذلك: إذا رُؤي إنسانٌ يبجِّل شخصاً، ويلازمه، ويكرمه، ويثني عليه دائماً، ويستبشر بقدومه إليه، ويحزن بمفارقته له، ونحو ذلك، عُلِمَ بمجموع هذه القرائن علماً ضرورياً أنه يحبه، بينما آحاد هذه القرائن لا يفيد العلم الضروري، بل إنه يفيد الاحتمال، فربما تكون ملازمته له مثلاً

وَيَحْصُلُ بِمَجْمُوعِهَا الْعِلْمُ الضَّرُورِيُّ.

وَمِنْ وَجْهٍ آخَرَ، هُوَ: أَنَّ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ لَمْ تَزَلْ مَشْهُورَةً بَيْنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ يَتَمَسَّكُونَ بِهَا فِي إِثْبَاتِ الْإِجْمَاعِ، ....

ليس لمحبته، وإنما لكونه يستفيد من تلك الملازمة منفعة من المنافع الشخصية، فهو بهذه الملازمة يكون محباً لمنفعته، وليس محباً هذا الشخص لذاته.

قوله: (ويحصل بمجموعها العلم الضروري): الضمير في «بمجموعها» يعود إلى «القرائن». وإنما حصل العلم الضروري بمجموع تلك القرائن، لأن المجموع هنا أفاد التواتر المعنوي.

وإذا كان الشأن في هذه القرائن ما ذُكر من حصول العلم الضروري بمجموع آحادها، فكذلك هو الشأن في الأحاديث المستدل بها على حجية الإجماع يحصل بمجموعها العلم الضروري بإثبات تلك الحجية.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى فيما مضى هو الوجه الأول من وجوه الاستدلال بتلك الأحاديث التي أوردها على كون الإجماع حجة.

قوله: (ومن وجه آخر): أي من وجوه الدلالة على أن تلك الأحاديث بمجموعها تفيد العلم الضروري بثبوت حجية الإجماع.

قوله: (هو أن هذه الأحاديث): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الوجه الآخر». والأحاديث المشار إليها في قوله: «هذه الأحاديث» هي الأحاديث التي ساقها المؤلف رحمه الله تعالى لبيان كون الإجماع حجة.

قوله: (لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين): أي أن تلك الأحاديث لم تكن مغمورة في زمن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، ولا في زمن التابعين رحمهم الله تعالى، وإنما هي أحاديث مشهورة عندهم، وتلك الشهرة جعلتها محل القبول لديهم.

قوله: (يتمسكون بها في إثبات الإجماع): الضمير في «بها» يعود إلى

وَلَا يُظْهِرُ فِيهِ أَحَدٌ خِلَافاً إِلَى زَمَنِ النَّظَّامِ، وَيَسْتَحِيلُ فِي مُطَّرَدِ الْعَادَةِ وَمُسْتَقَرِّهَا ....

«الأحاديث المذكورة»، والمتمسك بها هم الصحابة والتابعون.

والمراد من إثبات الإجماع: إثبات كونه حجة في بناء الأحكام الشرعية.

قوله: (ولا يظهر فيه أحد خلافاً): الضمير في «فيه» يعود إلى «التمسك بالأحاديث في دلالتها على إثبات الإجماع».

والمراد بلفظ «أَحَد» هنا: الفرد من الصحابة والتابعين.

والمراد بالخلاف هنا: المنازعة في صحة هذا التمسك وعدمها.

والمعنى: أن جميع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وكذلك جميع التابعين رحمهم الله تعالى متفقون على التمسك بتلك الأحاديث في دلالتها على حجية الإجماع، من غير خلاف بينهم في ذلك.

قوله: (إلى زمن النظَّام): أي أن الوفاق قائم بين الصحابة والتابعين على كون الإجماع حجة بتلك الأحاديث، واستمر ذلك في جميع عصور الأمة المسلمة من غير خلاف يذكر إلى أن جاء عصر النظَّام فأعلن مخالفته لما اتفقوا عليه حين أنكر حجية الإجماع.

قوله: (ويستحيل في مطَّرد العادة): «الاطراد» في اللغة هو «التَّتَابُعُ»، و«الْاسْتِقَامَةُ»[1].

وبناء على ذلك فمطَّرد العادة هنا هو تتابعها واستقامتها على سَنَنٍ واحد في جريانها.

قوله: (ومستقرها): معطوف بالواو على «مطرد».

والضمير في «مستقرها» يعود إلى «العادة».

و«الْمُسْتَقَرُّ» في اللغة هو «الْقَرَارُ»، و«الثُّبُوتُ»[2].

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ٢٦٨.
(٢) انظر: لسان العرب ٥/ ٨٤.

تَوَافُقُ الْأُمَمِ فِي أَعْصَارٍ مُتَكَرِّرَةٍ عَلَى التَّسْلِيمِ لِمَا لَمْ تَقُمِ الْحُجَّةُ بِصِحَّتِهِ مَعَ اخْتِلَافِ الطِّبَاعِ وَتَفَاوُتِ الْمَذَاهِبِ فِي الرَّدِّ وَالْقَبُولِ، ....

وبناء على ذلك فالعادة المستقرة هي الثابتة دون تغيير.

قوله: (توافق الأمم في أعصار متكررة): «التوافق» هنا بمعنى «الاتفاق»، وهو تَوَحُّدُ الرأي على الشيء.

و«الأمم» جمع «أمة»، وهي الجماعة من الناس.

و«الأعصار المتكررة» هي الأزمان المتعاقبة، والمتتابعة.

قوله: (على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته): الجار والمجرور في قوله: «على التسليم» متعلقان بلفظ «توافق».

والمراد بالتسليم هنا: هو القَبول والإذعان.

و«ما» في قوله: «لما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «بصحته» يعود إلى «ما» الموصولية.

قوله: (مع اختلاف الطباع): «الطباع» جمع «طبْع»، وهو في اللغة: «الْخَلِيقَةُ والسَّجِيَّةُ التي جُبِلَ عليها الإنسان»[1].

وبناء على ذلك فاختلاف الطباع هو تباينها بحسب ما يقوم في نفوس أصحابها، نظراً لتفاوت السجايا بين إنسان وآخر.

قوله: (وتفاوت المذاهب في الرد والقبول): هذه الجملة معطوفة بالواو على جملة «اختلاف الطباع».

و«التفاوت» هو التباين والاختلاف.

و«المذاهب» جمع «مَذْهَب»، وهو في اللغة: «الْمُعْتَقَدُ الذي يُذْهَبُ إليه»[2].

وعليه فالمذاهب هي المسالك المتعددة التي يرتضيها الناس لأنفسهم، بناءً على ما استقر في أذهانهم وعقولهم، ونتيجة لتلك المذاهب

(١) انظر: لسان العرب ٨/ ٢٢٢.
(٢) انظر: لسان العرب ١/ ٣٩٤.

وَلِذَلِكَ لَمْ يَنْفَكَّ حُكْمٌ ثَبَتَ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ عَنْ خِلَافِ مُخَالِفٍ وَإِبْدَاءِ تَرَدُّدٍ فِيهِ.

وَمِنْ وَجْهٍ آخَرَ، ....

التي يتشعب فيها الناس يحصل الرد للمرفوض عندهم، كما يحصل القَبول للمرضي لديهم.

قوله: (ولذلك): اللام هنا هي «لام الأجل»، أي: «ولأجل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اختلاف الطباع، وتفاوت المذاهب».

قوله: (لم ينفك حكم ثبت بأخبار الآحاد عن خلاف مخالف وإبداء تردد فيه): «الانفكاك» هنا بمعنى الانفصام، والانفصال. أي: لم ينفصم، ولم ينفصل.

والضمير في «فيه» يعود إلى «الحكم» الثابت بخبر الآحاد.

والتردد في هذا الحكم إنما يكون من جهة القبول، أو الرد.

والمعنى: أن كل حكم كان طريق ثبوته خبر الواحد فهو محل خلاف لا محل وفاق، ومظنة تردُّد وتحيُّر، لا مظنة جزم ويقين.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الثاني من وجوه الاستدلال بتلك الأحاديث على كون الإجماع حجة.

ومفاد هذا الوجه: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، والتابعين رحمهم الله تعالى، والذين جاءوا من بعدهم تمسكوا بتلك الأحاديث في دلالتها على حجية الإجماع، وهذا دليل على إفادتها العلم الضروري، إذ لو لم تكن كذلك لما تم الاتفاق على التمسك بها مع اختلاف الطبائع والمذاهب، بل لاختلفوا فيها كما اختلفوا في الأحكام الثابتة بالآحاد.

قوله: (ومن وجه آخر): أي من وجوه الاستدلال بتلك الأحاديث على كون الإجماع حجة.

وَهُوَ: أَنَّ الْمُحْتَجِّينَ بِهَذِهِ الْأَخْبَارِ أَثْبَتُوا بِهَا أَصْلاً مَقْطُوعاً بِهِ، وَهُوَ الْإِجْمَاعُ الَّذِي يُحْكَمُ بِهِ عَلَى كِتَابِ اللهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ، ....

قوله: (وهو أن المحتجِّين بهذه الأخبار): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الوجه الآخر». والأخبار المشار إليها في قوله: «بهذه الأخبار» هي الأحاديث التي ساقها المؤلف رحمه الله تعالى للاستدلال بها على إثبات حجية الإجماع.

والمحتجون بتلك الأخبار هم جمهور العلماء، وعلى رأسهم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم والتابعون لهم بإحسان رحمهم الله تعالى.

قوله: (أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً به): «واو» الجماعة في «أثبتوا» تعود إلى «المحتجين بالأخبار المذكورة».

والضمير في «بها» يعود إلى «الأخبار».

و«الأصل المقطوع به» هو الذي حصل اليقين بثبوت حجيته والعمل به في أحكام الشريعة.

والضمير في «به» يعود إلى «الأصل».

قوله: (وهو الإجماع الذي يحكم به على كتاب الله وسنة رسوله): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الأصل المقطوع به».

والضمير في «به» يعود إلى «الإجماع».

ومعنى كون الإجماع حاكماً على الكتاب والسنة: أي أنه مقدم عليهما في العمل بمقتضاه إذا تحقق ثبوته، فإذا كانت المسألة محسومة بالإجماع فليس للمجتهد أن ينظر في حكمها في الكتاب والسنة، بل يجب عليه أن يقضي بحكم الإجماع فيها، بخلاف المسائل التي لم يسبق فيها إجماع، فإن النظر في حكمها إنما يكون ابتداءً في الكتاب، ثم في السنة، على ما سيأتي بيانه ـ بمشيئة الله تعالى ـ في ترتيب الأدلة.

وَيَسْتَحِيلُ فِي الْعَادَةِ التَّسْلِيمُ لَخَبَرٍ يَرْفَعُونَ بِهِ الْكِتَابَ الْمَقْطُوعَ بِهِ إِلَّا إِذَا اسْتَنَدَ إِلَى مُسْتَنَدٍ مَقْطُوعٍ بِهِ، أَمَّا رَفْعُ الْمَقْطُوعِ بِهِ بِمَا لَيْسَ بِمَقْطُوعٍ فَلَيْسَ مَعْلُوماً، حَتَّى لَا يَتَعَجَّبَ مُتَعَجِّبٌ ....

قوله: (ويستحيل في العادة التسليم لخبر يرفعون به الكتاب المقطوع به إلا إذا استند إلى مستند مقطوع به): الضمير في «به» في قوله: «يرفعون به الكتاب» يعود إلى «الخبر».

والضمير في «به» في قوله: «المقطوع به» يعود إلى «الكتاب».

والضمير في «به» في قوله: «مقطوع به» يعود إلى «المستند».

والمراد بالعادة في قوله: «ويستحيل في العادة»: العادة المطردة والمستقرة، فهذه العادة بحكم اطرادها واستقرارها يستحيل معها أن يسلم الناس في عصورهم المختلفة للصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وللتابعين لهم بإحسان رحمهم الله تعالى أن يرفعوا الكتاب الكريم الذي هو مقطوع به بإجماع يفتقر في ثبوت حجيته إلى أصل قاطع.

فتسليم الناس لهم بذلك دليل صريح على كون هذا الإجماع قد ثبت بقاطع، وهو تلك الأحاديث التي تمسك بها الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وتمسك بها التابعون رحمهم الله تعالى في إثبات ذلك الإجماع بها.

قوله: (أما رفع المقطوع به بما ليس بمقطوع فليس معلوماً): المراد بالمقطوع به هنا هو «الكتاب الكريم».

والمراد بما ليس بمقطوع هنا هو «الإجماع».

و«ما» في قوله: «بما» موصولية بمعنى «الذي».

وقوله: «فليس معلوماً» أي من جهة اطراد العادة واستقرارها، فإن تلك العادة قد جرت على مَنْع رفع القطعي بما ليس بقطعي.

قوله: (حتى لا يتعجب متعجب): أي يستحيل أن يُطْبِقَ الناس في

وَلَا يَقُولَ قَائِلٌ: كَيْفَ تَرْفَعُونَ الْكِتَابَ الْقَاطِعَ بِإِجْمَاعٍ مُسْتَنَدُهُ إِلَى خَبَرٍ غَيْرِ مَعْلُومِ الصِّحَّةِ؟ وَكَيْفَ يَذْهَلُ عَنْهُ جَمِيعُ الْأُمَّةِ إِلَى زَمَنِ النَّظَّامِ فَيَخْتَصُّ بِالتَّنَبُّهِ لَهُ؟ ....

عصورهم المتفاوتة على تَرْك التعجب من رفع المقطوع به وهو الكتاب الكريم بغير المقطوع به وهو الإجماع الذي لم يستند إلى قطعي، فهذا الترك مما جرت العادة على خلافه.

وعليه فعدم التعجب دليل على كون الإجماع قد استند إلى أحاديث قطعية في دلالتها على إثبات حجيته.

قوله: (ولا يقول قائل): معطوف بالواو على قوله: «حتى لا يتعجب متعجب».

والمراد بالقائل هنا: أيُّ فرد من أفراد الناس في سائر العصور المختلفة.

قوله: (كيف ترفعون الكتاب القاطع بإجماع مستنده إلى خبر غير معلوم الصحة؟): هذا هو مقول القول في قوله: «ولا يقول قائل».

و«كيف» استفهام إنكاري من هذا الصنيع، وهو رَفْعُ القاطع بغير قاطع.

والمراد بالخبر غير معلوم الصحة هو الخبر الذي تمسك به مثبتو حجية الإجماع، وهو هنا الأحاديث التي ساقها المؤلف رحمه الله تعالى.

والمعنى المراد هنا: حيث ثبت عدم الإنكار على مَنْ رفع الكتاب الكريم بالإجماع، دل ذلك على قطعية تلك الأحاديث التي جُعلت مستنداً لإثبات كون الإجماع حجة.

قوله: (وكيف يذهل عنه جميع الأمة إلى زمن النظام فيختص بالتنبه له؟): الاستفهام بكيف هنا يدل على التعجب.

والضمير في «عنه» يعود إلى «عدم جواز رفع القطعي وهو الكتاب

....

بغير القطعي وهو الإجماع»، وإليه كذلك عود الضمير في «له».

ومعنى «فيختص بالتنبه له» أي ينفرد النظَّام من دون سائر الأمة بالتنبه لخطأ رفع الكتاب الكريم بالإجماع الذي لم يستند إلى أصل قاطع.

والمقصود: لا يُعْقَلُ أن تغفل الأمة كلها عن إدراك هذا الأمر الخطير، وهو عدم جواز رفع الكتاب القطعي بإجماع لم تثبت قطعيته، ولا يتفطن لذلك إلا النظام وحده بعد عصور متطاولة وأزمنة متباعدة، فهذا في غاية البُعد إن لم يكن مستحيلاً عادةً.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الثالث من أوجه الاستدلال بتلك الأحاديث على كون الإجماع حجة.

ومفاد هذا الوجه من ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، والتابعين لهم بإحسان رحمهم الله تعالى قد أثبتوا بتلك الأحاديث أصلاً مقطوعاً به، وهو الإجماع الذي يُحْكَمُ به على الكتاب والسنة، ولو لم تكن تلك الأحاديث بمجموعها قاطعة في دلالتها على إثبات حجية الإجماع لما جعلوها مستنداً لإثبات حجيته.

الأمر الثاني: أن العادة تحيل اتفاق جميع الناس في عصورهم المختلفة على التسليم للصحابة والتابعين برفع الكتاب الكريم بإجماع لم يستند إلى أصل قطعي، فلو كان مستنده غير قطعي لما سلَّموا بذلك، بل لأبدوا استغرابهم وتعجبهم من هذا الصنيع، وحيث سلَّموا من غير نكير دل ذلك على أن مستند الإجماع قطعي.

الأمر الثالث: لا يُعْقَلُ أن تُطْبِقَ الأمة كلها عبر عصورها المتفاوتة على الغفلة عن التنبه لخطأ رفع الكتاب المقطوع بإجماع لم يستند إلى أصل قطعي، ولا يتنبه لذلك الخطأ إلا النظَّام وحده وقد جاء بعد أزمنة متباعدة.

وَهَذَا وَجْهُ الْاسْتِدْلَالِ.

قوله: (وهذا وجه الاستدلال): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الأوجه الثلاثة السابق ذكرها»، وتلك الأوجه هي:

الوجه الأول: قول المؤلف رحمه الله تعالى: «وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة مشهورة في الصحابة والتابعين»، إلى قوله: «ويشبه ذلك ما يحصل العلم فيه بمجموع قرائن آحادها لا ينفك عن الاحتمال، ويحصل بمجموعها العلم الضروري».

الوجه الثاني: قوله رحمه الله تعالى: «ومن وجه آخر هو أن هذه الأحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في إثبات الإجماع»، إلى قوله: «ولذلك لم ينفك حكم ثبت بأخبار الآحاد عن خلاف مخالف وإبداء تردد فيه».

الوجه الثالث: قوله رحمه الله تعالى: «ومن وجه آخر، وهو أن المحتجين بهذه الأخبار أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً به وهو الإجماع»، إلى قوله: «وكيف يذهل عنه جميع الأمة إلى زمن النظام فيختص بالتنبه له؟».

فهذه الأوجه الثلاثة هي وجه الاستدلال من الأحاديث التي تمسَّك بها الجمهور في إثبات كون الإجماع حجة شرعية متبعة.

(فصل)

وَلَا يُشْتَرَطُ فِي أَهْلِ الْإِجْمَاعِ أَنْ يَبْلُغُوا عَدَدَ التَّوَاتُرِ، لِأَنَّ الْحُجَّةَ فِي قَوْلِهِمْ لِصِيَانَةِ الْأُمَّةِ عَنِ الْخَطَأِ بِالْأَدِلَّةِ الْمَذْكُورَةِ، ....

قوله: (ولا يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر): أهل الإجماع هم علماء الأمة المجتهدون.

و«عدد التواتر» هو العدد الذي تحيل العادة تواطأه على الكذب، نظراً لبلوغه حداً من الكثرة.

والمعنى المراد هنا: أنه لا يشترط في صحة انعقاد الإجماع بلوغ المجمِعين العدد التواتري، بل الآحاد في ذلك كالتواتر، فلو لم يكن في الأمة إلا ثلاثة علماء مجتهدين فقط، واتحد رأيهم جميعاً في حكم المسألة لكان ذلك إجماعاً، لأن حقيقة الإجماع منطبقة عليه، وهي ثبوت الاتفاق من جميع المجتهدين وانتفاء المخالفة.

قوله: (لأن الحجة في قولهم): هذا تعليل للقول بعدم اشتراط بلوغ عدد التواتر في المجمعين.

والضمير في «قولهم» يعود إلى «أهل الإجماع».

والمعنى المراد هنا: أن المعتد به في باب انعقاد الإجماع هو حجة القول، وليس عدد التواتر، وذلك حاصل بالآحاد، لكونهم حينئذ جميع علماء الأمة.

قوله: (لصيانة الأمة عن الخطأ بالأدلة المذكورة): «الصيانة» في اللغة هي: «الْوِقَايَةُ»(١).

والمراد بالأمة هنا: الأمة المسلمة، والمقصود علماؤها المجتهدون.

والأدلة المذكورة هي الأخبار التي ساقها المؤلف رحمه الله تعالى فيما مضى، والتي دلت صراحةً على عصمة هذه الأمة من الوقوع في خطأ الاجتهاد، كما في قول النبي ﷺ: **(لا تجتمع أمتي على خطأ)**.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/ ٢٥٠.

فَإِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَى الْأَرْضِ مُسْلِمٌ سِوَاهُمْ فَهُمْ عَلَى الْحَقِّ يَقِيناً، صِيَانَةً لَهُمْ عَنِ الاتِّفَاقِ عَلَى الْخَطَأِ.

وقوله عليه الصلاة والسلام: **(لم يكن الله ليجمع هذه الأمة على خطأ)**. وإذا انتفى الخطأ ثبت الصواب، فتقوم به الحجة.

قوله: (فإذا لم يكن على الأرض مسلم سواهم فهم على الحق يقيناً): الضمير في «سواهم» يعود إلى «أهل الإجماع الذين لم يبلغوا عدد التواتر»، وكذلك إليهم عود الضمير في قوله: «فهم».

والمعنى المراد هنا: أن هؤلاء المجمعين الذين قصر عددهم عن بلوغ حد التواتر هم كل علماء الأمة، فيكون قولهم حجة لأن الحق لا يخرج عنهم بحال، وهذا ثابت يقيناً بدلالة النصوص الشرعية المقتضية تبرئة الأمة من الوقوع في الخطأ.

قوله: (صيانة لهم عن الاتفاق على الخطأ): الضمير في «لهم» يعود إلى «أهل الإجماع الذين لم يبلغوا عدد التواتر».

والمعنى المراد هنا: أن عدم الجزم بكون ما اتفقت عليه كلمة علماء الأمة الذين لم يبلغ عددهم حد التواتر إجماعاً يقتضي تجويز الخطأ عليهم، وهذا مخالفة صريحة لمقتضى ما دلت عليه النصوص الشرعية من صيانة هذه الأمة من الخطأ فيما أجمعت عليه.

وبناء على ذلك فالأصل صيانة هذه الأمة عن الاتفاق على الخطأ، ولا تتحقق تلك الصيانة إلا باعتقاد ثبوت الإجماع وإن كان أهله لم يبلغوا عدد التواتر.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في هذا الفصل من عدم اشتراط عدد التواتر في المجمعين هو ترجيح منه لأحد القولين في هذه المسألة، حيث حصل فيها الخلاف بين الأصوليين من جهة القول بالاشتراط وعدمه[١].

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٤١، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٥٢، البرهان ١/ ٦٨٠، المستصفى ١/ ١٨٨، تيسير التحرير ٣/ ٢٢٥.

(فصل)

وَلَا خِلَافَ فِي اعْتِبَارِ عُلَمَاءِ الْعَصْرِ مِنْ أَهْلِ الْاجْتِهَادِ فِي الْإِجْمَاعِ، وَأَنَّهُ لَا يُعْتَدُّ بِقَوْلِ الصِّبْيَانِ وَالْمَجَانِينِ.

قوله: (ولا خلاف في اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع): «لا» هنا نافية للجنس، و«خلاف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «واقع»، أي: «لا خلاف واقع في اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع».

و«مِنْ» في قوله: «من أهل الاجتهاد» بيانية، تفيد تخصيص العلماء المجتهدين بأهلية الإجماع دون من لم يبلغ درجة الاجتهاد منهم.

وإنما خُصَّ المجتهدون بأهلية الإجماع لأنهم هم أهل الحل والعقد في الأمة.

وقوله: «في الإجماع» أي في صحة انعقاد الإجماع.

والمعنى المراد هنا: أن الأصوليين والفقهاء متفقون فيما بينهم على أن العلماء المجتهدين من هذه الأمة في كل عصر من العصور معتد بأقوالهم في مسائل الإجماع، ولا يوجد بينهم خلاف في ذلك.

قوله: (وأنه لا يعتد بقول الصبيان والمجانين): هذه الجملة معطوفة بالواو على الجملة التي قبلها، وهي قول المؤلف رحمه الله تعالى: «ولا خلاف في اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع».

وبناء على هذا العطف يكون المعنى: «ولا خلاف في أنه لا يعتد بقول الصبيان والمجانين في الإجماع».

وإنما اتفق العلماء على عدم الاعتداد بقول الصبيان والمجانين في الإجماع لأنهم غير مكلفين، لقول النبي ﷺ: **(رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يبلغ الحنث، وعن المجنون حتى يفيق)**. وغير المكلف لا يُحْكَمُ بقوله على المكلفين، فلا يعتد في الإجماع بموافقته، أو مخالفته.

فَأَمَّا الْعَوَامُّ فَلَا يُعْتَبَرُ قَوْلُهُمْ عِنْدَ الْأَكْثَرِينَ، وَقَالَ قَوْمٌ: ....

قوله: (فأما العوام): «الفاء» في قوله: «فأما» هي فاء الفصيحة التي أفصحت عن شرط مقدر، وبناء على ذلك يكون المعنى: «إذا علمت أنه لا خلاف في الاعتداد بقول العلماء المجتهدين في الإجماع، وأنه لا خلاف في عدم الاعتداد بقول الصبيان والمجانين فيه، فاعلم بأن الخلاف قد وقع في الاعتداد بقول العوام في الإجماع».

و«العوام» هم كل من عدا العلماء الشرعيين من سائر الناس، ولو كانوا علماء في تخصُّصاتهم غير الشرعية، إذ المقصود بالعلماء هنا هم علماء الشريعة المجتهدون، لقدرتهم على استنباط الأحكام الشرعية من واقع الأدلة النقلية.

قوله: (فلا يعتبر قولهم): الضمير في «قولهم» يعود إلى «العوام»، فهؤلاء لا يعتد بأقوالهم في مسائل الإجماع، وسيذكر المؤلف رحمه الله تعالى فيما بعد أدلة عدم الاعتداد بقولهم.

قوله: (عند الأكثرين): أي عند أكثر العلماء من الأصوليين والفقهاء، ومنهم القاضي أبو يعلى[(١)]، وأبو الخطاب[(٢)]، والغزالي[(٣)]، والقرافي[(٤)]، وقد نسبه إلى الإمام مالك رحمه الله تعالى، والسرخسي[(٥)].

وهذا هو القول الأول في هذه المسألة، وهو الذي رجحه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى.

قوله: (وقال قوم): معطوف بالواو على قوله: «فأما العوام فلا يعتبر قولهم عند الأكثرين».

والمراد بالقوم هنا هم القلة من الأصوليين، وعلى رأسهم القاضي

(١) انظر: العدة ٤/ ١١٣٣.
(٢) انظر: التمهيد ٣/ ٢٥٠.
(٣) انظر: المستصفى ١/ ١٨٢.
(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٤١.
(٥) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣١٢.

يُعْتَبَرُ قَوْلُهُمْ، لِدُخُولِهِمْ فِي اسْمِ الْمُؤْمِنِينَ وَلَفْظِ الْأُمَّةِ.

أبو بكر الباقلاني رحمه الله تعالى[١].

قوله: (يعتبر قولهم): الضمير في «قولهم» يعود إلى «العوام».

والمعنى: أن قول العوام معتد به في الإجماع، فلا ينعقد مع مخالفتهم.

وهذا هو القول الثاني في هذه المسألة، وقد اختاره الآمدي رحمه الله تعالى، حيث صرح بذلك في قوله: «ذهب الأكثرون إلى أنه لا اعتبار بموافقة العامي من أهل الملة في انعقاد الإجماع ولا بمخالفته، واعتبره الأقلون، وإليه ميل القاضي أبي بكر، وهو المختار»[٢].

قوله: (لدخولهم في اسم المؤمنين ولفظ الأمة): الضمير في «لدخولهم» يعود إلى «العوام».

والمراد باسم المؤمنين هنا هو الوارد في قول الله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾.

والمراد بلفظ الأمة هنا هو الوارد في قول النبي ﷺ: **(لا تجتمع أمتي على ضلالة)**.

وهذا هو دليل القائلين بأن العوام معتد بأقوالهم في الإجماع.

ومفاد هذا الدليل: أن الإجماع لا يكون حجة إلا إذا كان صادراً من جميع المؤمنين من هذه الأمة، وإذا كان مطلق اسم المؤمنين والأمة متناولاً للكل، فإن العوام داخلون في اسم المؤمنين الوارد في القرآن الكريم، وداخلون في لفظ الأمة الثابت في السنة المطهرة، وإذا كانوا داخلين في ذلك فلا ينعقد الإجماع إلا بهم، وهذا هو معنى الاعتداد بأقوالهم.

---

(١) انظر: الإحكام ١/٢٢٦.

(٢) انظر المرجع السابق.

وَهَذَا الْقَوْلُ يَرْجِعُ إِلَى إِبْطَالِ الْإِجْمَاعِ، إِذْ لَا يُتَصَوَّرُ قَوْلُ الْأُمَّةِ كُلِّهِمْ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ، وَإِنْ تُصُوِّرَ فَمَنِ الَّذِي يَنْقُلُ قَوْلَ جَمِيعِهِمْ مَعَ كَثْرَتِهِمْ وَتَفَرُّقِهِمْ فِي الْبَوَادِي وَالْقُرَى وَالْأَمْصَارِ؟.

قوله: (وهذا القول): القول المشار إليه هنا هو قول القائلين بأن العوام يعتد بأقوالهم في الإجماع.

قوله: (يرجع إلى إبطال الإجماع): أي أنه قول يعود على الإجماع بالإبطال، بحيث لا يستقيم له وجود ولا يستقر له حال، فيفضي إلى إلغائه من قائمة أدلة الشريعة.

قوله: (إذ لا يتصور قول الأمة كلهم في حادثة واحدة): هذه الجملة تعليل لإفضاء ذلك القول إلى إبطال الإجماع.

والمراد بالتصور هنا هو التصور العقلي، ونَفْيُ التصور هنا دليل على التعذر، والمقصود من هذا التعذر تعذر اتفاق الأمة كلها بمجتهديها وعلمائها وعوامها على رأي واحد في مسألة واحدة، بحيث يصرح كل فرد منهم بعينه برأيه مستقلاً عن الآخر، ثم تأتي تلك الآراء جميعها منسجمةً متسقةً من غير تباين واختلاف.

قوله: (وإن تُصور فمن الذي ينقل قول جميعهم مع كثرتهم وتفرقهم في البوادي والقرى والأمصار؟): الفعل الماضي «تُصُوِّرَ» مبني للمجهول، والْمُتَصَوَّرُ هو «قول الأمة كلها في حادثة واحدة».

والضمير في «جميعهم» يعود إلى «الأمة»، وكذلك إليها عود الضميرين في «كثرتهم»، وفي «تفرقهم».

والجملة هنا جملة استفهامية، والاستفهام فيها دال على التعجب، وهو مثار استنكار للقول بدخول العوام في مسائل الإجماع.

والمعنى المراد هنا: أن إدخال العوام في مسائل الإجماع، بحيث لا يُحْكَمُ بانعقاده إلا بهم يفضي إلى أن يجعل الأمة بالكثرة الكاثرة التي يتعذر معها معرفة قول كل فرد منها بعينه، فذلك من الصعوبة بمكان في حق

وَلِأَنَّ الْعَامِّيَّ لَيْسَ لَهُ آلَةُ هَذَا الشَّأْنِ، فَهُوَ كَالصَّبِيِّ فِي نُقْصَانِ الْآلَةِ.

العلماء أنفسهم مع قلَّتهم بالنسبة للعوام، فكيف هي الحال مع العوام الذين هم السواد الكثير في الأمة، ولا سيما أنهم غير محصورين في مكان واحد، بل هم متفرقون في شتى أنحاء الأرض؟.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن القول باعتبار العوام في الإجماع قول لا يصح.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الجواب عما استدل به** أصحاب المذهب الثاني القائلون بأن العوام داخلون في اسم المؤمنين ولفظ الأمة، فيكون قولهم معتداً به في الإجماع موافقةً أو مخالفة.

ومفاد هذا الجواب: عدم التسليم بشمول اسم المؤمنين ولفظ الأمة للمسلمين عموماً، بل هو خاص بأهل الإجماع فقط، وهم العلماء المجتهدون.

ومن هذا الجواب الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى يُسْتَنْبَطُ الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول القائلين بأن العوام لا يعتبر قولهم في الإجماع.

وتقرير هذا الدليل: أن اسم المؤمنين الوارد في الآية الكريمة، ولفظ الأمة الوارد في السنة المطهرة يختصان بالعلماء المجتهدين فقط، فلا يشاركهم في هذه الخصوصية غيرهم من عوام المسلمين.

قوله: (ولأن العامي ليس له آلة هذا الشأن): الضمير في «له» يعود إلى «العامي». والمشار إليه في قوله: «هذا الشأن» هو «الإجماع».

و«آلة الإجماع» هي الاجتهاد، ومعلوم أن العامي فاقد لهذه الآلة.

قوله: (فهو كالصبي في نقصان الآلة): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «العامي».

و«الكاف» في قوله: «كالصبي» حرف تشبيه، أي: فالعامي يشبه

وَلَا يُفْهَمُ مِنْ عِصْمَةِ الْأُمَّةِ عَنِ الْخَطَأِ إِلَّا عِصْمَةُ مَنْ تُتَصَوَّرُ مِنْهُ الْإِصَابَةُ لِأَهْلِيَّتِهِ. ....

الصبي، بجامع عدم أهلية كلٍّ منهما للإجماع، لكونهما فاقدين لآلة الاجتهاد.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** للقائلين بأن العوام لا يعتد بأقوالهم في الإجماع.

ومفاد هذا الدليل: أن الإجماع لا ينعقد إلا بالعلماء المجتهدين، والعامي فاقد لآلة الاجتهاد، فلا يكون من أهل الإجماع.

قوله: (ولا يفهم): بالبناء للمجهول، أي أنه فعل مضارع لم يُسَمَّ فاعله، ونائب الفاعل هنا هو لفظ «عصمة» في قوله: «إلا عصمة...».

وعليه فالفاعل يحتاج إلى تقدير، وتقديره: «العلماء»، أو «العقلاء»، أي: «ولا يَفْهَمُ العلماء، أو العقلاء من عصمة الأمة عن الخطأ إلا عصمة من تتصور منه الإصابة لأهليته».

قوله: (من عصمة الأمة عن الخطأ): إشارة إلى قول النبي ﷺ: **(لا تجتمع أمتي على خطأ)**.

قوله: (إلا عصمة من تتصور منه الإصابة لأهليته): الضمير في «منه» يعود إلى الاسم الموصول «مَنْ».

والضمير في «لأهليته» يعود إلى «الإجماع».

والمعنى المراد هنا: أن الخطأ والصواب لا يجتمعان، بل لا بد من وجود أحدهما وانتفاء الآخر، فإذا انتفى الخطأ بقي الصواب، والصواب لا يتصور أن يهتدي إليه إلا من تأهل له بالاجتهاد، وإذا كانت الإصابة فرع أهلية الاجتهاد، فإن العامي فاقد لتلك الأهلية، فلا يدخل في باب الإجماع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثالث** للقائلين بعدم اعتبار قول العوام.

ومفاد هذا الدليل: أن النبي ﷺ بَيَّنَ عصمة الأمة عن الخطأ،

وَلِأَنَّ الْعَامِّيَّ إِذَا قَالَ قَوْلاً عُلِمَ أَنَّهُ يَقُولُهُ عَنْ جَهْلٍ، وَلَيْسَ يَدْرِي عَمَّا يَقُولُ.

وَلِهَذَا انْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّهُ يَعْصِي بِمُخَالَفَةِ الْعُلَمَاءِ، ....

والعصمة لا تُتَصَوَّرُ إلا ممن تأهل لإصابة الحق، وهو المجتهد لا العامي.

قوله: (**ولأن العامي إذا قال قولاً عُلم أنه يقوله عن جهل**): الفعل الماضي «عُلِمَ» مبني للمجهول، والفاعل يمكن أن يُقَدَّرَ بالعلماء، أو بالعقلاء.

والضمير في «أنه» يعود إلى «العامي».

والضمير في «يقوله» يعود إلى «القول».

والمعنى المراد هنا: أن العلماء والعقلاء يدركون أن قول العامي ليس ناشئاً عن علم، بل عن محض جهل، ولا تثبت الحجة بقول جاهل.

قوله: (**وليس يدري عما يقول**): أي أن العامي لا يعقل مستند قوله، وحينئذ يكون ما صدر عنه من قول دعوى بلا دليل، والدعوى بلا دليل باطلة، ولا يُعْتَدُّ بباطل.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الرابع** للقائلين بأن العوام لا يعتبر قولهم في الإجماع.

ومفاد هذا الدليل: أن العامي ينطلق في قوله من جهل، ومن غير معرفة بمستند ذلك القول، ومن كان كذلك فلا يصح أن يكون مشاركاً للعلماء في الاعتداد برأيه.

قوله: (**ولهذا**): اللام هنا هي «لام الأجل»، أي: «ولأجل هذا».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى كون العامي لا يقول قولاً إلا عن جهل وبعدم دراية ببرهان ذلك القول.

قوله: (**انعقد الإجماع**): معنى انعقاد الإجماع هو ثبوته وحصوله.

قوله: (**على أنه يعصي بمخالفة العلماء**): الضمير في «أنه» يعود إلى «العامي».

وَيَحْرُمُ عَلَيْهِ ذَلِكَ.

وَلِذَلِكَ ذَمَّ النَّبِيُّ ﷺ الرُّؤَسَاءَ الْجُهَّالَ الَّذِينَ أَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا، ....

والمراد بمخالفة العلماء هنا: العمل بما يخالف فتواهم له، فإن الله تعالى قد أمر العامي بسؤال أهل العلم بقوله سبحانه: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧].

والأمر بسؤالهم يقتضي الأمر بالعمل بمقتضى جوابهم، فمن خالف ذلك عصى مدلول الأمر الإلهي.

قوله: (ويحرم عليه ذلك): الضمير في «عليه» يعود إلى «العامي».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «مخالفة العلماء».

والمعنى: أن مخالفة العامي للعلماء محرمة، بدليل تحقق المعصية بها.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الخامس** للقائلين بأن العوام لا يعتد بقولهم في الإجماع.

ومفاد هذا الدليل: أن الإجماع منعقد على أنه يجب على العامي العمل بمقتضى قول العلماء، وتحرم عليه مخالفتهم في ذلك، وهذا يدل على أن العامي تبع للعلماء بتقليده إياهم، فكيف يُجْعَلُ نداً لهم بحيث لا ينعقد إجماعهم إلا به؟!.

قوله: (ولذلك): اللام هنا لام الأجل، أي: ولأجل ذلك.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «القول بالجهل».

قوله: (ذم النبي ﷺ الرؤساء الجهال الذين أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا): «الرؤساء الجهال» هم الذين سادوا الناس بزعامتهم عليهم، ودَفَعَهُمْ غرور ذلك المنصب إلى الإفتاء بطريق الجهل، حتى ضلوا عن

وَقَدْ وَرَدَتْ أَخْبَارٌ كَثِيرَةٌ بِإِيجَابِ الْمُرَاجَعَةِ لِلْعُلَمَاءِ، وَتَحْرِيمِ الْفَتْوَى بِالْجَهْلِ وَالْهَوَى.

المنهج الحق الذي يحتم عليهم الحذر من القول على الله تعالى بلا علم، وأضلوا غيرهم حين أفتوهم بما ليس في شرع الله تعالى، وليس من دينه في شيء، ولذلك استحقوا الذم الشرعي على هذا الصنيع الباطل، وسيأتي دليل هذا الذم فيما بعد.

قوله: (وقد وردت أخبار كثيرة بإيجاب المراجعة للعلماء وتحريم الفتوى بالجهل والهوى): لو قال المؤلف رحمه الله تعالى: «وقد وردت نصوص كثيرة» بدل قوله: «أخبار كثيرة» لكان ذلك أدق، ليشمل نصوص الكتاب الكريم وأخبار السنة المطهرة، فإن إيجاب المراجعة للعلماء وتحريم الفتوى بالجهل ثبت بالكتاب كما ثبت بالسنة.

ومما يدل على ذلك من كتاب الله تعالى قوله سبحانه: **﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾** [النساء: ٨٣].

وقوله سبحانه: **﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾** [النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧].

وقوله سبحانه: **﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾** [الأعراف: ٣٣].

وقوله سبحانه: **﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾** [الإسراء: ٣٦].

ومما يدل على ذلك من السنة ما أخرجه الشيخان رحمهما الله تعالى في صحيحيهما من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال: **(إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يُبْقِ عالماً**

....

اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فَسُئِلُوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا)[١].

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل السادس** للقائلين بأن العوام لا يعتد بقولهم في الإجماع.

ومفاد هذا الدليل: أن النبي ﷺ ذم من يفتي بغير علم، والعامي حين يقول قولاً في مسائل الإجماع هو بمنزلة من يفتي بغير علم، لكونه ليس من العلماء فضلاً عن أن يكون من أهل الاجتهاد، فيكون الذم الشرعي متوجهاً إليه، ومن ذُمَّ شرعاً للقول في الدين بغير علم كيف يكون قوله حجة في الإجماع؟.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «العلم»، باب: «كيف يقبض العلم»، رقم الحديث (١٠٠).

وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «العلم»، باب: «رفع العلم وقبضه»، رقم الحديث (٢٦٧٣).

(فصل)

وَمَنْ يَعْرِفُ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَا أَثَرَ لَهُ فِي مَعْرِفَةِ الْحُكْمِ، كَأَهْلِ الْكَلَامِ وَاللُّغَةِ وَالنَّحْوِ وَدَقَائِقِ الْحِسَابِ، فَهُوَ كَالْعَامِّيِّ لَا يُعْتَدُّ بِخِلَافِهِ،

قوله: (ومن يعرف من العلم ما لا أثر له في معرفة الحكم): المراد بالعلم هنا هو كل ما سوى علم الشريعة.

و«ما» في قوله: «ما لا» موصولية بمعنى «الذي».

و«لا» في قوله: «ما لا أثر له» نافية للجنس، و«أثر» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور «له»، تقديره: «حاصل»، أي: «ما لا أثر حاصل له في معرفة الحكم».

والضمير في «له» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمقصود بالحكم هنا: هو الحكم الشرعي المراد حصول الإجماع عليه.

قوله: (كأهل الكلام واللغة والنحو ودقائق الحساب): هذا تمثيل توضيحي للعلم الذي لا أثر له في معرفة الحكم الشرعي.

قوله: (فهو كالعامي لا يعتد بخلافه): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «مَنْ» الموصولية المذكورة في قوله: «ومن يعرف من العلم...»، وكذلك إليها عود الضمير في «بخلافه».

والمعنى: كل واحد من أهل هذه العلوم فهو كالعامي في عدم الاعتداد بخلافه في مسائل الإجماع.

والمراد هنا: إذا كانت هذه العلوم، وهي: علم الكلام، وعلم اللغة والنحو، وعلم دقائق الحساب لا أثر لها في معرفة الحكم الشرعي، فإنه حينئذ لا أثر لمن أحاط بمعرفتها في مسائل الإجماع، فلا يُعْتَدُّ بقوله موافقةً أو مخالفة.

فَإِنَّ كُلَّ أَحَدٍ عَامِّيٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا لَمْ يُحَصِّلْ عِلْمَهُ وَإِنْ حَصَّلَ عِلْماً سِوَاهُ.

فَأَمَّا الْأُصُولِيُّ الَّذِي لَا يَعْرِفُ تَفَاصِيلَ الْفُرُوعِ، وَالْفَقِيهُ الْحَافِظُ لِأَحْكَامِ الْفُرُوعِ مِنْ غَيْرِ مَعْرِفَةٍ لَهُ بِالْأُصُولِ، ....

قوله: (فإن كل أحد عامي بالنسبة إلى ما لم يحصّل علمه وإن حصّل علماً سواه): هذه الجملة تعليل للقول بعدم الاعتداد بخلاف أصحاب تلك العلوم المذكورة.

و«ما» في قوله: «ما لم» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «علمه» يعود إلى «ما» الموصولية، وكذلك إليها عود الضمير في «سواه».

والمعنى الذي سيق له هذا التعليل: أن العلم الذي لمعرفته تأثير في مسائل الإجماع هو العلم الشرعي، فمن حصَّل هذا العلم وبلغ درجة الاجتهاد فيه كان قوله معتداً به في الإجماع، ومن لم يحصله فإنه عامي بالنسبة إلى مجتهدي علماء الشريعة وإنْ بلغ في غير العلوم الشرعية مبلغ الكمال فيها.

وإذا كان غير العالم الشرعي عامياً فيما يختص بالشرع، فإن العامي لا يعتد بقوله في الإجماع على حكم من أحكام الشريعة.

قوله: (فأما الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع): الأصولي هو المختص بعلم أصول الفقه والمشتغل به.

والمراد بمعرفة تفاصيل الفروع: الإحاطة بجزئيات المسائل الفقهية، مع معرفة أحكامها الشرعية.

قوله: (والفقيه الحافظ لأحكام الفروع من غير معرفة له بالأصول): الفقيه هو المختص بعلم الفقه والمشتغل به.

والمراد بحفظ أحكام الفروع: الإحاطة بمعرفة أحكام الشرع فيها من وجوب، وحرمة، وندب، وإباحة، وكراهة.

أَوِ النَّحْوِيُّ إِذَا كَانَ الْكَلَامُ فِي مَسْأَلَةٍ تَنْبَنِي عَلَى النَّحْوِ فَلَا يُعْتَدُّ بِقَوْلِهِمْ أَيْضاً.

والضمير في «له» يعود إلى «الفقيه».

و«الأصول» هو العلم الذي تُعْرَفُ به أدلة أحكام الفروع الفقهية.

قوله: (أو النحوي إذا كان الكلام في مسألة تنبني على النحو): النحوي هو المختص بعلم النحو والمشتغل به.

والمراد بالنحوي هنا هو الذي لا دراية له بأحكام الشريعة.

والمراد من قوله: «إذا كان الكلام في مسألة تنبني على النحو» أي: إذا كانت المسألة التي يراد حصول الإجماع فيها لها علاقة بعلم النحو.

قوله: (فلا يعتد بقولهم): الضمير في «بقولهم» يعود إلى «المذكورين»، وهم الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع، والفقيه الذي لا معرفة له بالأصول، والنحوي الذي لا دراية له بعلم الشرع، فهؤلاء جميعاً لا يعتد بأقوالهم في مسائل الإجماع، وذلك لأن الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع لا علم له بأحكامها، إذ العلم بأحكام الفروع فرع معرفة تفاصيلها، ومن لم يكن عالماً بذلك فلا يعتد بقوله في الإجماع.

ولأن الفقيه الذي لا معرفة له بالأصول لا يعرف مستند ما لديه من فروع، وحينئذ لا يعرف مستند مسألة الإجماع، فلا يعتد بقوله فيه، لأن الإجماع لا ينعقد إلا على مستند شرعي.

وأما النحوي الذي اسْتُعِينَ به على مسألة شرعية لها علاقة بعلم النحو، وهو لا دراية له بأحكام الشرع فإن كلامه في تلك المسألة لا يعدو كلام النحاة فيها، ومن ثَمَّ فلا يعتد بقوله لأنه ليس من علماء الشريعة.

قوله: (أيضاً): أي لا يعتد بقول هؤلاء، وهم الأصولي الذي لا علم له بتفاصيل الفروع، والفقيه الذي لا علم له بالأصول، والنحوي الذي لا علم له بالشريعة، كما لا يعتد بقول مَنْ سبقهم وهم علماء الكلام، وعلماء اللغة، وعلماء دقائق الحساب.

وَقَالَ قَوْمٌ: لَا يَنْعَقِدُ الْإِجْمَاعُ بِدُونِهِمْ، لِأَنَّ الْأُصُولِيَّ مَثَلاً الْعَارِفَ بِمَدَارِكِ الْأَحْكَامِ وَكَيْفِيَّةِ تَلَقِّيهَا مِنَ الْمَفْهُومِ وَالْمَنْطُوقِ، وَصِيغَةِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْعُمُومِ ....

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من القول بعدم الاعتداد بقول المذكورين هو مذهب الجمهور[1].

قوله: (وقال قوم): المراد بالقوم هنا بعض المتكلمين، كما صرح بذلك القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى، حيث قال: «وذهب قوم من المتكلمين إلى أنه لا يصح الإجماع إلا بأن يجتمع عليه جميع أهل العلم والمنتسبين إلى العلم»[2].

قوله: (لا ينعقد الإجماع بدونهم): هذا هو مقول القول لأولئك القوم، وهو المذهب الثاني في هذه المسألة.

والضمير في «بدونهم» يعود إلى «مَنْ سبق ذكرهم»، وهم: الأصولي، والفقيه، والنحوي.

والمراد بعدم الانعقاد هنا: عدم تحقق صحة الإجماع مع مخالفة هؤلاء.

قوله: (لأن الأصولي مثلاً العارف بمدارك الأحكام): «المدارك» جمع «مَدْرَك»، والمراد به هنا الدليل الذي يُبْنَى عليه الحكم الشرعي في علم الفروع.

قوله: (وكيفية تلقيها من المفهوم والمنطوق، وصيغة الأمر والنهي والعموم): معطوف بالواو على كلمة «العارف»، أي: والعارف بكيفية تلقيها.

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/ ٢٢٤، شرح تنقيح الفصول ص٣٤١، البرهان ١/ ٦٨٥، العدة ٤/ ١١٣٦.

(٢) العدة ٤/ ١١٣٦.

مُتَمَكِّنٌ مِنْ دَرَكِ الْأَحْكَامِ إِذَا أَرَادَ وَإِنْ لَمْ يَحْفَظِ الْفُرُوعَ.

والضمير في «تلقيها» يعود إلى «الأحكام».

والمصطلحات الأصولية التي ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى هنا، وهي: المفهوم، والمنطوق، والأمر، والنهي، والعموم، سيأتي تعريفه لها في المباحث الخاصة بها بمشيئة الله تعالى.

والمراد بمعرفة كيفية تلقي الأصولي لتلك الأحكام من المفهوم والمنطوق: هو أن يستدل بالمنطوق على معرفة المفهوم، كما في قول الحق تبارك وتعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣].

فمنطوق هذه الآية الكريمة دلَّ على تحريم التأفيف والانتهار للوالدين، وهذا المنطوق دلَّ بالمفهوم الموافق على تحريم الضرب والقتل لهما من باب أولى، إذ ذِكْرُ الأدنى تنبيه على ذكر الأعلى.

والمراد بمعرفة كيفية تلقي الأصولي لتلك الأحكام من صيغتي الأمر والنهي هو استدلاله على أن الأمر المطلق للإيجاب، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

وأن النهي المطلق للتحريم، كما في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢].

والمراد بمعرفة كيفية تلقي الأصولي لتلك الأحكام من صيغة العموم هو استدلاله بأن اللفظ العام يقتضي الشمول والاستغراق لجميع المكلفين، كما في قوله جل شأنه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة: ٢١].

قوله: (متمكن من درك الأحكام إذا أراد وإن لم يحفظ الفروع): المراد بالتمكن هنا: القدرة والاستطاعة.

والمراد بالدرك هنا: الإحاطة والمعرفة.

والمتمكن من ذلك هو الأصولي الذي لديه آلة النظر في الأدلة.

ومعنى قوله: «إذا أراد»: أي إذا أراد معرفة الحكم الفرعي من الدليل

وَآيَةُ ذَلِكَ: أَنَّ الْعَبَّاسَ، ....

التأصيلي فإنه قادر على ذلك بالقوة القريبة التي يملكها، وهي معرفة كيفية استنباط الأحكام من واقع الأدلة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «لأن الأصولي مثلاً العارف بمدارك الأحكام وكيفية تلقيها من المفهوم والمنطوق، وصيغة الأمر والنهي والعموم متمكن من درك الأحكام إذا أراد وإن لم يحفظ الفروع»، هو دليل أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الإجماع لا ينعقد بدون الأصولي غير الفقيه، والفقيه غير الأصولي، والنحوي غير الشرعي.

ومفاد هذا الدليل: أن حفظ الفروع الفقهية ليس شرطاً في أهلية الأصولي للإجماع، بل الشرط هو تمكنه من درك الأحكام بمقتضى معرفته بكيفية تلقيها من واقع أدلتها، وهذا الشرط متوافر فيه، فلا يجوز إخراجه عن تلك الأهلية.

وكذلك هو الشأن في الفقيه إذا كان عالماً بالأدلة التأصيلية التي تُبْنَى عليها الفروع الفقهية.

وكذلك لا يجوز إغفال النحوي، ولا سيما في مسائل الإجماع التي لها صلة وثيقة بعلم النحو.

قوله: (وآية ذلك): «الآية» بمعنى «العلامة»، أي: وعلامة ذلك، والمراد من سَوْق هذه الآية تأكيد الدليل السابق الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى أن حِفْظَ الفروع ليس هو الشرط لأهلية الإجماع.

قوله: (أن العباس): هو عمُّ النبي ﷺ العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، ولد قبل الفيل بثلاث سنين، وتوفي رضي الله تعالى عنه بالمدينة في خلافة عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه سنة

وَطَلْحَةَ، وَالزُّبَيْرَ، وَنُظَرَاءَهُمْ مِمَّنْ لَمْ يَنْصِبْ نَفْسَهُ لِلْفُتْيَا نَصْبَ الْعَبَادِلَةِ

اثنتين وثلاثين(١).

قوله: (وطلحة): هو الصحابي الجليل طلحة بن عبيد الله بن عثمان القرشي، أحد العشرة المبشرين بالجنة، وهو أحد السابقين إلى الإسلام. توفي رضي الله تعالى عنه سنة ست وثلاثين(٢).

قوله: (والزبير): هو الصحابي الجليل الزبير بن العوام بن خويلد القرشي الأسدي، حواري رسول الله ﷺ وابن عمته، وأحد العشرة المبشرين بالجنة. قتله ابن جرموز سنة ست وثلاثين(٣).

قوله: (ونظراءهم): «النظراء» جمع «نظير» وهو «المثيل».

والضمير في قوله: «ونظراءهم» يعود إلى «الصحابة الكرام المذكورين»، وهم: العباس، وطلحة، والزبير رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

والمراد بهؤلاء النظراء أمثال: سعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمٰن بن عوف، وغيرهما من أصحاب النبي ﷺ ممن لم ينصبوا أنفسهم للفتيا.

قوله: (ممن لم ينصب نفسه للفتيا): الفعل المضارع «ينصب» مشتق من «النَّصْب»، وهو في اللغة «الْإِقَامَةُ»(٤).

والمعنى: لم يقيموا أنفسهم للفتيا، ولم يتصدَّروا لها.

والضمير في «نفسه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية المذكورة في قوله: «ممن».

و«الفتيا» هي إجابة الناس عن استفساراتهم الشرعية.

قوله: (نصب العبادلة): المصدر «نَصْبَ» منصوب على نزع الخافض، وهو «كاف التشبيه الجارة»، إذ التقدير: «كَنَصْبِ».

---

(١) انظر: الجرح والتعديل ٦/ ٢١٠، مشاهير علماء الأمصار ص٩.
(٢) انظر: الإصابة ٢/ ٢٩٠. (٣) انظر: الإصابة ٣/ ٥ ـ ٧.
(٤) انظر: لسان العرب ١/ ٧٦٠.

وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَمُعَاذٍ يُعْتَدُّ بِخِلَافِهِمْ، وَكَيْفَ لَا؟ ....

والمراد بالعبادلة هنا: هم الصحابة الكرام الذين اشتهروا بالفقه والفتوى ممن تَسَمَّوْا باسم «عبد الله»، كعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وغيرهم رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (وزيد بن ثابت): معطوف بالواو على «نصب العبادلة»، أي: «ونصب زيد بن ثابت»، وهو الصحابي الجليل زيد بن ثابت بن الضحاك السلمي الخزرجي، كتب الوحي، وحفظ القرآن، وأحكم الفرائض، وشهد الخندق وما بعدها. توفي رضي الله تعالى عنه سنة خمس وأربعين(١).

قوله: (ومعاذ): معطوف بالواو على العبادلة وزيد بن ثابت.

و«معاذ» هو الصحابي الجليل معاذ بن جبل بن عمرو الأنصاري الخزرجي، الإمام المقدم في الحلال والحرام، شهد المشاهد كلها، وكانت وفاته بالطاعون في الشام سنة سبع عشرة(٢).

قوله: (يعتد بخلافهم): الضمير في «بخلافهم» يعود إلى «الصحابة الكرام المذكورين» وهم: العباس، وطلحة، والزبير رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

والمعنى: أن عدم اشتهار العباس، وطلحة، والزبير بالفتيا كاشتهار العبادلة، وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل رضي الله تعالى عنهم لا يمنع من الاعتداد بأقوالهم في الإجماع موافقةً أو مخالفة.

قوله: (وكيف لا؟): «كيف» أداة استفهام، والمراد بهذا الاستفهام التقرير، أي: تقرير كونهم أهلاً للاعتداد بأقوالهم في مسائل الإجماع.

وأداة النفي «لا» حُذِفَ ما دخلت عليه لدلالة السياق على معرفته،

---

(١) انظر: مشاهير علماء الأمصار ص١٠، تذكرة الحفاظ ١/ ٣٠، طبقات الفقهاء ص٤٦.

(٢) انظر: الإصابة ٦/ ١٠٦ ـ ١٠٧.

وَهُمْ يَصْلُحُونَ لِلْإِمَامَةِ الْعُظْمَى، وَقَدْ سُمِّيَ بَعْضُهُمْ فِي الشُّورَى، وَلَمْ يَكُونُوا يَحْفَظُونَ الْفُرُوعَ، ....

والتقدير: «لا يعتد بخلافهم»، أي: «وكيف لا يعتد بخلافهم؟».

قوله: (وهم يصلحون للإمامة العظمى): الواو في قوله: «وهم» حالية.

والضمير المنفصل «هم» يعود إلى «الصحابة الكرام المذكورين»، وهم: العباس، وطلحة، والزبير رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

والمراد بالصلاح في قوله: «يصلحون»: الأهلية، أي: وهم أهل للإمامة العظمى.

والمراد بالإمامة العظمى: خلافة المسلمين.

قوله: (وقد سُمي بعضهم في الشورى): الفعل الماضي «سُمِّيَ» مبني للمجهول بحذف فاعله، والفاعل المسمِّي هنا هو: الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه.

والضمير في «بعضهم» يعود إلى «الصحابة الكرام المذكورين»، وهم: العباس، وطلحة، والزبير رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

والمراد بالبعض المسمَّى في الشورى هنا هو: طلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام رضي الله تعالى عنهما.

وقوله: «في الشورى» أي: في أهل الشورى.

والمراد بذلك: أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لم يجعل الخلافة من بعده لشخص معين بذاته، بل جعلها في أهل الشورى الستة، ليختار المسلمون من شاؤوا منهم.

قوله: (ولم يكونوا يحفظون الفروع): أي لم يكن أولئك الصحب الكرام المذكورون وهم: العباس، وطلحة، والزبير رضي الله تعالى عنهم أجمعين يحفظون الفروع.

والمراد بالفروع هنا: الفروع الفقهية، وهي جزئيات المسائل.

بَلْ لَمْ تَكُنِ الْفُرُوعُ مَوْضُوعَةً بَعْدُ، لَكِنْ عَرَفُوا الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ، وَكَانُوا أَهْلاً لِفَهْمِهِمَا.

والمراد بحفظ تلك الفروع: استحضارها في أذهانهم، مع الإحاطة بأحكامها وأدلتها.

قوله: (بل لم تكن الفروع موضوعة بعد): «بل» حرف إضراب، والمُضْرَبُ عنه هو جملة: «ولم يكونوا يحفظون الفروع».

و«بَعْدُ» ظرف مبني على الضم لقطعه عن الإضافة.

ومعنى قوله: «لم تكن الفروع موضوعة بعد»: أي أن أولئك الصحب الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا قبل عصر تدوين الفقه.

قوله: (لكن عرفوا الكتاب والسنة وكانوا أهلاً لفهمهما): «لكن» حرف استدراك، والْمُسْتَدْرَكُ هنا: دَفْعُ توهم أن يراد من عدم حفظهم للفروع عدم فهمهم للكتاب والسنة، فلا يعني عدم الحفظ عدم الفهم، بل هم عارفون فاهمون للكتاب الكريم والسنة المطهرة وإن لم يحفظوا تلك الفروع بأعيانها.

وضمير التثنية في «لفهمهما» يعود إلى «الكتاب والسنة».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو **العلامة الأولى** المؤكدة لدليل القائلين بأن الإجماع لا ينعقد بدون الأصولي والفقيه والنحوي.

ومفاد هذه العلامة: أن الصحابة الكرام الذين لم ينتصبوا للإفتاء كالعباس، وطلحة، والزبير رضي الله تعالى عنهم أجمعين لم يكونوا حافظين للفروع، ومع ذلك فهم صالحون للإمامة العظمى، وكان بعضهم من أهل الشورى، ولو كان حفظ الفروع شرطاً لما صلحوا لشيء من ذلك، ومن كان صالحاً للإمامة العظمى، وصالحاً للشورى مع عدم حفظه للفروع فإنه يكون صالحاً للإجماع، وكذلك هو الشأن في الصالح لفهم الكتاب والسنة والقادر على معرفة الأحكام الشرعية منهما من الفقهاء والأصوليين والنحويين، فلا ينعقد الإجماع بدونهم.

وَالْحَافِظُ لِلْفُرُوعِ قَدْ لَا يَحْفَظُ دَقَائِقَ مَسَائِلِ الْحَيْضِ وَالْوَصَايَا، فَأَصْلُ هَذِهِ الْفُرُوعِ لِهَذِهِ الدَّقَائِقِ.

وَلَنَا: ....

قوله: (والحافظ للفروع): أي للفروع الفقهية بتفاصيل جزئياتها ومعرفة أحكامها.

قوله: (قد لا يحفظ دقائق مسائل الحيض والوصايا): «الدقائق» جمع «دقيق»، و«دقيق المسائل» هو ما خفي وغمض منها.

والمعنى: أن الحافظ للفروع الفقهية قد يخفى عليه بعض دقائق تلك الفروع والتي لا يتنبه لها إلا الفقيه الحاذق الماهر المتمرِّس، كما هو الحال في دقائق مسائل الحيض والوصايا وغيرها.

قوله: (فأصل هذه الفروع لهذه الدقائق): أي أن الأصل في علم الفروع هو العلم بدقائق جزئيات المسائل.

والمعنى المراد هنا: أن الدقائق الفقهية قد تخفى على الفقيه الحافظ للفروع، وخفاؤها عليه لا يخرجه عن كونه فقيهاً، وإذا كان خفاء الدقائق ـ مع أن الأصل في الفروع الإحاطة بها ـ لا يخرج الفقيه عن كونه فقيهاً، فكذلك عدم حفظ الأصولي والنحوي للفروع لا يخرجهما عن كونهما أهلَين لانعقاد الإجماع بهما، لعدم اشتراط حفظها في حقهما.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو **العلامة الثانية** المؤكدة لدليل القائلين بأن الإجماع لا ينعقد بدون الأصولي والفقيه والنحوي.

ومفاد هذه العلامة: أن عدم حفظ الأصولي والنحوي للفروع لا يخرجهما عن أهلية الإجماع، كما أن خفاء بعض دقائق مسائل الفقه لا يخرج الفقيه عن تلك الأهلية.

وإذا كان الأمر كذلك فلا يصح الإجماع بدون الأصولي غير الفقيه، وبدون الفقيه غير الأصولي، وبدون النحوي غير الشرعي.

قوله: (ولنا): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان دليل

أَنَّ مَنْ لَا يَعْرِفُ الْأَحْكَامَ لَا يَعْرِفُ النَّظِيرَ فَيَقِيسُ عَلَيْهِ، وَمَنْ يَعْرِفُ كَيْفِيَّةَ الْاسْتِنْبَاطِ مَعَ عَدمِ مَعْرِفَتِهِ مَا يَسْتَنْبِطُ مِنْهُ لَا يُمْكِنُهُ الْاسْتِنْبَاطُ،

أصحاب المذهب الأول القائلين بأن الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع، والفقيه الذي لا يعرف الأصول، والنحوي الذي لا دراية له بأحكام الشرع لا يعتد بأقوالهم في الإجماع.

وإنما عبر المؤلف رحمه الله تعالى هنا بضمير الجمع في قوله: «ولنا» ليشمله ويشمل مَنْ وافقه على هذا الرأي من الأصوليين.

قوله: (أن من لا يعرف الأحكام لا يعرف النظير فيقيس عليه): الضمير في «عليه» يعود إلى «النظير».

والمراد بالنظير هنا هو «الشبيه»، وهو المقيس عليه في باب القياس، أو الأصل الذي يُبْنَى عليه الفرع.

والمعنى المقصود هنا: أن الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع لا يمكنه معرفة المقيس والمقيس عليه، وإذا انعدمت تلك المعرفة في حقه كان جاهلاً بالأحكام، والجاهل بالأحكام لا يعتد بقوله في مسائل الإجماع.

قوله: (ومن يعرف كيفية الاستنباط مع عدم معرفته ما يستنبط منه لا يمكنه الاستنباط): معطوف بالواو على قوله: «من لا يعرف الأحكام لا يعرف النظير فيقيس عليه».

والضمير في «معرفته» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

و«ما» في قوله: «ما يستنبط» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «منه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «لا يمكنه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

و«الاستنباط» هو «الاستخراج»، أي: استخراج أحكام الفروع من أدلة الأصول.

والمعنى المراد هنا: أن الفقيه الذي لا يعرف الأصول لا يمكنه

وَكَذَلِكَ مَنْ يَعْرِفُ النُّصُوصَ وَلَا يَدْرِي كَيْفَ يَتَلَقَّى الْأَحْكَامَ مِنْهَا كَيْفَ يُمْكِنُهُ تَعَرُّفُ الْأَحْكَامِ؟.

وَأَمَّا الصَّحَابَةُ الَّذِينَ ذَكَرُوهُمْ ....

استنباط الفروع منها، ومن لا يمكنه الاستنباط فلا يكون قوله حجة في الإجماع.

قوله: (**وكذلك من يعرف النصوص ولا يدري كيف يتلقى الأحكام منها كيف يمكنه تعرُّف الأحكام؟**): «الكاف» في قوله: «وكذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «غير العارف بالأحكام الذي لا يمكنه معرفة النظير، وإلى غير العارف بالمستنبط منه الذي لا يمكنه الاستنباط».

والضمير في «منها» يعود إلى «النصوص».

والضمير في «يمكنه» يعود إلى «العارف بالنصوص مع عدم درايته بكيفية تلقي الأحكام منها».

والاستفهام بكيف في قوله: «كيف يمكنه تعرف الأحكام؟» استفهام تعجبي إنكاري.

والمعنى المراد هنا: أن مجرد معرفة النصوص دون معرفة كيفية تلقي الأحكام منها طريق إلى الجهل بتلك الأحكام، والجهل لا يؤهل صاحبه للتأثير في انعقاد الإجماع.

وخلاصة ما استدل به هؤلاء: أن كلّاً من الأصولي الذي لا دراية له بالفروع، والفقيه الذي لا علم له بالأصول جاهل بالعلم الذي خفي عليه، ومع تحقق الجهل لا يكون قولهما حجة، فينعقد الإجماع بدونهما.

قوله: (**وأما الصحابة الذين ذكروهم**): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بأن الإجماع لا ينعقد بدون الأصولي غير الفقيه، والفقيه غير الأصولي، والنحوي غير الشرعي.

فَقَدْ كَانُوا يَعْلَمُونَ أَدِلَّةَ الْأَحْكَامِ وَكَيْفِيَّةَ الاسْتِنْبَاطِ، وَإِنَّمَا اسْتَغْنَوْا بِغَيْرِهِمْ وَاكْتَفَوْا بِمَنْ سِوَاهُمْ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

والضمير في «ذكروهم» يعود إلى «الصحابة» رضي الله تعالى عنهم، والذاكر لهم هم «أصحاب المذهب الثاني».

والمراد بالمذكورين من الصحابة هنا هم: العباس بن عبد المطلب، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (فقد كانوا يعلمون أدلة الأحكام وكيفية الاستنباط): أي أن أولئك الصحابة الثلاثة الكرام المذكورين كانوا على علم بالأدلة التأصيلية وكيفية استنباط الأحكام الشرعية منها، فلا يصح قياس الأصولي غير الفقيه، والفقيه غير الأصولي، والنحوي غير الشرعي عليهم، لأنه قياس مع قيام الفارق.

قوله: (وإنما استغنوا بغيرهم واكتفوا بمن سواهم): الضمير في «بغيرهم» يعود إلى «الصحابة المذكورين» رضي الله تعالى عنهم، وكذلك إليهم عود الضمير في «سواهم». والمعنى: أن عدم انتصاب هؤلاء الصحابة المذكورين رضي الله تعالى عنهم للفتيا ليس لعدم علمهم بأدلة الأحكام وعدم معرفتهم بكيفية الاستنباط، وإنما تركوا تنصيب أنفسهم للفتيا استغناءً بغيرهم واكتفاءً به في أداء هذا الواجب الشرعي.

وخلاصة هذا الجواب الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى: لا نسلم بأن الصحابة الكرام المذكورين، وهم: العباس، وطلحة، والزبير، ومَنْ كان على شاكلتهم رضي الله تعالى عنهم لم يكونوا يحفظون الفروع، بل كانوا حافظين لها لعلمهم بمواقع الأدلة، ومعرفتهم بكيفية استنباط الأحكام منها، وتَرْكُهُمْ للفتيا لم يكن لعدم تأهلهم لها، بل لوجود من استغنوا به عن ممارستها، ومَنْ كان كذلك فلا ينعقد الإجماع إلا به، وهذا ليس الخلاف فيه، وإنما الخلاف فيمن لا علم له بأدلة الأحكام، ولا دراية له بكيفية الاستنباط.

فَإِنْ قِيلَ: فَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ اجْتِهَادِيَّةٌ، أَمْ قَطْعِيَّةٌ؟ قُلْنَا: اجْتِهَادِيَّةٌ، فَمَتَى جَوَّزْنَا أَنْ يَكُونَ قَوْلُ وَاحِدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ مُعْتَبَراً فَخَالَفَ لَمْ يَبْقَ الْإِجْمَاعُ حُجَّةً قَاطِعَةً.

قوله: (فإن قيل: فهذه المسألة اجتهادية أم قطعية؟): المسألة المشار إليها هنا هي مسألة: «الخلاف في الاعتداد بقول الأصولي الذي لا معرفة له بتفاصيل الفروع، وبقول الفقيه الذي لا معرفة له بالأصول، وبقول النحوي الذي لا علم له بالشرع» وذلك في مسائل الإجماع.

وجملة: «فهذه المسألة اجتهادية أم قطعية؟» جملة استفهامية، وأداة الاستفهام فيها محذوفة، والتقدير: «فإن قيل: فهذه المسألة هل هي اجتهادية أم قطعية؟».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا التساؤل.

قوله: (اجتهادية): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «هي مسألة اجتهادية».

والمراد بالاجتهاد هنا: هو الظن، أي أن هذه المسألة من المسائل الظنية، وليست من المسائل القطعية، ودليل الظن فيها عدم الاتفاق عليها، إذ لو كانت من القطعيات لما ساغ الخلاف فيها.

قوله: (فمتى جوزنا أن يكون قول واحد من هؤلاء معتبراً فخالف لم يبق الإجماع حجة قاطعة): هذه الجملة مشعرة بالتعليل لكون هذه المسألة من مسائل الاجتهاد لا من مسائل القطع.

والمشار إليه في قوله: «من هؤلاء» هو: الأصولي الذي لا علم له بالفروع، والفقيه الذي لا علم له بالأصول، والنحوي الذي لا علم له بالشرع.

والمعنى المراد هنا: أن الاحتمالية في الاعتداد بقول الأصولي الذي لا علم له بالفروع، والفقيه الذي لا علم له بالأصول، والنحوي الذي لا علم له بالشرع احتمالية قائمة، ومع قيام هذا الاحتمال فإن الإجماع لا يكون قطعياً إذا خالفوا في المسألة أو خالف واحد منهم، وهذا هو دليل ظنية هذه المسألة.

فهرس موضوعات الجزء الثاني

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة
مثال الزيادة على النص	٦٧
مراتب الزيادة على النص	٦٧
تعريف المرتبة في اللغة	٦٧
تعريف التبديل في اللغة	٦٨
المرتبة الأولى من مراتب الزيادة: ألا تتعلق الزيادة بالمزيد عليه	٦٨
المرتبة الثانية: أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه على وجه لا يكون شرطاً فيه	٦٩
مذهب الإمام أبي حنيفة في هذه الزيادة أنها نسخ	٧٠
أدلة الإمام أبي حنيفة على كون هذه الزيادة نسخاً	٧١
تعريف الاقتصار في اللغة	٧١
أدلة الجمهور على كون تلك الزيادة ليست نسخاً	٧٢
الجواب عما استدل به الإمام أبو حنيفة	٧٤
الرتبة الثالثة: أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط	٨٤
الخلاف في كون هذه الرتبة نسخاً	٨٦
مناقشة ابن قدامة للقائلين بأن الزيادة في هذه الرتبة نسخ	٨٨
نسخ جزء العبادة المتصل بها أو شرطها ليس بنسخ لجملتها عند الجمهور	٩٦
الخلاف في كون نسخ جزء العبادة نسخاً لجملتها	٩٧
مناقشة ابن قدامة للقائلين بأن نسخ جزء العبادة نسخ لجملتها	٩٩
يجوز النسخ إلى غير بدل عند الجمهور	١٠٣
لا يجوز النسخ إلى غير بدل عند المعتزلة وأهل الظاهر	١٠٣
أدلة المعتزلة وأهل الظاهر على اشتراط البدل	١٠٤
أدلة الجمهور على عدم اشتراط البدل	١٠٤
مناقشة ابن قدامة للقائلين باشتراط البدل	١٠٦، ١٠٧
يجوز النسخ بالأخف باتفاق الأصوليين	١١٠
يجوز النسخ بالمساوي باتفاق الأصوليين	١١٠
الخلاف في جواز النسخ إلى الأثقل	١١١
الجمهور أجازوا النسخ إلى الأثقل	١١١

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

فتح الولي الناصر

بشرح

روضة الناظر

تأليف

أ. د. علي بن سعد بن صالح الضويحي

عضو هيئة كبار العلماء سابقاً

أستاذ أصول الفقه بكلية الشريعة بالإحساء

الجزء الثالث

دار ابن الجوزي

بسم الله الرحمن الرحيم

فتح الولي الناصر

بشرح

روضة الناظر

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ



دار ابن الجوزي
للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية: الدمام - طريق الملك فهد - ت: ٨٤٢٨١٤٦ - ٨٤٦٧٥٩٣، ص ب: ٢٩٨٢ -
الرمز البريدي: ٣١٤٦١ - فاكس: ٨٤١٢١٠٠ - الرياض - تلفاكس: ٢١٠٧٢٢٨ - جوّال: ٠٥٠٣٨٥٧٩٨٨
الإحساء - ت: ٥٨٨٣١٢٢ - جدة - ت: ٦٣٤١٩٧٣ - ٦٨١٣٧٠٦ - بيروت - هاتف: ٠٣/٨٦٩٦٠٠ -
فاكس: ٠١/٦٤١٨٠١ - القاهرة - ج.م.ع - محمول: ٠١٠٦٨٢٣٧٨٣ - تلفاكس: ٠٢٤٤٣٤٤٩٧٠
البريد الإلكتروني: aljawzi@hotmail.com - www.aljawzi.com

(فصل)

وَلَا يُعْتَدُّ فِي الْإِجْمَاعِ بِقَوْلِ كَافِرٍ، سَوَاءٌ كَانَ بِتَأْوِيلٍ أَوْ بِغَيْرِ تَأْوِيلٍ. ....

قوله: (ولا يعتد في الإجماع بقول كافر): أي لا اعتبار بموافقة الكافر، أو مخالفته في الإجماع، فينعقد بدونه وكأنه لم يوجد.

وإنما لا يعتد في الإجماع بقول الكافر؛ لأنه لا يدخل في اسم المؤمنين الوارد في قول الله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥].

ولا يدخل في لفظ الأمة الوارد في قول النبي ﷺ: **(لا تجتمع أمتي على ضلالة)**.

ولأن الكافر غير مؤتمن على دين الله تعالى، فلا يوثق بقوله فيه.

قوله: (سواء كان بتأويل أو بغير تأويل): أي لا يعتد بقول الكافر في الإجماع مطلقاً، سواء كان كفره بتأويل أو بغيره.

والمراد بالتأويل هنا هو الشُّبْهَةُ.

والكافر بغير تأويل هو الكافر المعاند كاليهودي، والنصراني، والمرتد عن الإسلام رغبةً عنه وزُهداً فيه، أو بإنكاره ما عُلم أنه من دين الإسلام ضرورةً.

والكافر بتأويل هو الكافر غير المعاند لشبهة استقرت في عقله، كالجهمي ونحوه من المبتدعة في الدين.

والظاهر من عبارة المؤلف رحمه الله تعالى التسوية بين الكافر المتأول وغير المتأول.

وتحقيق المقام في هذه المسألة: أن الكافر المعاند الذي لا يستند إلى شبهة، وهو الكافر الأصلي أو المرتد لا يعتد بقوله في الإجماع باتفاق، لخروجه عن دائرة المؤمنين ودائرة الأمة المسلمة، ولأن الاعتداد

فَأَمَّا الْفَاسِقُ بِاعْتِقَادٍ أَوْ فِعْلٍ فَقَالَ الْقَاضِي: لَا يُعْتَدُّ بِهِمْ، ....

بقوله بحيث لا ينعقد الإجماع بدونه تسليط له على المؤمنين، والله تعالى يقول: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١].

وأما الكافر المتأول المستند إلى شبهة فقد اختُلف في الاعتداد بقوله في الإجماع على قولين:

القول الأول: لا يعتد بقوله مطلقاً، كما اختاره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا، وكما اختاره الباجي رحمه الله تعالى[(١)].

القول الثاني: الاعتداد بقوله أو عدمه أمر نسبي، بحسب من يرى التكفير ومن لم يره، ومثال ذلك: أن «الخوارج» اختُلف في تكفيرهم، فأهل الحديث يكفرونهم، والفقهاء لا يكفرونهم.

وبناءً على ذلك فلا يعتبر قول مجتهدي الخوارج فيما أجمع عليه المحدثون، ولكنه يعتبر قولهم فيما أجمع عليه الفقهاء.

وهذا القول اختاره بعض الأصوليين، ومنهم الطوفي رحمه الله تعالى، حيث صرح بقوله: «وهذا القول أقرب إلى العدل»[(٢)].

قوله: (فأما الفاسق باعتقاد أو فعل): «الاعتقاد» هو ما استكن في القلب بجزم ويقين.

ومن أمثلة «فسق الاعتقاد»: مبتدعة المسلمين، كالمعتزلة وغيرهم.

وأما «الفعل» فهو ما تمارسه الجوارح.

ومن أمثلة «فسق الأفعال»: القتل للنفس المعصومة بغير وجه حق، وشرب الخمر، ونحو ذلك.

قوله: (فقال القاضي: لا يعتد بهم): المراد بالقاضي هنا هو القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله تعالى.

---

(١) انظر: إحكام الفصول ص٤٦٤.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤١.

وَهُوَ قَوْلُ جَمَاعَةٍ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ أَيْ: عُدُولاً، وَهَذَا غَيْرُ عَدْلٍ فَلَا تُقْبَلُ رِوَايَتُهُ، وَلَا شَهَادَتُهُ، وَلَا قَوْلُهُ فِي الْإِجْمَاعِ، ....

والضمير في «بهم» يعود إلى «الفُسَّاق»، فهؤلاء لا يعتد بأقوالهم في الإجماع عند القاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى، فقد صرح بذلك في قوله: (ولا يعتبر في صحة انعقاد الإجماع بأهل الضلال والفسق، وإنما الإجماع إجماع أهل الحق الذين لم يثبت فسقهم وضلالهم)(١).

قوله: (**وهو قول جماعة**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «قول أبي يعلى بعدم الاعتداد بقول الفساق في انعقاد الإجماع».

والمراد بالجماعة هنا: علماء الأصول، حيث ذهب أكثرهم إلى القول بعدم اعتبار الفساق في مسائل الإجماع(٢).

قوله: (**لقوله تعالى:** ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾): هو استدلال بهذه الآية الكريمة على أن الفاسق لا يعتد بقوله في انعقاد الإجماع.

قوله: (**أي: عدولاً، وهذا غير عدل فلا تقبل روايته، ولا شهادته، ولا قوله في الإجماع**): هذا هو وجه الاستدلال من تلك الآية الكريمة.

وقوله: «عدولاً» هو تفسير لكلمة «الوسط» في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

واسم الإشارة في قوله: «وهذا» يعود إلى «الفاسق»، وإليه كذلك عود الضمائر في «روايته»، وفي «شهادته»، وفي «قوله».

والمقصود من بيان وجه الاستدلال: أن الله تعالى وَصَفَ هذه الأمة

---

(١) العدة ٤/١١٣٩.

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/٣١١؛ المستصفى ١/١٨٣؛ الإحكام ١/٢٢٩؛ المسودة ص٣٢١.

وَلِأَنَّهُ لَا يُقْبَلُ قَوْلُهُ مُنْفَرِداً فَكَذَلِكَ مَعَ غَيْرِهِ.

وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: ....

وَصْفَ تزكية بالوسطية، والوسطية هي العدالة، والعدالة توجب قَبول قول العدل والأخذ به، أما من لم يكن عدلاً كالفاسق فليس كذلك، ومن انتفت العدالة في حقه فلا يُقْبَلُ قوله في الإجماع، كما لا يقبل في رواية الأخبار، ولا في الشهادة على الآخرين.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول** للقائلين بعدم الاعتداد بقول الفاسق في انعقاد الإجماع.

ومفاد هذا الدليل: أن العدالة شَرْطٌ للاعتداد بالقول في الإجماع، والفاسق ليس عدلاً فلا يُعْتَدُّ بقوله فيه.

قوله: **(ولأنه لا يقبل قوله منفرداً، فكذلك مع غيره)**: الضمير في «أنه» يعود إلى «الفاسق»، وكذلك إليه عود الضميرين في «قوله»، وفي «غيره».

ويراد بالغير هنا: أهل الإجماع.

و«الكاف» في قوله: «فكذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم قبول قول الفاسق المنفرد».

والمراد هنا: أن الفاسق لا يُقْبَلُ قوله في حال الانفراد، فكذلك لا يقبل في حال الاجتماع، إذ وجود الجمع لا يُسَوِّغُ القبول لقوله.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني للقائلين بعدم الاعتداد** بقول الفاسق في انعقاد الإجماع.

ومفاد هذا الدليل: قياس الاجتماع على الانفراد في شأن الفاسق، فكما يُرَدُّ قوله حال انفراده، فكذلك يرد حال اجتماعه، إذ وَصْف الفسق لا ينفك عنه في الحالين معاً.

قوله: **(وقال أبو الخطاب)**: معطوف بالواو على قوله: «فقال القاضي: لا يعتد بهم».

يُعْتَدُّ بِهِمْ، لِدُخُولِهِمْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾،

و«أبو الخطاب» هو محفوظ بن أحمد الكلوذاني الحنبلي المتوفى سنة عشر وخمسمائة، وقد سبق التعريف به.

قوله: (يعتد بهم): هذا هو مقول القول لأبي الخطاب رحمه الله تعالى.

والضمير في «بهم» يعود إلى «الفساق».

وهذا هو القول الثاني في مسألة انعقاد الإجماع بقول الفاسق، ومقتضى هذا القول: أن الإجماع لا ينعقد بدون الفاسق، إذ كيف ينعقد الإجماع بدونه وقوله مُعْتَدٌّ به فيه؟.

وظاهر عبارة الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا تشعر بأن الفاسق معتد بقوله في الإجماع مطلقاً عند أبي الخطاب رحمه الله تعالى، إلا أن هذا النقل عنه غير مُحَرَّر، بل الفاسق الذي يعتد بقوله في انعقاد الإجماع عنده إنما هو الفاسق الذي لم يُكَفَّرْ بفسقه، أما إن كُفِّرَ بفسقه فلا يعتد بقوله فيه عنده، بل ينعقد بدونه، ونَصُّ عبارته يدل على ذلك، حيث قال: «فصل: هل يعتد في الإجماع بأهل الضلال والفسق؟ قال شيخنا: لا يعتد بهم، وحكاه عن الرازي والجرجاني. وعن أبي سفيان السرخسي وجماعة من المتكلمين: أنه يعتد بهم. والصحيح عندي: أنه إذا كان من أهل الاجتهاد، وارتكب بدعة كُفِّر بها لم يعتد بخلافه، وإن لم يكفر بها اعتد بخلافه»(1).

قوله: (لدخولهم في قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾): الضمير في «لدخولهم» يعود إلى «الفساق».

وهذه الآية الكريمة هي **الدليل الأول للقائلين بالاعتداد بقول الفاسق في انعقاد الإجماع**.

---

(1) التمهيد ٣/٢٥٢، ٢٥٣.

وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطَإٍ).

ووجه الاستشهاد بها على المراد: أن اسم المؤمنين الوارد في هذه الآية الكريمة شامل للفاسق من المسلمين، فيكون داخلاً فيها غير خارج منها، وإذا كان كذلك فإنه من أهل انعقاد الإجماع، فلا ينعقد مع خلافه فيه.

قوله: (وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على خطأ»): معطوف بالواو على قوله: «لدخولهم في قوله تعالى...»، أي: «ولدخولهم في قوله عليه السلام...».

وهذا الحديث الشريف **هو الدليل الثاني للقائلين بالاعتداد** بقول الفاسق في انعقاد الإجماع.

ووجه الاستشهاد به على المراد: أن الفاسق لا يخرج بفسقه عن دائرة الأمة، فيكون فرداً من أفرادها المؤهلين للإجماع، فلا ينعقد إجماعها إلّا به.

(مسألة)

إِجْمَاعُ أَهْلِ كُلِّ عَصْرٍ حُجَّةٌ، كَإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ، خِلَافاً لِدَاوُدَ،

قوله: (مسألة): هذه المسألة عقدها المؤلف رحمه الله تعالى لبيان أن الإجماع لا يختص بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فقط، بل هو مستمر في كل عصر من عصور الأمة المسلمة.

قوله: (إجماع أهل كل عصر حجة): المراد بأهل العصر هنا هم العلماء المجتهدون، فهؤلاء ينعقد إجماعهم فيما اتفقوا عليه في أي عصر كان، من غير اختصاصٍ لعصر دون آخر.

قوله: (كإجماع الصحابة): «الكاف» هنا حرف تشبيه؛ أي: أن عصور الأمة عبر تاريخها تشبه عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في صحة انعقاد الإجماع فيها.

والمعنى المراد من هذا التشبيه: أن الإجماع كما هو منعقد بالصحابة في عصرهم، فكذلك هو منعقد بإجماع علماء الأمة في كل عصر من عصورهم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مذهب جمهور الأصوليين(١).

قوله: (خلافاً لداود): هو العالم الظاهري أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني، المولود سنة ثنتين ومائتين، والمتوفى رحمه الله تعالى سنة سبعين ومائتين(٢).

ومذهب داود رحمه الله تعالى في هذه المسألة: أن الإجماع مختص

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/٣١٣؛ منتهى الوصول والأمل ص٥٥؛ المستصفى ١/١٨٩؛ العدة ٤/١٠٩٠.

(٢) انظر: وفيات الأعيان ٢/٢٦؛ ميزان الاعتدال ٢/١٤؛ شذرات الذهب ٢/١٥٨.

وَقَدْ أَوْمَأَ أَحْمَدُ رَحِمَهُ اللهُ إِلَى نَحْوٍ مِنْ قَوْلِهِ.

وَوَجْهُهُ: ....

بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فقط، لكونهم حينذاك هم الموجودين زمن تنزُّل الوحي.

وعبارة المؤلف رحمه الله تعالى هنا مشعرة بأنه لم يخالف الجمهور في هذه المسألة من أهل الظاهر إلا داود فقط. والحق في ذلك أن داود لم ينفرد وحده بالمخالفة، بل تبعه كثير من أهل الظاهر، وهذا ما صرح به ابن حزم رحمه الله تعالى بقوله: «قال أبو سليمان وكثير من أصحابنا: لا إجماع إلا إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم»[(١)].

قوله: **(وقد أومأ أحمد رحمهُ الله إلى نحو من قوله)**: الإيماء هنا بمعنى الإشارة.

والضمير في «قوله» يعود إلى «داود الظاهري» رحمه الله تعالى.

والمعنى: أن بمثل ما قاله داود الظاهري رحمه الله تعالى من اختصاص الإجماع بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فقط قاله الإمام أحمد رحمه الله تعالى بطريق الإيماء، كما يُفْهَمُ ذلك من نص عبارته.

وإنما أومأ الإمام أحمد رحمه الله تعالى إلى ذلك في رواية أبي داود، كما جاءت في كتابه «مسائل الإمام أحمد»، حيث قال الإمام: «الاتباع أن يتبع الرجل ما جاء عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه، وهو بَعْدُ في التابعين مُخَيَّرٌ»[(٢)].

قوله: **(ووجهه)**: الضمير في «وجهه» يعود إلى قول داود الظاهري رحمه الله تعالى القاضي باختصاص الإجماع بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فقط دون عصور مَنْ بعدهم.

---

(١) الإحكام لابن حزم ٤/ ٥٥٣.

(٢) مسائل الإمام أحمد لأبي داود ص٢٧٦.

أَنَّ الْوَاجِبَ اتِّبَاعُ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ جَمِيعِهِمْ، وَالصَّحَابَةُ وَإِنْ مَاتُوا لَمْ يَخْرُجُوا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا مِنَ الْأُمَّةِ، وَلِذَلِكَ لَوْ أَجْمَعَ التَّابِعُونَ عَلَى أَحَدِ قَوْلَيِّ الصَّحَابَةِ لَمْ يَصِرْ إِجْمَاعاً.

والمراد بالوجه هنا: الأدلة المحتج بها على صحة هذا القول.

قوله: (**أن الواجب اتباع سبيل المؤمنين جميعهم**): الضمير في «جميعهم» يعود إلى «المؤمنين».

والمراد بسبيل المؤمنين هنا هو السبيل المذكور في الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥].

وذلك السبيل هو ما اتفقت عليه كلمتهم واتحد فيه رأيهم، وهو الإجماع.

ولفظ «المؤمنين» هنا عام، فيتناول جميع المؤمنين.

قوله: (**والصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا من المؤمنين ولا من الأمة**): أي لم يخرجوا بموتهم من المؤمنين المأمور باتباع سبيلهم في الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾.

وكذلك لم يخرجوا من الأمة الوارد ذِكْرُها في قول النبي ﷺ: (**لا تجتمع أمتي على الخطأ**).

والمعنى المراد هنا: أن بانقراض عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم تبطل حجية الإجماع، إذ الإجماع لا يكون حجة إلا إذا صدر من جميع المؤمنين ومن عموم الأمة، والإجماع الذي حدث بعد موت الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم هو إجماع بعض الأمة وليس إجماع جميعهم، نظراً لعدم مشاركة الصحابة رضي الله تعالى عنهم فيه، فلا يكون حجة.

قوله: (**ولذلك لو أجمع التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصر إجماعاً**): اللام في قوله: «ولذلك» هي «لام الأجل»؛ أي: «ولأجل ذلك».

وَلَا يَنْعَقِدُ الْإِجْمَاعُ دُونَ الْغَائِبِ، فَكَذَلِكَ الْمَيْتُ.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم حجية الإجماع بعد موت الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمعنى المراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لو اختلفوا في مسألة على قولين، وانقرض عصرهم باستقرار هذا الخلاف، ثم جاء عصر التابعين فنظروا في هذين القولين، وأجمعوا على أحدهما لم تقم بهذا الإجماع حجة، لكونه لم يصدر من جميع الأمة وهم الصحابة والتابعون، بل صدر من بعضهم وهم التابعون فقط.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول** لما ذهب إليه داود الظاهري رحمه الله تعالى باختصاص الإجماع بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم دون بقية العصور.

ومفاد هذا الدليل: أن الحجة في الإجماع بجميع المؤمنين وعموم الأمة، والعصر الذي يتحقق فيه ذلك هو عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فقط، وأما العصور التي بعدهم فلا تستوعب جميع الأمة بل بعضها، فلا يكون إجماعهم حجة.

قوله: (ولا ينعقد الإجماع دون الغائب): المراد بالغائب هنا هو العالم المجتهد، فهذا إن غاب عن مجلس أهل الإجماع فإن الإجماع لا ينعقد بدونه حتى يحضر ويدلي برأيه، فإن كان موافقاً لرأي الحاضرين انعقد الإجماع، وإلّا فلا.

قوله: (فكذلك الميت): «الكاف» في «كذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم انعقاد الإجماع دون الغائب».

والمعنى المراد هنا: أن الميت المجتهد يشبه المجتهد الحي الغائب في عدم انعقاد الإجماع بدون حضوره، بجامع عدم المشاركة منهما في المسألة التي يُراد الإجماع عليها.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** لما ذهب إليه

وَمُقْتَضَى هَذَا أَلَّا يَنْعَقِدَ الْإِجْمَاعُ أَيْضاً لِلصَّحَابَةِ، لَكِنْ لَوِ اعْتَبَرْنَا ذَلِكَ لَمْ يُنْتَفَعْ بِالْإِجْمَاعِ، ....

داود الظاهري رحمه الله تعالى من القول باختصاص الإجماع بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم دون عصور الأمة الأخرى.

ومفاد هذا الدليل: قياس الميت المجتهد على المجتهد الحي الغائب، فكما أن الإجماع لا ينعقد مع غياب المجتهد الحي، فكذلك لا ينعقد مع موت المجتهد، إذ بموت المجتهد لا يكون الإجماع حاصلاً من كل الأمة، بل هو حاصل من بعضها، وبالبعض لا تتحقق حجية الإجماع.

قوله: (ومقتضى هذا ألا ينعقد الإجماع أيضاً للصحابة): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «عدم انعقاد الإجماع بدون الغائب والميت».

ومعنى «الاقتضاء» هنا في قوله: «ومقتضى هذا»: اللزوم؛ أي: يلزم من القول بأن الإجماع لا ينعقد بدون الغائب والميت ألا ينعقد الإجماع للصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أيضاً.

ووجه هذا الاقتضاء واللزوم: أن المعتبر في الإجماع هو حصوله من جميع الأمة، والصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم ليسوا جميع الأمة، بل هم بعض الأمة، فلا يكون إجماعهم حجة.

قوله: (لكن لو اعتبرنا ذلك لم ينتفع بالإجماع): «لكن» حرف استدراك، وفائدة هذا الاستدراك نَفْيُ المراد من ذلك الاقتضاء واللزوم، وهو عدم انعقاد إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم انعقاد الإجماع في عصر الصحابة رضي الله تعالى عنهم».

والمراد بعدم الانتفاع بالإجماع في قوله: «لم ينتفع بالإجماع» هو عدم تحقق الثمرة المرجوة منه في حال الحياة الدنيا، فإن القول بأن الإجماع لا يكون حجة إلا بمشاركة جميع علماء مجتهدي الأمة من أول عصورها إلى قيام الساعة يفضي إلى حصول تلك الثمرة يوم القيامة،

فَاعْتَبَرْنَا قَوْلَ مَنْ دَخَلَ فِي الْوُجُودِ دُونَ مَنْ لَمْ يُوجَدْ، أَوْ نَقُولُ: الْآيَةُ وَالخَبَرُ تَنَاوَلَا الْمَوْجُودِينَ حِينَ نُزُولِ الْآيَةِ، ....

وحصولها حينذاك لا يجدي نفعاً لانقطاع زمن العمل بالأحكام بفناء الدنيا.

قوله: (فاعتبرنا قول من دخل في الوجود دون من لم يوجد): أي حيث اقتضى القول بعدم انعقاد الإجماع بدون الغائب والميت عدم انعقاد إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لكونهم بعض الأمة، وهذا الاقتضاء يفضي إلى تعطيل العمل بالإجماع في الدنيا، ولا يخفى ما في هذا التعطيل من مخاطرة ومجازفة، اضطررنا إلى اعتباره ممن دخل في الوجود دون من لم يوجد.

والمراد بالوجود في قوله: «من دخل في الوجود» هو زمن تنزل الوحي.

والمراد بالداخلين في هذا الوجود هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين كان النبي ﷺ بين ظهرانيهم.

والمراد بمن لم يوجد هم الذين كانوا في حال العدم زمن تنزل الوحي من سائر الأمة.

والمعنى: لا عبرة في الإجماع إلا بقول الموجودين زمن الوحي وهم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم دون من كان معدوماً في ذلك الزمن.

قوله: (أو نقول: الآية والخبر تناولا الموجودين حين نزول الآية): الجملة معطوفة بأو على قوله: «فاعتبرنا قول من دخل في الوجود دون من لم يوجد».

والعبارة هنا تضمنت طياً بعد نَشر، حيث ذُكِرَ في أولها الآية والخبر، واقْتُصِرَ في آخرها على الآية فقط، ومقتضى النشر فيها أن تكون هكذا: «أو نقول: الآية والخبر تناولا الموجودين حين نزول الآية، وحين ورود الخبر».

والآية المرادة هنا هي قول الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا

إِذِ الْمَعْدُومُ لَا يُوصَفُ بِإِيمَانٍ، وَلَا أَنَّهُ مِنَ الْأُمَّةِ.

وَلِأَنَّهُ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ لِبَعْضِ الصَّحَابَةِ فِي هَذِهِ الْحَادِثَةِ قَوْلٌ لَمْ

تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾ [النساء: ١١٥].

والمراد بالخبر هنا هو قول النبي ﷺ: **(لا تجتمع أمتي على ضلالة)**.

فهذه الآية الكريمة، وهذا الخبر الشريف كانا متناولين للموجودين زمن الوحي، وهم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فيختص الإجماع بعصرهم دون عصور من سواهم.

قوله: (إذ المعدوم لا يوصف بإيمان، ولا أنه من الأمة): هذه الجملة تعليل لاختصاص عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بانعقاد الإجماع دون سائر العصور.

ومقتضى هذا التعليل: أن المعدوم في حال عدمه ليس بشيء يُذْكَرُ، ومن لم يكن شيئاً مذكوراً فلا يتجه إليه وَصْفٌ بإيمان، كما لا يتجه إليه عَدُّهُ فرداً من أفراد الأمة، ومن كان كذلك كيف يكون من أهل الإجماع الذين لا ينعقد إلّا بهم؟.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثالث** لما ذهب إليه داود الظاهري رحمه الله تعالى من القول باختصاص الإجماع بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم دون سائر عصور الأمة.

ومفاد هذا الدليل: أن كلية الأمة لا تتحقق بالصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم وحدهم، بل كلية الأمة مستمرة إلى قيام الساعة، وحيث يترتب على هذه الكلية إبطال العمل بالإجماع في الدنيا، فلا مناص من القول بانعقاد الإجماع في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، لاختصاصهم بزمن الوحي دون غيرهم.

قوله: (ولأنه يحتمل أن يكون لبعض الصحابة في هذه الحادثة قول لم

نَعْلَمْهُ يُخَالِفُ مَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ التَّابِعُونَ، فَلَا يَنْعَقِدُ إِجْمَاعُهُمْ بِخِلَافِهِ.

نعلمه يخالف ما أجمع عليه التابعون، فلا ينعقد إجماعهم بخلافه): الضمير في «ولأنه» هو ضمير الشأن؛ أي: «ولأن الشأن يحتمل أن يكون لبعض الصحابة...».

و«الحادثة» المشار إليها في قوله: «في هذه الحادثة»، هي المسألة التي وقع عليها إجماع التابعين رحمهم الله تعالى بعد انقراض عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والضمير في «لم نعلمه» يعود إلى «القول».

و«ما» في قوله: «ما أجمع» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «إجماعهم» يعود إلى «التابعين».

والضمير في «بخلافه» يعود إلى «قول المخالف من بعض الصحابة».

والمراد هنا: أن الاحتمال غير بعيد في وجود صحابي مخالف لما اتفقت عليه كلمة التابعين في المسألة التي حدثت في عصرهم، ومع احتمال وجود هذه المخالفة لا يمكن انعقاد الإجماع، لكونه لم يصدر من جميع الأمة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الرابع** لما ذهب إليه داود الظاهري من القول باختصاص الإجماع بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فقط.

ومفاد هذا الدليل: أن إجماع التابعين رحمهم الله تعالى في عصرهم على حادثة من الحوادث لا يسلم من احتمال وجود مخالف فيها من لدن أصحاب النبي ﷺ، ومع هذا الاحتمال لا يُقْطَعُ بثبوت الإجماع، فكيف تقوم الحجة به؟ وإذا انتفت الحجية في إجماع التابعين رحمهم الله تعالى، وهم الأقرب إلى عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فما سواهم من أهل العصور المتباعدة من باب أولى في عدم ثبوت الحجة بإجماعهم.

وَلَنَا: مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْأَدِلَّةِ عَلَى قَبُولِ الْإِجْمَاعِ ....

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معاشر الجمهور على أن الإجماع عام في كل عصر، ولا يختص بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فقط.

قوله: (ما ذكرناه من الأدلة على قبول الإجماع): «ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بالأدلة المذكورة الدالة على قبول الإجماع هي ما يلي:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥].

الدليل الثاني: قول النبي ﷺ: **(لا تجتمع أمتي على ضلالة).**

الدليل الثالث: قول النبي ﷺ: **(ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوه قبيحاً فهو عند الله قبيح).**

الدليل الرابع: قول النبي ﷺ: **(من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه).**

الدليل الخامس: قول النبي ﷺ: **(من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية).**

الدليل السادس: قول النبي ﷺ: **(عليكم بالسواد الأعظم).**

الدليل السابع: قول النبي ﷺ: **(ثلاث لا يغل عليهن قلب المسلم: إخلاص العمل لله، والمناصحة لولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين).**

الدليل الثامن: قول النبي ﷺ: **(من شذّ شذّ في النار).**

الدليل التاسع: قول النبي ﷺ: **(لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله).**

الدليل العاشر: قول النبي ﷺ: **(من أراد بُحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد).**

مِنْ غَيْرِ تَفْرِيقٍ بَيْنَ عَصْرٍ وَعَصْرٍ.

وَالتَّابِعُونَ إِذَا أَجْمَعُوا فَهُوَ إِجْمَاعٌ مِنَ الْأُمَّةِ، وَمَنْ خَالَفَهُمْ سَالِكٌ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ. ....

قوله: (من غير تفريق بين عصر وعصر): هذا هو وجه الاستدلال من مجموع تلك الأدلة، حيث دلّت على حجية إجماع الأمة مطلقاً، من غير تقييد بعصر معين، وإذا لم يقيد الشارع حجية الإجماع بعصر معين فإن التفريق بين عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم وغيرهم تفريق بما لم يقم عليه دليل، فيكون دعوى مردودة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول** على كون الإجماع حجة في كل عصر من عصور الأمة.

ومفاد هذا الدليل: أن الأدلة الدالة على حجية الإجماع الواردة في الكتاب الكريم والسُّنة المطهرة أدلة عامة تشمل جميع عصور الأمة من غير دلالة فيها على تخصيص عصر دون آخر، فيكون تخصيص الحجية بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فقط تحكُّماً لا دليل عليه.

قوله: (**والتابعون إذا أجمعوا فهو إجماع من الأمة**): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «إجماع التابعين».

والمعنى المراد هنا: أن عصر التابعين رحمهم الله تعالى عصر من عصور الأمة المسلمة، فينعقد فيه الإجماع، كما ينعقد في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (**ومن خالفهم سالك غير سبيل المؤمنين**): الضمير في «خالفهم» يعود إلى «التابعين».

والمعنى المراد هنا: أنه إذا تقرر أن إجماع التابعين هو إجماع من الأمة، فإن المخالف لإجماعهم تارك لاتباع سبيل المؤمنين ليسلك سبيلاً غير سبيلهم، وبذلك يصدق عليه الوعيد المذكور في الآية الكريمة، وهي

وَيَسْتَحِيلُ بِحُكْمِ الْعَادَةِ شُذُوذُ الْحَقِّ عَنْهُمْ مَعَ كَثْرَتِهِمْ كَمَا سَبَقَ.

قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** للجمهور على أن الإجماع حجة في كل عصر من عصور الأمة.

ومفاد هذا الدليل: أن التابعين رحمهم الله تعالى يصدق عليهم في عصرهم اسم المؤمنين ووَصْفُ الأمة، فمن خالف إجماعهم فقد سلك غير سبيل الأمة والمؤمنين، فيكون مستحقاً للوعيد بالنار، ولو لم يكن إجماعهم حجة لما حُكِمَ عليه بذلك.

قوله: (ويستحيل بحكم العادة شذوذ الحق عنهم مع كثرتهم): الضمير في «عنهم» يعود إلى «التابعين»، وكذلك إليهم عود الضمير في «كثرتهم».

ومعنى: «شذوذ الحق عنهم»: خروجه عن مجموع أقوالهم.

والمعنى المراد هنا: أن التابعين رحمهم الله تعالى في عصرهم كثيرون ومتفرقون في الأمصار، والعادة تحيل في مثل ذلك الاجتماع على باطل، وإذا كان الأمر كذلك فإن الحق لا يشذ عنهم، بل يكون حليفاً لهم، وقريناً لا يفارقهم.

قوله: (كما سبق): «الكاف» في «كما» حرف تشبيه، و«ما» المتصلة بها موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «كالسابق»؛ أي: كالسابق ذِكْرُه.

والمعنى: ما قررناه هنا من كون الكثرة تحيل شذوذ الحق عن المجمعين، هو شبيه بما قررناه سابقاً في معرض إقامة الأدلة على إثبات حجية الإجماع.

والمؤلف رحمه الله تعالى بهذا يشير إلى ما ذكره في معرض تقرير الأخبار التي استدل بها على حجية الإجماع، حين قال: «ومن وجه آخر: هو أن هذه الأحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها

وَلِأَنَّهُ إِجْمَاعُ أَهْلِ الْعَصْرِ، فَكَانَ حُجَّةً كَإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ.

في إثبات الإجماع، ولا يظهر فيه أحد خلافاً إلى زمن النظَّام، ويستحيل في مطَّرد العادة ومستقرها توافق الأمم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتفاوت المذاهب في الرد والقبول».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثالث** للجمهور على أن الإجماع حجة في كل عصر من عصور الأمة.

ومفاد هذا الدليل: أن التابعين كثيرون ومتفرقون في الأمصار، ومختلفون في المذاهب والطباع، فيستحيل عادةً مع ذلك كله أن يجمعوا على شيء باطل، وهذا يدل على أن إجماعهم حجة، وكذلك هو الحال في إجماع أهل كل عصر من عصور الأمة.

قوله: (ولأنه إجماع أهل العصر): الضمير في «لأنه» يعود إلى «إجماع التابعين» رحمهم الله تعالى، وهؤلاء التابعون هم أهل العصر في زمانهم، فيكون ما أجمعوا عليه حجة، لعدم تفريق النصوص الشرعية الواردة في حجية الإجماع بين عصر وآخر.

قوله: (فكان حجة كإجماع الصحابة): أي كما أن إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم حجة؛ لأنهم أهل العصر في زمانهم، فكذلك هو الشأن في إجماع التابعين رحمهم الله تعالى، لكونهم أهل العصر في زمانهم، ولا فرق في ذلك.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الرابع** للجمهور على أن الإجماع حجة في كل عصر من العصور.

ومفاد هذا الدليل: قياس إجماع التابعين رحمهم الله تعالى على إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في الحجية، بجامع كون الكل هم أهل العصر، وإذا ثبت ذلك في حق الصحابة والتابعين، فإنه يثبت في حق أهل كل عصر من عصور الأمة، فيكون إجماعهم حجة.

وَمَا ذَكَرُوهُ بَاطِلٌ، إِذْ يَلْزَمُ عَلَى مَسَاقِهِ أَلَّا يَنْعَقِدَ الْإِجْمَاعُ بَعْدَ مَوْتِ مَنْ مَاتَ مِنَ الصَّحَابَةِ فِي عَصْرِ النَّبِيِّ ﷺ وَبَعْدَهُ بَعْدَ نُزُولِ الْآيَةِ كَشُهَدَاءِ أُحُدٍ وَالْيَمَامَةِ، ....

قوله: (وما ذكروه باطل): «ما» في قوله: «وما ذكروه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بالمذكور هنا: الأدلة التي استدل بها داود الظاهري رحمه الله تعالى على أن الإجماع مختص فقط بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم دون عصور من سواهم.

فهذه الأدلة حَكَمَ عليها المؤلف رحمه الله تعالى بكونها باطلة؛ أي: لا يصح الاستناد إليها، ولا التعويل عليها.

قوله: (إذ يلزم على مساقه): الضمير في «مساقه» يعود إلى «المذكور الباطل».

والمراد بالمساق في قوله: «على مساقه» هو «الْمُقْتَضَى»؛ أي: «ويلزم على مقتضاه».

قوله: (ألا ينعقد الإجماع بعد موت من مات من الصحابة في عصر النبي ﷺ وبعده بعد نزول الآية، كشهداء أُحد واليمامة): الضمير في «بعده» يعود إلى «عصر النبي ﷺ».

والمراد بعصر النبي ﷺ: زمن حياته.

والآية المرادة في قوله: «بعد نزول الآية» هي قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥﴾.

و«الكاف» في قوله: «كشهداء أُحد واليمامة» هي كاف التشبيه بمعنى «مِثْل»؛ أي: مثل شهداء أُحد واليمامة.

وَلَا خِلَافَ فِي أَنَّ مَوْتَ وَاحِدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ لَا يَحْسِمُ بَابَ الْإِجْمَاعِ.

ومن الصحابة الذين استُشهدوا في غزوة أُحد: سعد بن الربيع، وحمزة بن عبد المطلب، وعبد الله بن جحش، وعبد الله بن عمرو بن حرام، وعمرو بن الجموح، ومصعب بن عمير، وشمَّاس بن عثمان، وغيرهم رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

ومن الصحابة الذين استُشهدوا في موقعة اليمامة: ثابت بن قيس بن شمَّاس الأنصاري، وزيد بن الخطاب القرشي العدوي «أخو عمر بن الخطاب»، وحزن بن أبي وهب المخزومي، وأبو دجانة سماك بن خرشة، وشجاع بن وهب بن ربيعة الأسدي، والطفيل بن عمرو الدوسي، وغيرهم رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

قوله: (ولا خلاف في أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الإجماع): «لا» في قوله: «ولا خلاف» نافية للجنس، و«خلاف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، والجار والمجرور في قوله: «في أن موت واحد من الصحابة» متعلقان بمحذوف خبرها، تقديره: «واقع»؛ أي: «ولا خلاف واقع في أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الإجماع».

والمراد بالحسم هنا: «القَطْعُ»، يقال: «حَسَمَ الْعِرْقَ» إذا قَطَعَهُ ثم كَوَاهُ لئلا يسيل دَمُهُ، ويقال: «حَسَمَ الدَّاءَ» إذا قطعه بالدواء[1].

وعليه فمعنى «حَسْم باب الإجماع» هو قَطْعُهُ عن ثبوت الحجة فيه.

والمراد هنا: أنه إذا حدثت واقعة في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فاتحد رأيهم على حكم واحد فيها، كان ذلك إجماعاً معتداً به بلا خلاف، ولا يؤثر موت من تقدم على وقوع تلك الحادثة في انعقاد هذا الإجماع، بل يكون إجماعاً منعقداً بالأحياء الموجودين منهم رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/ ١٣٤.

وَكَمَا بَطَلَ عَلَى الْقَطْعِ الْالْتِفَاتُ إِلَى الَّلاحِقِينَ بَطَلَ الْالْتِفَاتُ إِلَى الْمَاضِينَ، فَالْمَاضِي لَا يُعْتَبَرُ، وَالْمُسْتَقْبَلُ لَا يُنْتَظَرُ.

قوله: (وكما بطل على القطع الالتفات إلى اللاحقين بطل الالتفات إلى الماضين): «الكاف» في قوله: «كما» حرف تشبيه، و«ما» الداخلة عليها مصدرية، فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «وكإبطال الالتفات إلى اللاحقين على القطع يبطل الالتفات إلى الماضين».

والمقصود باللاحقين: المعدومون الذين لم يوجدوا بَعْدُ.

والمقصود بالماضين: الذين وُجدوا ثم ماتوا.

والمراد بالقطع في قوله: «على القطع»: هو الجزم واليقين.

قوله: (فالماضي لا يعتبر): أي من مات من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجمعين لا يعتبر قوله في الإجماع، لبطلان قوله بموته.

قوله: (والمستقبل لا يُنتظر): أي المعدوم الذي سيوجد في المستقبل، فهذا لا يُؤَخِّرُ انعقاد الإجماع من أجله انتظاراً لوقت وجوده، بل يُكْتَفَى بالموجودين من دونه.

والمعنى المراد هنا: أننا معشر الجمهور، وأنتم معشر من خالفنا من أهل الظاهر على القطع اليقيني بأن اللاحقين، وهم المعدومون لا ينتظرون حتى يوجدوا، بل ينعقد الإجماع بدونهم، فكذلك يجب أن نقطع جميعاً بأن الماضين الذين ماتوا لا اعتبار لهم في انعقاد الإجماع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما استدل به داود الظاهري رحمه الله تعالى في دليله الأول الذي قال فيه: «إن الواجب اتباع سبيل المؤمنين جميعهم، والصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا من المؤمنين ولا من الأمة، ولذلك لو أجمع التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصر إجماعاً».

وخلاصة هذا الجواب: لا نسلِّم بأن الإجماع لا ينعقد بعد موت بعض الصحابة رضي الله تعالى عنهم، بل إنه ينعقد بعد موتهم، إذ ليس

وَأَنَّ وَصْفَ كُلِّيَّةِ الْأُمَّةِ حَاصِلٌ لِكُلِّ الْمَوْجُودِينَ فِي كُلِّ وَقْتٍ، وَيَدْخُلُ فِي ذَلِكَ الْغَائِبُ، لِأَنَّهُ ذُو مَذْهَبٍ تُمْكِنُ مُخَالَفَتُهُ وَمُوَافَقَتُهُ بِالْقُوَّةِ، ....

للميت قول معتبر، كما أنه ليس للمعدوم قول يُنْتَظَرُ، وحيث وافقتمونا على أن المعدوم لا يُنْتَظَرُ وهو جزء من الأمة حال وجوده، فكذلك يلزمكم أن توافقونا على أن الميت لا يُعْتَبَرُ حيث بطل قوله بموته.

قوله: (**وأن وصف كلية الأمة حاصل لكل الموجودين في كل وقت**): هذا إشارة من المؤلف رحمه الله تعالى إلى قول النبي ﷺ: (**لا تجتمع أمتي على ضلالة**).

فلفظ «الأمة» في هذا الحديث شامل لكل العلماء المجتهدين في كل عصر من العصور، وبحكم هذا الشمول يكون إجماع أهل كل عصر حجة، وليس ذلك خاصاً بعصر دون عصر.

قوله: (**ويدخل في ذلك الغائب**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «كلية الأمة».

والمراد بالغائب هنا: المجتهد الذي لم يتمكن من حضور مجلس المجمعين نظراً لبُعده عنه.

قوله: (**لأنه ذو مذهب تمكن مخالفته وموافقته بالقوة**): هذه الجملة تعليل للقول بأن الغائب داخل في كلية الأمة.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الغائب»، وكذلك إليه عود الضميرين في «مخالفته»، وفي «موافقته».

والمقصود بالمذهب هنا: النظرة الاستقلالية في فَهْمِ الأحكام التي من خلالها يتمكن من إبداء الموافقة أو المخالفة لغيره من المجتهدين.

والمراد بالقوة هنا: تحقق ثبوت الحياة مع القدرة على الاجتهاد، فلكون الغائب حياً وقادراً على الاجتهاد فإن بوسعه الإفصاح عن الموافقة

وَالْمَيْتُ لَا يُتَصَوَّرُ فِي حَقِّهِ وِفَاقٌ وَلَا خِلَافٌ لَا بِالْقُوَّةِ وَلَا بِالْفِعْلِ، بَلِ الطِّفْلُ وَالْمَجْنُونُ لَا يُنْتَظَرُ ....

أو المخالفة، كما يمكن استطلاع رأيه حال غيابه عن مجلس الإجماع بطريق المراسلة.

قوله: (والميت لا يتصور في حقه وفاق ولا خلاف لا بالقوة ولا بالفعل): المراد بالتصور هنا: التصور العقلي، فالعقل دال على أن الميت لا يستطيع إبداء رأيه لا بوفاق ولا بخلاف.

والضمير في «حقه» يعود إلى «الميت».

والمراد بالقوة هنا: القدرة على الاجتهاد.

والمراد بالفعل هنا: ممارسة الاجتهاد في مسألة الإجماع.

والمعنى المقصود سَوْقُهُ هنا: أن قياس الميت على الغائب قياس مع وجود الفارق المؤثر.

ووجه الفرق بينهما: أن الغائب حي، متمكن من إبداء الرأي بالموافقة أو المخالفة لقدرته على الاجتهاد، ويمكن مع غيابه معرفة رأيه بالمراسلة والمكاتبة.

أما الميت فهو فاقد للحياة، فلا يملك إبداء الرأي لا بالقوة القريبة وهي القدرة على الاجتهاد، ولا بالفعل وهو ممارسة ذلك الاجتهاد ممارسة واقعية، ولا يمكن كذلك مراسلته ومكاتبته لاستطلاع رأيه.

ومع تحقق هذا الفارق المؤثر يكون قياس الميت على الغائب قياساً باطلاً، فلا يصح التعويل عليه.

قوله: (بل الطفل والمجنون لا يُنتظر): أَفْرَدَ المؤلف رحمه الله تعالى الفعل في قوله: «لا ينتظر»، والأصل أن يقول: «لا ينتظران» لأن الانتظار فيه مُسْنَدٌ إلى مثنى وهو «الطفل» و«المجنون».

ولعلّ سبب الإفراد هنا: النظرة الوحدوية لكلٍّ منهما، فكأنه قال: «بل الطفل والمجنون كلٌّ واحد منهما لا ينتظر».

لِأَنَّهُ بَطَلَ مِنْهُ إِمْكَانُ الْوِفَاقِ وَالْخِلَافِ، فَالْمَيْتُ أَوْلَى.

والمراد بالانتظار في حق الطفل: هو انتظار سن البلوغ لديه.

والمراد بالانتظار في حق المجنون: هو انتظار عودة العقل إليه.

والمعنى: أن الطفل والمجنون معدودان من جملة الأمة، ومع ذلك فالإجماع ينعقد بدونهما وهما في تلك الحال.

قوله: (**لأنه بطل منه إمكان الوفاق والخلاف**): الضمير في «منه» يعود إلى كلٍّ من «الطفل» و«المجنون».

وهذه الجملة تعليل للقول بعدم انتظار الطفل والمجنون في الإجماع.

والمعنى المراد هنا: أن الطفل لعدم إدراكه لا يمتلك نظرة مستقلة في الأحكام، فضلاً عن أن يتمكن من إبداء وفاق أو خلاف، وكذلك الحال بالنسبة للمجنون، لفقده العقل الذي لا رأي له بدونه.

وإذا كان شأنهما ما ذُكر، فلا يعتبران في انعقاد الإجماع.

قوله: (**فالميت أولى**): أي هو أحق من الطفل والمجنون بعدم انتظاره، وذلك لليأس من وجوده في الدنيا بعد تحقق موته.

وكأن المؤلف رحمه الله تعالى بعقده المقارنة هنا بين الميت، وبين الطفل والمجنون يريد أن يصحح مسار القياس عند داود وأتباعه، فيقول: الأولى ألا يقاس الميت على الغائب، لوجود الفارق الكبير بينهما، إذ الميت لا قول له أصلاً، فضلاً عن أن يُعْتَبَرَ في الإجماع أو لا يعتبر، بخلاف الغائب فإن له قولاً يمكن العلم به والاطلاع عليه، ويكون له تأثير في انعقاد الإجماع.

بل الأولى أن يُقاس الميت على الطفل والمجنون، لوجود القاسم المشترك بينهم، وهو عدم اعتبار الكل في الإجماع، فينعقد بدونهم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما استدل به داود الظاهري رحمه الله تعالى في دليله الثاني الذي قال فيه: «ولا ينعقد الإجماع دون الغائب، فكذلك الميت، ومقتضى هذا ألا ينعقد الإجماع

وَمَا ذَكَرُوهُ مِنَ احْتِمَالِ مُخالَفَةِ وَاحِدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ يَبْطُلُ بِالْمَيْتِ الْأَوَّلِ مِنَ الصَّحَابَةِ، فَإِنَّ إِمْكَانَ خِلَافِهِ لَا يَكُونُ كَحَقِيقَةِ مُخَالَفَتِهِ، ...

أيضاً للصحابة، لكن لو اعتبرنا ذلك لم ينتفع بالإجماع، فاعتبرنا قول من دخل في الوجود دون من لم يوجد، أو نقول: الآية والخبر تناولا الموجودين حين نزول الآية، إذ المعدوم لا يوصف بإيمان ولا أنه من الأمة».

وخلاصة هذا الجواب تكمن في ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: لا نسلم صحة قياس الميت على الغائب في عدم انعقاد الإجماع بدونه؛ لأنه قياس مع الفارق المؤثر، فالميت لا رأي له، فكيف يكون له تأثير في انعقاد الإجماع؟، وأما الغائب فله رأي إذا أبداه ظهر تأثيره في الإجماع من جهة الانعقاد وعدمه.

الوجه الثاني: لا نسلم أن كلية الأمة منحصرة في الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم وحدهم، بل تلك الكلية عامة في كل عصر وُجد فيه أهل الاجتهاد من هذه الأمة، وحينئذ يكون إجماع كل عصر حجة.

الوجه الثالث: أن الطفل والمجنون هما من جملة هذه الأمة، والإجماع ينعقد بدونهما من غير انتظار لهما مع وجود الحياة فيهما، فالميت الذي لا حياة فيه أولى بعدم دخوله في الإجماع.

قوله: (وما ذكروه من احتمال مخالفة واحد من الصحابة يبطل بالميت الأول من الصحابة): «ما» في قوله: «وما ذكروه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بالذاكرين هنا: هو داود الظاهري وأتباعه من الظاهرية.

قوله: (فإن إمكان خلافه لا يكون كحقيقة مخالفته): الجملة هنا تعليل للقول بأن سابقة موت أحد الصحابة لا تلغي اعتبارية انعقاد الإجماع بمن بقي منهم.

والضمير في «خلافه» يعود إلى «الصحابي»، وكذلك إليه عود الضمير في «مخالفته».

وَهَذَا التَّحْقِيقُ، وَهُوَ أَنَّهُ لَوْ فُتِحَ بَابُ الْاحْتِمَالِ لَبَطَلَتِ الْحُجَجُ، .....

والمعنى: أن احتمال إمكان المخالفة لا يُنَزَّلُ منزلة الوقوع الفعلي للخلاف، فالإمكان شيء والوقوع الفعلي شيء آخر.

والمراد هنا: أن القول بأن إجماع التابعين لا ينعقد لاحتمال وجود مخالف من الصحابة هو في حقيقته قول يعود بالبطلان أيضاً ـ للسبب ذاته ـ على إجماع الصحابة أنفسهم حين يجمعون بعد موت الواحد منهم، إذ يحتمل أن يكون لهذا الميت قول مخالف لم يعلمه المجمعون من بعده من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وحينئذ لا ينعقد إجماعهم مع وجود احتمال مخالفته، وحيث إنكم موافقون معنا على أن هذا اللازم باطل، خشية عدم انعقاد الإجماع البتة، فإنه يتعين عليكم أن تعتدوا بإجماع التابعين من غير اعتبار لاحتمالية وجود مخالفة لأحد من الصحابة، كما تعتدون بإجماع الصحابة وإن كان احتمال المخالفة من أحدهم قائماً، وذلك لأن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كما أنهم أهل العصر، فكذلك التابعون في زمانهم هم أهل العصر، فيكون إجماعهم منعقداً.

قوله: (وهذا التحقيق وهو أنه لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بأن احتمال إمكان الخلاف لا يكون كحقيقة المخالفة»، فهذا القول هو تحقيق المقام في مثل هذه المسألة.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو» يعود إلى «التحقيق».

والمراد بالتحقيق هنا: هو سَبْرُ الغور، والغوص في حقيقة المعنى.

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «وهو أن الشأن لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج».

و«الحجج» جمع «حُجة»، وهي: الدليل والبرهان.

والمعنى: أنه ما من حجة من الحجج إلا ويمكن أن يتطرق إليها الاحتمال، فلو أُخِذَ هذا الاحتمال بعين الاعتبار لما بقيت حجة صالحة للعمل بمقتضاها.

إِذْ مَا مِنْ حُكْمٍ إِلَّا يُتَصَوَّرُ تَقْدِيرُ نَسْخِهِ وَلَمْ يُنْقَلْ، وَإِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ أَضْمَرَ الْمُخَالَفَةَ وَأَظْهَرَ الْمُوَافَقَةَ لِسَبَبٍ أَوْ رَجَعَ بَعْدَ أَنْ وَافَقَ، وَالْخَبَرُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ كَذِباً، فَلَا يُلْتَفَتُ إِلَى هَذَا،

قوله: (إذ ما من حكم إلا يتصور تقدير نسخه ولم ينقل): هذه الجملة تعليل للقول بأن فتح باب الاحتمال مبطل للحجج المنصوبة للاستدلال، وبناءً على هذا فكل حكم من أحكام الشريعة يمكن أن يقال فيه باحتمال النسخ وإن لم يُنْقَلْ ذلك في واقع الحال.

قوله: (وإجماع الصحابة يحتمل أن يكون واحد منهم أضمر المخالفة وأظهر الموافقة لسبب، أو رجع بعد أن وافق): هذه الجملة معطوفة بالواو على الجملة السابقة، وهي قوله: «إذ ما من حكم إلا يتصور تقدير نسخه».

والضمير في «منهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو نوع ثانٍ من أنواع الحجج التي يمكن تطرق الاحتمال إليها، وهو: «إجماع الصحابة»، فهذا الإجماع يمكن ادعاء الاحتمال فيه بأنه لم يقع من جميعهم، لإمكان أن يكون أحدهم وافق في الظاهر مع إضمار المخالفة في الباطن لسبب من الأسباب الخاصة به، أو لإمكان رجوعه عن الموافقة إلى المخالفة.

قوله: (والخبر يحتمل أن يكون كذباً): معطوف بالواو على وقوع الاحتمال في الأحكام وفي الإجماع، فكما أن الأحكام يتطرق إليها احتمال النسخ، والإجماع يتطرق إليه احتمال الخلاف، فكذلك الخبر يتطرق إليه احتمال الكذب، وهذا هو النوع الثالث من الحجج التي يمكن دعوى الاحتمال فيها.

قوله: (فلا يلتفت إلى هذا): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «مجرد الاحتمال»، فإن الاحتمال المجرد دعوى ينقصها الدليل المحقق، فتكون باطلة لا يصح الاستمساك بها، ولا الاعتماد عليها.

وَاللهُ أَعْلَمُ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما استدل به داود الظاهري رحمه الله تعالى في دليله الثالث الذي قال فيه: «ولأنه يحتمل أن يكون لبعض الصحابة في هذه الحادثة قول لم نعلمه يخالف ما أجمع عليه التابعون، فلا ينعقد إجماعهم بخلافه».

ومفاد هذا الجواب: أن ما ذُكر من إمكان وجود المخالفة مجرد احتمال لا دليل عليه، ولو فُتح باب الاحتمال لتعذّر العمل بالحجج الشرعية كلها، وهذا لازم باطل لا يصح.

قوله: (والله أعلم): أي قررنا ما رأيناه في هذه المسألة من كون الإجماع حجة في كل عصر من عصور الأمة دون اختصاص ذلك بعصرٍ معين، بناءً على الحق الذي ظهر لنا فيها، فإن كان صواباً فمن الله تعالى وحده، فهو سبحانه الأعلم بالصواب، وإن كان خطأً فمن النفس وقصور الباع في الاجتهاد.

(فصل)

إِذَا اخْتَلَفَ الصَّحَابَةُ عَلَى قَوْلَيْنِ فَأَجْمَعَ التَّابِعُونَ عَلَى أَحَدِهِمَا، فَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ وَالْحَنَفِيَّةُ: يَكُونُ إِجْمَاعاً، ....

قوله: (إذا اختلف الصحابة على قولين): أي في عصرهم، ثم انقرض عصرهم مع استقرار الخلاف بينهم على هذين القولين.

قوله: (فأجمع التابعون على أحدهما): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «قولي الصحابة المختلف فيهما بينهما».

والمراد هنا: أن التابعين رحمهم الله تعالى بعد انقراض عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لو نظروا في هذين القولين، فترجح لهم أحدهما فأجمعوا على العمل به دون الآخر، فهل يُعْتَدُّ بهذا الإجماع، أو لا يعتد به؟.

قوله: (فقال أبو الخطاب والحنفية: يكون إجماعاً): أي يكون اتفاق التابعين رحمهم الله تعالى على اختيار أحد قولي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إجماعاً معتداً به.

وما نسبه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا لأبي الخطاب رحمه الله تعالى هو ما نص على اختياره في كتابه «التمهيد» حيث قال: «إذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في مسألة على قولين، ثم اتفق التابعون على أحد القولين، فهل يحرم الأخذ بالقول الآخر أم لا؟ قال شيخنا: لا يحرم ذلك، وهو قول الأشعري، وقال أصحاب أبي حنيفة والمعتزلة: يحرم الأخذ بالآخر، وعن الشافعية كالقولين. وجه الثانية، وهو الأقوى عندي...»[1].

أي: أن الأقوى عنده هو القول بتحريم الأخذ بالقول الآخر؛ لأن الإجماع حَتَّمَ العمل بأحدهما، فوجب المصير إليه دون ما يقابله.

---

(١) التمهيد ٣/ ٢٩٧، ٢٩٨.

لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ) وَغَيْرِهِ مِنَ النُّصُوصِ. ....

وما نسبه الموفق ابن قدامة هنا للحنفية رحمهم الله تعالى إنما يراد به جمهورهم لا جميعهم[1].

قوله: (لقوله عليه السلام: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق»): هذا هو دليل أبي الخطاب والحنفية رحمهم الله تعالى جميعاً بأن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة رضي الله تعالى عنهم يكون إجماعاً.

ووجه الاستدلال من هذا الحديث الشريف: أن لفظ «الأمة» يصدق على المجتهدين في كل عصر، ومن ذلك عصر التابعين رحمهم الله تعالى، فيكون ما اتفقوا عليه من أحد قولي الصحابة رضي الله تعالى عنهم رافعاً للخلاف لتحقق ثبوت الإجماع.

قوله: (وغيره من النصوص): الضمير في «غيره» يعود إلى «الحديث المذكور»، وهو قوله ﷺ: **(لا تزال طائفة من أمتي على الحق)**.

ومن تلك النصوص قول الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾.

وقوله سبحانه: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وقول النبي ﷺ: **(لا تجتمع أمتي على ضلالة)**.

ونحو ذلك مما سبق الاستدلال به على إثبات حجية الإجماع.

والمذكور هنا **هو الدليل الأول** للقائلين بثبوت إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/٣١٩، ٣٢٠؛ التقرير والتحبير ٣/٨٨؛ فواتح الرحموت ٢/٢٢٦؛ بذل النظر ص٥٥٣.

وَلِأَنَّهُ اتِّفَاقٌ مِنْ أَهْلِ عَصْرٍ، فَهُوَ كَمَا لَوِ اخْتَلَفَ الصَّحَابَةُ عَلَى قَوْلَيْنِ ثُمَّ اتَّفَقُوا عَلَى أَحَدِهِمَا.

ومفاد هذا الدليل: أن النصوص الشرعية التي دلت على إثبات حجية الإجماع دلت بعمومها على أن إجماع أهل كل عصر حجة، واتفاق التابعين رحمهم الله تعالى على أحد قولي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم هو اتفاقٌ صادر من أهل العصر، فيكون إجماعاً معتداً به شرعاً.

قوله: (ولأنه اتفاق من أهل عصر): الضمير في «لأنه» يعود إلى «إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة».

والمراد هنا: أن التابعين رحمهم الله تعالى هم في زمانهم أهل العصر، فيكون ما اتفقوا عليه إجماعاً.

قوله: (فهو كما لو اختلف الصحابة على قولين ثم اتفقوا على أحدهما): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة رضي الله تعالى عنهم».

و«الكاف» في قوله: «كما» للتشبيه، و«ما» الداخلة عليها مصدرية، فيكون التقدير: «فهو كاختلاف الصحابة على قولين ثم اتفاقهم على أحدهما».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «القولين».

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لو اختلفوا فيما بينهم في مسألة على قولين، ثم اتفقوا على أحدهما بعد ذلك كان اتفاقهم عليه إجماعاً يرفع الخلاف السابق، فكذلك الحال فيما اتفق عليه التابعون رحمهم الله تعالى من أحد قولي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم يكون إجماعاً عليه دون الآخر.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** للقائلين بثبوت إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة.

ومفاد هذا الدليل: قياس اتفاق التابعين رحمهم الله تعالى على أحد

وَقَالَ الْقَاضِي، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: لَا يَكُونُ إِجْمَاعاً، لِأَنَّهُ فُتْيَا بَعْضِ الْأُمَّةِ، لِأَنَّ الَّذِينَ مَاتُوا عَلَى الْقَوْلِ الْآخَرِ مِنَ الْأُمَّةِ لَا يَبْطُلُ مَذْهَبُهُمْ بِمَوْتِهِمْ، ....

قولي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على اتفاق الصحابة على أحد قوليهم، فكما أن اتفاق الصحابة على أحد قوليهم يرفع الخلاف ويكون إجماعاً، فكذلك اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة يرفع الخلاف ويكون إجماعاً، بجامع أن كلًّا من الفريقين هم أهل العصر في زمانهم.

قوله: (وقال القاضي): أي القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله تعالى، حيث قال: «إذا اختلف الصحابة على قولين، ثم أجمع التابعون على أحد القولين لم يرتفع الخلاف، وجاز الرجوع إلى القول الآخر والأخذ به»[(١)].

قوله: (وبعض الشافعية): معطوف بالواو على قوله: «وقال القاضي».

ومن هؤلاء البعض: الجويني[(٢)]، والغزالي[(٣)]، والآمدي[(٤)]، وغيرهم رحمهم الله تعالى.

قوله: (لا يكون إجماعاً): أي لا يكون اتفاق التابعين رحمهم الله تعالى على أحد قولي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إجماعاً.

قوله: (لأنه فتيا بعض الأمة): تعليل للقول بعدم ثبوت الإجماع في هذه المسألة.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «القول المختار».

قوله: (لأن الذين ماتوا على القول الآخر من الأمة لا يبطل مذهبهم بموتهم): هذه الجملة تعليل للقول بأن القول المختار هو فتيا بعض الأمة.

---

(١) العدة ٤/ ١١٠٥.
(٢) انظر: البرهان ١/ ٧١٠.
(٣) انظر: المستصفى ١/ ٢٠٣.
(٤) انظر: الإحكام ١/ ٢٧٥.

وَلِذَلِكَ يُقَالُ: خَالَفَ أَحْمَدَ، أَوْ وَافَقَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ، فَأَشْبَهَ مَا إِذَا اخْتَلَفُوا عَلَى قَوْلَيْنِ فَانْقَرَضَ الْقَائِلُ بِأَحَدِهِمَا.

والمراد بالقول الآخر هنا: هو الذي لم يحصل عليه الاتفاق.

والضمير في «مذهبهم» يعود إلى «الذين ماتوا على القول الآخر»، وإليهم كذلك عود الضمير في «بموتهم».

قوله: (ولذلك يقال: خالف أحمد أو وافقه بعد موته): اللام في قوله: «ولذلك» هي لام الأجل؛ أي: «ولأجل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «كون المذهب لا يبطل بموت صاحبه».

والفعل المضارع «يقال» لم يُسَمَّ فاعله، ويمكن حَمْلُ الفاعل فيه على «العلماء»، فيكون التقدير: «ولذلك يقول العلماء».

والضمير في: «وافقه» يعود إلى «الإمام أحمد»، وكذلك إليه عود الضمير في «موته».

والمقصود من هذه العبارة هو تأكيد القول بأن المذاهب لا تبطل بموت أصحابها.

والمعنى المراد هنا: أن عادة العلماء قد جرت على جَعْل أقوال الأحياء من أهل العلم موافقة أو مخالفة لأقوال الأموات منهم، فيقول أحدهم بعد موت الإمام أحمد رحمه الله تعالى: قول فلان موافق أو مخالف لقول الإمام أحمد.

ولو كان القول يبطل بموت صاحبه لما جرت تلك العادة بينهم، ولما صحت منهم.

قوله: (فأشبه): المراد بالمشبَّه هنا: هو اتفاق التابعين رحمهم الله تعالى على أحد قولي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (ما إذا اختلفوا على قولين): المراد بالمختلفين هنا: هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (فانقرض القائل بأحدهما): المراد بالانقراض هنا هو الموت.

فَإِنْ قِيلَ: ....

وضمير التثنية في «بأحدهما» يعود إلى «القولين».

والمعنى المراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إذا اختلفوا في المسألة على فريقين، ثم مات أصحاب أحد هذين الفريقين دون أصحاب الفريق الآخر، فإن أقوال من ماتوا لا تبطل بموتهم، بل تبقى منازعة لأقوال الأحياء من أصحاب الفريق الآخر، ومع بقاء هذه المنازعة يمتنع تحقق الإجماع.

وإذا كان الأمر كذلك في حق الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بعضهم مع بعض، فكذلك هو الشأن في حق التابعين في حال اختيارهم لأحد قولي الصحابة، فإن هذا القول المختار لديهم مُنَازَعٌ بقول من مات من الصحابة، مما يمنع ثبوت الإجماع في ذلك الاختيار.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول** للقائلين بأن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة لا يكون إجماعاً.

ومفاد هذا الدليل: أن القول الآخر الذي لم يتفق عليه التابعون رحمهم الله تعالى له أربابه الذين يُنْسَبُ إليهم من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وهؤلاء لا يبطل قولهم بموتهم، بل يبقى قائماً وصالحاً للاختيار أيضاً، وحينئذ فإن القول المختار هو قول بعض الأمة لا قول جميعهم، فلا يصلح أن يكون إجماعاً، وذلك لسببين:

السبب الأول: عدم تحقق كلية الأمة فيه.

السبب الثاني: القياس على حال الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فإنهم إذا اختلفوا على قولين، فمات أصحاب القول الأول دون أصحاب القول الثاني، فإن القول الثاني لا يكون إجماعاً، لكونه مُنَازَعاً بالقول الأول الذي لم يبطل بموت أصحابه، فكذلك هاهنا، إذ مع وجود التنازع في الأقوال لا يثبت الإجماع.

قوله: (فإن قيل): الفعل الماضي «قيل» مبني للمجهول، والقائل هم

إِنْ ثَبَتَ نَعْتُ الْكُلِّيَّةِ لِلتَّابِعِينَ فَيَكُونُ خِلَافُ قَوْلِهِمْ حَرَاماً، وَإِنْ لَمْ يَكُونُوا كُلَّ الْأُمَّةِ فَلَا يَكُونُ قَوْلُهُمْ إِجْمَاعاً، أَمَّا أَنْ يَكُونُوا كُلَّ الْأُمَّةِ فِي شَيْءٍ دُونَ شَيْءٍ فَهَذَا مُتَنَاقِضٌ.

أصحاب المذهب الأول الذين صرَّحوا بأن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة يكون إجماعاً.

وهذا القول منهم اعتراض موجه إلى أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة لا يكون إجماعاً.

قوله: (إن ثبت نعت الكلية للتابعين فيكون خلاف قولهم حراماً): المراد بثبوت الكلية هنا: هو وَصْفُ العموم الوارد في لفظ «المؤمنين»، كما في قول الله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾.

وكذلك وَصْفُ العموم الوارد في لفظ «الأمة»، كما في قول النبي ﷺ: **(لا تجتمع أمتي على ضلالة)**.

والضمير في «قولهم» يعود إلى «التابعين».

وإنما يكون خلاف قول التابعين حراماً حين يثبت لهم نَعْتُ الكلية؛ لأنهم حينئذ يكونون كل الأمة وجميع المؤمنين، فيكون القول الصادر منهم باتفاق إجماعاً، والإجماع يجب اتباعه وتحرم مخالفته.

قوله: (وإن لم يكونوا كل الأمة فلا يكون قولهم إجماعاً): أي إن لم يكن التابعون كل الأمة، فلا يكون القول المتفق عليه بينهم إجماعاً؛ لأنه إذا انتفى وَصْفُ الكل ثبت وصف البعض، والبعض جزء من الأمة وليس كل الأمة، والقول الصادر من البعض لا يكون إجماعاً، وحينئذ تجوز مخالفته.

قوله: (أما أن يكونوا كل الأمة في شيء دون شيء فهذا متناقض): أي أن ينقسم حال التابعين إلى قسمين، بحيث يكونون كل الأمة في شيء، ولا يكونون كل الأمة في شيء آخر.

قُلْنَا: ....

ومرادهم بالشيء الذي يكون فيه التابعون كل الأمة: هو النظر إلى كونهم هم أهل العصر، فيكونون حينئذ هم كل الأمة في زمانهم.

ومرادهم بالشيء الذي لا يكون فيه التابعون كل الأمة، بل بعضهم: هو النظر إلى أسبقية الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في الوجود الزمني، وحينئذ لا تتحقق الكلية بالتابعين فقط، بل بمجموعهم وبمجموع الصحابة الذين وُجدوا قبلهم.

والمراد الأساس من إيجاد هذا الاعتراض هو إلزام أصحاب المذهب الأول لأصحاب المذهب الثاني بالإقرار بثبوت الإجماع في اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة.

وبيان ذلك: أنهم قالوا لهم: إن موقفنا معكم من التابعين فيما يتعلق بهذه المسألة لا يخلو من ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن نتفق جميعاً نحن وأنتم على أن التابعين في عصرهم هم كل الأمة، وحينئذ فما صدر عنهم من اتفاق على أحد قولي الصحابة يكون إجماعاً ملزماً لنا ولكم، وهذا لا إشكال فيه.

الحالة الثانية: أن تخالفونا في ذلك، فتقولوا بأن التابعين ليسوا كل الأمة، بل هم بعض الأمة بالنسبة إلى الصحابة، فلا يكون اتفاقهم إجماعاً، وحينئذ نقول لكم: إنه لا يمكن أن يتحقق إجماع بعد عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، إذ جميع أهل العصور التالية هم بعض الأمة وليسوا كل الأمة، وهذا يفضي إلى إشكالية كبيرة وهي تعطيل العمل بالإجماع، وذلك باطل لا يصح.

الحالة الثالثة: أن تقولوا بأن التابعين كُلٌّ في حال، وبَعْضٌ في حال أخرى، وهذا وَصْفٌ تناقضي لا يستقيم عقلاً، كما لا يصح نقلاً.

قوله: (قلنا): أي معشر أصحاب القول الثاني في الجواب عن اعتراض أصحاب القول الأول.

الْكُلِّيَّةُ تَثْبُتُ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَسْأَلَةٍ حَدَثَتْ فِي زَمَنِهِمْ، أَمَّا مَا أَفْتَى بِهِ الصَّحَابِيُّ فَقَوْلُهُ لَا يَسْقُطُ بِمَوْتِه، وَلَوْ مَاتَ الْقَائِلُ فَأَجْمَعَ الْبَاقُونَ عَلَى خِلَافِهِ لَا يَكُونُ إِجْمَاعاً، ....

قوله: (الكلية تثبت بالإضافة إلى مسألة حدثت في زمنهم): المراد بالكلية هنا: هو وَصْفُ التابعين بكونهم كل الأمة.

والضمير في «زمنهم» يعود إلى «التابعين».

والمقصود بالمسألة الحادثة في زمنهم: المسألة الجديدة التي اختصت بزمنهم دون أن يكون لها سَبْقُ وجود في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والمراد هنا: أن وَصْفَ التابعين رحمهم الله تعالى بأنهم كل الأمة لا يتحقق إلا في اتفاقهم على مسائل حادثة اختصت بزمنهم دون زمن الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وحينئذ يكون اتفاقهم هذا إجماعاً، لعدم وجود ما ينازعه من أقوال سابقة مخالفة.

قوله: (أما ما أفتى به الصحابي فقوله لا يسقط بموته): «ما» في قوله: «ما أفتى» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «فقوله» يعود إلى «الصحابي»، وكذلك إليه عود الضمير في «بموته».

والمعنى المراد هنا: أن اتفاق التابعين رحمهم الله تعالى على أحد قولي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لا يكون إجماعاً، لوجود ما ينازعه وهو قول الصحابي المخالف الذي لم يسقط قوله بموته، ومع سَبْق وجود المخالف لا يكون التابعون كل الأمة بل بعضها، واتفاق البعض لا يكون إجماعاً.

قوله: (ولو مات القائل فأجمع الباقون على خلافه لا يكون إجماعاً): الضمير في «خلافه» يعود إلى «القائل الميت».

وَلَوْ حَدَثَتْ مَسْأَلَةٌ بَعْدَ مَوْتِهِ فَأَجْمَعَ عَلَيْهَا الْبَاقُونَ عَلَى خِلَافِهِ كَانَ إِجْمَاعاً.

والمراد هنا: أنه لو حدثت مسألة في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فاتفق السواد الأعظم منهم على رأي فيها، وخالف واحد رأي ذلك السواد ثم مات هذا الواحد المخالف، لم يكن رأي المتفقين في حياته إجماعاً بعد تحقق مماته؛ لأن مخالفته لهم لم تزل قائمة ولم تمت بموته، فكذلك هي الحال بالنسبة لاتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لا يكون إجماعاً لبقاء خلاف من لم يُتَّفَقْ على قوله بينهم قائماً.

قوله: (ولو حدثت مسألة بعد موته فأجمع عليها الباقون على خلافه كان إجماعاً): الضمير في «موته» يعود إلى «الصحابي».

والضمير في «عليها» يعود إلى «المسألة الحادثة».

والضمير في «خلافه» يعود إلى «الصحابي الميت».

والمراد هنا: أن الصحابي المخالف إذا مات في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فلا يكون لخلافه تأثير على انعقاد الإجماع إلا في المسألة التي أدلى فيها برأيه حال حياته، إذ خلافه فيها لا يسقط بموته، أما المسألة التي جَدَّت بعد موته، وحصل عليها اتفاق الموجودين من الصحابة فإن هذا الاتفاق يكون إجماعاً، إذ ليس لذلك الصحابي الميت المخالف في تلك المسألة وجود حال حدوث هذه المسألة فضلاً عن أن يكون له رأي فيها، فكذلك تكون الحال فيما جَدَّ من مسائل في عصر التابعين، وحصل اتفاقهم عليها، فإن هذا الاتفاق يكون إجماعاً، إذ هم الذين أنشأوا الإجماع عليها دون مَنْ سبقهم.

تنبيه: لعل قائلاً أن يقول: إن العبارة التي أوردها المؤلف رحمه الله تعالى هنا، وهي قوله: «ولو حدثت مسألة بعد موته فأجمع عليها الباقون على خلافه كان إجماعاً».

وَمِنْ وَجْهٍ آخَرَ: أَنَّ اخْتِلَافَ الصَّحَابَةِ عَلَى قَوْلَيْنِ اتِّفَاقٌ مِنْهُمْ عَلَى تَسْوِيغِ الْأَخْذِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، فَلَا يَبْطُلُ إِجْمَاعُهُمْ بِقَوْلِ مَنْ سِوَاهُمْ.

فيها إشكال من جهة قوله: «على خلافه»، إذ إن تلك المسألة حدثت بعد موت الصحابي، وإذا كان الشأن كذلك فإن هذا الصحابي حين حدوثها لم يكن حياً، فضلاً عن أن يكون له رأي مخالف فيها.

ولعل الإشكال يزول بمعرفة أن المراد بخلافه هنا ليس هو الخلاف في عين المسألة التي حدثت بعد موته، بل المراد بأنه قد مات على خلافه في المسألة التي حدثت حال حياته، فهو بهذا لم يمت على وفاق فيها مع بقية الصحابة، بل مات على خلاف معهم فيها، فلا ينسحب تأثير خلافه في عدم انعقاد الإجماع على تلك المسألة التي حدثت في حياته إلى هذه المسألة التي جَدَّت بعد مماته.

قوله: (ومن وجه آخر): أي من وجوه استدلال أصحاب المذهب الثاني على ما ذهبوا إليه من القول بأن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة لا يكون إجماعاً.

قوله: (أن اختلاف الصحابة على قولين اتفاق منهم على تسويغ الأخذ بكل واحد منهما): الضمير في «منهم» يعود إلى «الصحابة».

وضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «القولين المختلف فيهما بين الصحابة».

و«التسويغ» هنا بمعنى: التجويز.

قوله: (فلا يبطل إجماعهم بقول من سواهم): هذه الجملة هي نتيجة القول بأن اختلاف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قولين هو إجماع منهم على تجويز الأخذ بكل واحد منهما.

والضمير في «إجماعهم» يعود إلى «الصحابة المختلفين».

....

والاسم الموصول «مَنْ» في قوله: «من سواهم» يُرَادُ به: التابعون.

والضمير في «سواهم» يعود إلى «الصحابة».

والمعنى المراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجازوا الخلاف فيما بينهم، حيث لم ينكر بعضهم على بعض، وتجويز الخلاف بينهم إجماع منهم على أنه يجوز للآخرين أن يأخذوا بأي قول شاءوا من هذين القولين، وهذا الإجماع حجة ملزمة لا يجوز إبطاله بتحتيم العمل بأحد القولين دون الآخر.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا يكون اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة إجماعاً، وإلا للزم منه إبطال الإجماع بالإجماع، وهو لازم باطل.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة لا يكون إجماعاً.

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم سوّغوا الخلاف بينهم، وهذا التسويغ إجماع منهم على تجويز كل واحد من القولين في مسألة الخلاف، فلا يصح أن ينعقد إجماع آخر على إبطال هذا الإجماع.

(فصل)

إِذَا بَلَغَ التَّابِعِيُّ رُتْبَةَ الاجْتِهَادِ فِي عَصْرِ الصَّحَابَةِ اعْتُدَّ بِخِلَافِهِ فِي الْإِجْمَاعِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ، وَاخْتَارَهُ أَبُو الْخَطَّابِ. ....

قوله: (إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة): «التابعي» هو الذي أدرك أحداً من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، ولكنه لم يدرك النبي ﷺ، وبذلك يكون قد فاته شرف الصحبة.

قوله: (اعتُد بخلافه في الإجماع): الضمير في «بخلافه» يعود إلى «التابعي».

والمراد بالإجماع هنا: هو إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والمعنى: أن التابعي إذا كان من أهل الاجتهاد في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فإن قوله معتد به في إجماعهم، بحيث لا ينعقد بمخالفته.

قوله: (عند الجمهور): أي جمهور أهل العلم من الفقهاء والأصوليين، فعندهم أن إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لا ينعقد إلا بموافقة التابعي المجتهد الذي وُجد في عصرهم(١).

قوله: (واختاره أبو الخطاب): الضمير في «اختاره» يعود إلى «القول بالاعتداد بخلاف التابعي المجتهد في إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم».

ومما يدل على اختيار أبي الخطاب رحمه الله تعالى لهذا القول ما نصّ عليه في كتابه «التمهيد»، حيث قال: «إذا حضر المجتهد من التابعين

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/ ٢٤١؛ إحكام الفصول ص٤٦٤؛ المستصفى ١/ ١٨٥؛ التمهيد ٣/ ٢٦٧.

وَقَالَ الْقَاضِي، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: لَا يُعْتَدُّ بِهِ.

وَقَدْ أَوْمَأَ أَحْمَدُ رَحِمَهُ اللهُ إِلَى الْقَوْلَيْنِ.

مع الصحابة في وقت الحادثة فخالفهم، لم ينعقد الإجماع»[١].

قوله: (**وقال القاضي**): معطوف بالواو على قوله: «اعتد بخلافه في الإجماع عند الجمهور، واختاره أبو الخطاب».

والمراد بالقاضي هنا: هو القاضي أبو يعلى الحنبلي.

قوله: (**وبعض الشافعية**): معطوف بالواو على قوله: «وقال القاضي».

قوله: (**لا يعتد به**): المراد بعدم الاعتداد هنا: هو عدم التأثير في انعقاد الإجماع.

والضمير في «به» يعود إلى «التابعي الموجود في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمراد هنا: أن التابعي المجتهد الموجود في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لا أثر لقوله في إجماعهم لا موافقة، ولا مخالفة، بحيث ينعقد إجماعهم بدونه من غير التفات إليه.

وما نسبه المؤلف رحمه الله تعالى هنا للقاضي أبي يعلى قد نصَّ عليه في كتابه «العدة»، حيث قال: «مسألة في التابعي إذا أدرك عصر الصحابة، وهو من أهل الاجتهاد لم يعتد بخلافه»[٢].

وما نسبه هنا لبعض الشافعية رحمهم الله تعالى، فقد ذكره أبو إسحاق الشيرازي الشافعي في كتابه «التبصرة»[٣].

قوله: (**وقد أومأ أحمد رحمهُ الله إلى القولين**): أي قد أشار الإمام أحمد رحمه الله تعالى إلى ما يدل على الأخذ بالقولين المذكورين في هذه

---

(١) التمهيد ٣/ ٢٦٧.

(٢) العدة ٤/ ١١٥٢، ١١٥٣.

(٣) التبصرة ص٣٨٤.

وَجْهُ قَوْلِ الْقَاضِي رَحِمَهُ اللهُ: ....

المسألة، وهما قول القائلين بالاعتداد بخلاف التابعي المجتهد في إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وقول القائلين بعدم الاعتداد به.

وبذلك يكون للإمام أحمد رحمه الله تعالى في هذه المسألة روايتان.

أما الرواية الأولى التي تدل على ذهابه إلى القول الأول، وهو الاعتداد بخلاف التابعي في إجماع الصحابة فهي رواية أبي الحسن بن هارون عنه أنه قال: «لا ينظر العبد إلى شعر مولاته»، واحتج لذلك بقول التابعي الجليل سعيد بن المسيب رحمه الله تعالى، ولم يحتج بقول الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما الذي قال: «لا بأس أن ينظر العبد إلى شعر مولاته»[(١)].

وأما الرواية الثانية التي تدل على ذهابه إلى القول الثاني، وهو عدم الاعتداد بخلاف التابعي فهي رواية أبي الحارث، وقد سأله: إلى أي شيء ذَهَبْتَ في تَرْكِ الصلاة بين التراويح؟ فقال: «ضَرَبَ عليها عقبة بن عامر، ونهى عنها عبادة بن الصامت»، فقيل له: يُرْوَى عن سعيد والحسن أنهما كانا يريان الصلاة بين التراويح؟، فقال: «أقول لك أصحاب رسول الله، وتقول التابعين».

وسأله أيضاً عن عدد قتلوا رجلاً؟، فقال: «يُقَادُونَ به، يُرْوَى عن عمر وعلي»، فقيل له: يروى عن بعض التابعين أنه لا يقتل اثنان بواحد؟، فقال: «ما يُصْنَعُ بالتابعين؟»[(٢)].

وقد حَكَمَ القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى بأن الرواية الثانية أصح من الرواية الأولى، حيث قال: «التابعي إذا أدرك عصر الصحابة، وهو من أهل الاجتهاد لم يعتد بخلافه في أصح الروايتين)[(٣)].

قوله: (وجه قول القاضي رحمهُ الله): أي الأدلة التي استدلّ بها

(١) انظر: العدة ١١٥٧/٤، ١١٥٨. (٢) انظر: العدة ١١٥٣/٤ ـ ١١٥٦.
(٣) العدة ١١٥٢/٤، ١١٥٣.

أَنَّ الصَّحَابَةَ شَاهَدُوا التَّنْزِيلَ، وَهُمْ أَعْلَمُ بِالتَّأْوِيلِ، وَأَعْرَفُ بِالْمَقَاصِدِ، وَقَوْلُهُمْ حُجَّةٌ عَلَى مَنْ بَعْدَهُمْ، ....

القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى على ما ذهب إليه من عدم الاعتداد بخلاف التابعي المجتهد في إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (أن الصحابة شاهدوا التنزيل): المراد بالتنزيل هنا هو تنزيل القرآن الكريم من الله تعالى بوساطة أمين الوحي جبريل عليه السلام على قلب النبي ﷺ، كما قال سبحانه: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝١٩٢ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ۝١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ۝١٩٥﴾ [الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٥] أو يُراد بالتنزيل عموم الوحي.

والصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد شاهدوا نزول القرآن الكريم خصوصاً والوحي عموماً على النبي ﷺ، بخلاف التابعين رحمهم الله تعالى الذين جاءوا بعد انقضاء زمن الوحي.

قوله: (وهم أعلم بالتأويل): الضمير المنفصل «هم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمراد بالتأويل هنا: هو تفسير القرآن الكريم.

ولا شك أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم ـ بحكم مشاهدتهم للتنزيل ـ هم أعلم من التابعين رحمهم الله تعالى بمعرفة تأويل وتفسير كلام الله تعالى المنزل على نبيه ﷺ.

قوله: (وأعرف بالمقاصد): «المقاصد» هي ما رام الشارع من خلالها تحقيق مصالح العباد في المعاش وفي المعاد.

ولا شك أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم ـ بحكم مشاهدتهم التنزيل، وكونهم الأعلم بالتأويل ـ هم الأعرف بالمقاصد الشرعية من التابعين رحمهم الله تعالى.

قوله: (وقولهم حجة على من بعدهم): الضمير في «قولهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم»، وكذلك إليهم عود الضمير في «بعدهم».

فَهُمْ مَعَ التَّابِعِينَ كَالْعُلَمَاءِ مَعَ الْعَامَّةِ، وَلِذَلِكَ قَدَّمْنَا تَفْسِيرَهُمْ.

وإنما كان قول الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم حجة على من بعدهم؛ لأن الله تعالى قد انتدبهم لصحبة نبيه ﷺ، ولنقل دينه إلى الناس كافة، فكانوا بذلك أوعى من غيرهم لما تلقوه عن نبيهم عليه الصلاة والسلام، نتيجة معاشرتهم له، وقربهم منه، وفهمهم عنه.

قوله: (**فهم مع التابعين كالعلماء مع العامة**): الضمير المنفصل «هم» في قوله: «فهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

وهذه العبارة يراد بها نتيجة القياس؛ أي: قياس الصحابة مع التابعين على العلماء مع العامة، فكما أن العامة لا يعتد بقولهم مع العلماء، فكذلك التابعون لا يعتد بقولهم مع الصحابة.

قوله: (**ولذلك قدمنا تفسيرهم**): اللام هنا «لام الأجل»؛ أي: «ولأجل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى ما سبق ذِكْره من كون الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم هم الذين شاهدوا التنزيل، وأنهم الأعلم بالتأويل، والأعرف بمقاصد التشريع، وأن قولهم هو الحجة على قول مَنْ سواهم.

والضمير في «تفسيرهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمعنى أن التابعين رحمهم الله تعالى لو اختلف تفسيرهم عن تفسير الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في شيء من آي القرآن الكريم، فإن تفسير الصحابة لا يعارضه تفسير التابعين، لكون الصحابة مقدمين في الفهم على فهم غيرهم.

وإذا كان تفسير التابعين رحمهم الله تعالى لا يزاحم تفسير الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فكذلك هو الشأن بالنسبة لمن بلغ درجة الاجتهاد من التابعين في عصر الصحابة، لا يكون قوله مزاحماً لأقوال الصحابة في الإجماع.

وَأَنْكَرَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا عَلَى أَبِي سَلَمَةَ حِينَ خَالَفَ ابْنَ عَبَّاسٍ، قَالَتْ: «إِنَّمَا مَثَلُكَ مَثَلُ الْفَرُّوجِ سَمِعَ الدِّيَكَةَ تَصِيحُ فَصَاحَ لِصِيَاحِهَا».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول** للقاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى ولمن وافقه على رأيه بعدم الاعتداد بقول التابعي المجتهد في إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

ومفاد هذا الدليل: أن منزلة الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في الفضل والفهم في الدين لا تساويها منزلة التابعين، ومع تفاوت ما بينهم من منزلة لا يصح أن يُجْعَلَ التابعون أنداداً للصحابة، لدرجة أن يكون لأقوالهم تأثير في عدم انعقاد إجماعهم.

قوله: (وأنكرت عائشة رضي الله عنها على أبي سلمة حين خالف ابن عباس): «عائشة» هي أم المؤمنين بنت أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنها وعن أبيها، وزوجة رسول الله ﷺ وأحب نسائه إليه.

و«أبو سلمة» هو التابعي الجليل الذي اشتهر بهذه الكنية مع اختلاف في اسمه فقيل: عبد الله، وقيل: إسماعيل، وأما اسم أبيه فهو عبد الرحمٰن بن عوف الزهري، وكان أبو سلمة من فقهاء التابعين. وقد توفي رحمه الله تعالى سنة أربع وتسعين من الهجرة[1].

وإنما خالف أبو سلمة رحمه الله تعالى الصحابي الجليل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في مسألة «الحامل المتوفَّى عنها زوجها» حيث قال ابن عباس: «تعتد بآخر الأجلين»، فقال أبو سلمة: «بل عدتها أن تضع حملها».

قوله: (قالت: إنما مثلك مثل الفروج سمع الديكة تصيح فصاح لصياحها): هذه هي المقولة التي أنكرت بها عائشة رضي الله تعالى عنها

---

(١) انظر: تهذيب التهذيب ١٢/ ١١٥؛ طبقات الفقهاء ص٦١.

....

على أبي سلمة رحمه الله تعالى مخالفته لابن عباس رضي الله تعالى عنهما ـ كما أورد ذلك المؤلف ـ هنا.

ولعل هذا الموضع حصل فيه تداخل على المؤلف رحمه الله تعالى، وذلك أن خلاف أبي سلمة مع ابن عباس في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها إنما كان الْحَكَمَ فيه أُمُّ سلمة رضي الله تعالى عنها، وليست عائشة، وأم سلمة لم تنكر على أبي سلمة رأيه، بل أخبرت عن النبي ﷺ بما يؤيد ما ذهب إليه أبو سلمة، كما ثبت في الصحيحين عن سليمان بن يسار: «أن أبا سلمة بن عبد الرحمٰن وابن عباس اجتمعا عند أبي هريرة وهما يذكران المرأة تُنْفَسُ بعد وفاة زوجها بليالٍ، فقال ابن عباس: عدتها آخر الأجلين، وقال أبو سلمة: قد حَلَّتْ. فجعلا يتنازعان ذلك، فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي ـ يعني أبا سلمة ـ، فبعثوا كُرَيْباً مولى ابن عباس إلى أم سلمة يسألها عن ذلك، فجاءهم فأخبرهم أن أم سلمة قالت: إن سُبَيْعَةَ الأسلمية نُفِسَتْ بعد وفاة زوجها بليالٍ، وإنها ذَكَرَتْ ذلك لرسول الله ﷺ فأمرها أن تتزوج»[(١)].

وإنما الذي ورد فيه إنكار عائشة رضي الله تعالى عنها على أبي سلمة رحمه الله تعالى بالمقولة التي أوردها المؤلف هنا هو في مسألة: «وجوب الغسل عند التقاء الختانين»، فقد أخرج الإمام مالك رحمه الله تعالى في موطئه، قال: «عن أبي سلمة بن عبد الرحمٰن بن عوف أنه قال: سألتُ عائشة زوج النبي ﷺ: ما يوجب الغسل؟ فقالت: هل تدري ما مَثَلُكَ يا أبا سلمة؟ مَثَلُ الفروج يسمع الديكة تَصْرُخُ فَيَصْرُخُ معها: إذا جاوز الختانُ

(١) أخرج البخاري في صحيحه، كتاب «التفسير»، سورة الطلاق، باب ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (٦/ ٦٧، ٦٨)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الطلاق»، باب «انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها وغيرها بوضع الحمل». (صحيح مسلم بشرح النووي ١٠/ ١١٠).

وَوَجْهُ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ إِذَا بَلَغَ رُتْبَةَ الْاجْتِهَادِ فَهُوَ مِنَ الْأُمَّةِ، ....

الختانَ فقد وجب الغسل»[(١)].

ولعلّ سبب إنكارها عليه في هذه المسألة ما علمت من مخالفته لرأيها ورأي عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان رضي الله تعالى عنهم فيها، فقد أخرج الإمام مالك رحمه الله تعالى في موطئه أن عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعائشة كانوا يقولون: «إذا مس الختانُ الختانَ فقد وجب الغسل»[(٢)].

وأيّاً كان الأمر فإن وجه الاستشهاد بقول عائشة رضي الله تعالى عنها هنا: هو أنها أنكرت على أبي سلمة رحمه الله تعالى مخالفته للصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، ولو كان قول التابعي المجتهد مُعْتَداً به مع أقوال الصحابة لما أنكرت عليه ذلك.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** للقاضي أبي يعلى ولمن وافقه على رأيه بعدم الاعتداد بقول التابعي المجتهد في إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وهو دليل ظاهر الوضوح.

قوله: (ووجه الأول): المراد بالوجه هنا: الدليل؛ أي: ودليل الأول.

و«الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره «القول»؛ أي: «القول الأول».

والمراد: أدلة القول الأول الذي ذهب أصحابه إلى الاعتداد بقول التابعي المجتهد في إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (أنه إذا بلغ رتبة الاجتهاد فهو من الأمة): الضمير المتصل في «أنه» يعود إلى «التابعي»، وكذلك إليه عود الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو».

---

(١) انظر: الموطأ، كتاب «الطهارة»، باب «واجب الغسل إذا التقى الختانان» ص٤١.

(٢) الموطأ، كتاب «الطهارة»، باب «واجب الغسل إذا التقى الختانان» ص٤١.

فَإِجْمَاعُ غَيْرِهِ لَا يَكُونُ إِجْمَاعَ كُلِّ الْأُمَّةِ، وَالْحُجَّةُ إِجْمَاعُ الْكُلِّ.

نَعَمْ، ....

قوله: (فإجماع غيره لا يكون إجماع كل الأمة، والحجة إجماع الكل): الضمير في «غيره» يعود إلى «التابعي».

والمراد بالغير هنا: هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين بلغ التابعي درجة الاجتهاد في عصرهم.

والذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول** للجمهور القائلين بالاعتداد بقول التابعي المجتهد في إجماع الصحابة.

ومفاد هذا الدليل: أن التابعي المجتهد هو واحد ممن ينعقد بهم الإجماع، فيكون داخلاً في اسم المؤمنين وفي لفظ الأمة، فلا ينعقد الإجماع بدونه، إذ لو انعقد بدونه لكان إجماع البعض لا الكل، ولا حجة إلا في الإجماع الصادر من كل الأمة.

قوله: (نعم): يفيد التسليم بحالة واحدة من حالتي التابعي المجتهد مع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وذلك أن للتابعي المجتهد معهم حالتين:

الحالة الأولى: أن يبلغ درجة الاجتهاد في عصرهم بعد حصول الإجماع منهم على المسألة.

الحالة الثانية: أن يبلغ درجة الاجتهاد في عصرهم قبل حصول الإجماع منهم عليها.

فإن بلغ درجة الاجتهاد بعد حصول إجماعهم فلا اعتداد بقوله في هذا الإجماع، لكونه مسبوقاً إليه فلا يصح نقضه بقوله، وهذا أمر مُسَلَّمٌ لا جدال فيه.

أما إن بلغ درجة الاجتهاد قبل حصول الإجماع فلا نسلم بأن إجماعهم ينعقد بدونه؛ لأنه واحد من المجتهدين الذين لا يجوز إغفال رأيهم في الإجماع.

لَوْ بَلَغَ رُتْبَةَ الاجْتِهَادِ بَعْدَ إِجْمَاعِهِمْ فَهُوَ مَسْبُوقٌ بِالْإِجْمَاعِ، فَهُوَ كَمَنْ أَسْلَمَ بَعْدَ تَمَامِ الْإِجْمَاعِ.

قوله: (لو بلغ رتبة الاجتهاد بعد إجماعهم فهو مسبوق بالإجماع): الضمير في «إجماعهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «التابعي».

والمراد بكونه مسبوقاً بالإجماع: أي أن التابعي وقت انعقاد إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لم يكن من أهل الإجماع، نظراً لعدم تحقق الشرط فيه وهو بلوغ درجة الاجتهاد، وحينئذ لا إشكال في انعقاد الإجماع بدونه.

قوله: (فهو كمن أسلم بعد تمام الإجماع): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «التابعي».

والمراد بالذي أسلم هنا: هو الكافر الذي يُعَدُّ عالماً في ملته، كالعالم من أهل الكتاب، وليس المراد به العامي الذي لا علم عنده، فهذا لا أثر له في الإجماع بعد دخوله في الإسلام.

والمراد هنا: قياس التابعي الذي سُبق بإجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم قبل بلوغه درجة الاجتهاد على الكافر الذي أسلم بعد حصول الإجماع، فكما أن الكافر العالم الذي تأخّر إسلامه إلى حصول الإجماع لا يعتد بقوله فيه، فكذلك التابعي الذي تأخر بلوغه درجة الاجتهاد إلى حين تمام الإجماع لا يكون له تأثير في صحة ثبوته وانعقاده.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** للجمهور القائلين بالاعتداد بقول التابعي المجتهد في إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

ومفاد هذا الدليل: أن عدم الاعتداد بقول التابعي المجتهد في إجماع الصحابة هو بمنزلة عدم الاعتداد بقوله في حالة عدم بلوغه درجة الاجتهاد، وهذا يفضي إلى التسوية بين المتفرقين، وذلك لا يستقيم عقلاً كما لا يصح نقلاً.

وَلَا خِلَافَ أَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ سَوَّغُوا اجْتِهَادَ التَّابِعِينَ، وَلِهَذَا وَلَّى عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ شُرَيْحاً الْقَضَاءَ، وَكَتَبَ إِلَيْهِ: «مَا لَمْ تَجِدْ فِي السُّنَّةِ فَاجْتَهِدْ رَأْيَكَ»...، ....

قوله: (ولا خلاف أن الصحابة رضي الله عنهم سوَّغوا اجتهاد التابعين): «لا» في قوله: «ولا خلاف» نافية للجنس، و«خلاف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بجملة «أن الصحابة» التي هي في الأصل في محل جر بجارٍّ محذوف، والتقدير: «ولا خلاف في أن الصحابة...»، وتقدير الخبر: «واقع»؛ أي: «ولا خلاف واقع في أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم سوغوا اجتهاد التابعين».

والمراد بالتسويغ هنا: التجويز.

والمعنى المراد: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم ـ وهم أصحاب الشأن الأول في هذه المسألة ـ قد جَوَّزوا للتابعين رحمهم الله تعالى الاجتهاد في عصرهم في بعض المسائل الشرعية، وتجويزهم للاجتهاد لهم دليل على اعتدادهم بأقوالهم، إذ لو لم تكن أقوالهم معتداً بها عندهم لما أجازوا لهم الاجتهاد في شيء من أحكام الشريعة مع وجودهم وتوافرهم.

قوله: (ولهذا ولَّى عمر رضي الله عنه شُريحاً القضاء وكتب إليه: «ما لم تجد في السنة فاجتهد رأيك»): اللام في قوله: «ولهذا» هي لام الأجل؛ أي: «ولأجل هذا».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تجويز الصحابة للتابعين الاجتهاد في عصرهم».

والضمير في «إليه» في قوله: «وكتب إليه» يعود إلى «شريح».

و«شُريح» هو شُريح بن الحارث بن قيس الكندي، وقد ولاه عمر رضي الله تعالى عنه قضاء الكوفة، وتوفي رحمه الله تعالى سنة ثمان

وَقَدْ عُلِمَ أَنَّ كَثِيراً مِنْ أَصْحَابِ عَبْدِ اللهِ كَعَلْقَمَةَ وَالْأَسْوَدِ وَغَيْرِهِمَا،

وسبعين من الهجرة[(١)].

والمذكور هنا هو مثال من الواقع يشهد بتخويل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم للتابعين رحمهم الله تعالى بممارسة الاجتهاد في عصرهم، حيث أمر عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه شريحاً القاضي بأن يجتهد رأيه في كل ما لم تكن فيه سُنة مأثورة عن رسول الله ﷺ.

قوله: (**وقد علم أن كثيراً من أصحاب عبد الله**): المراد بعبد الله هنا هو الصحابي الجليل أبو عبد الرحمٰن عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلي، أسلم قديماً وهاجر الهجرتين، وشهد بدراً والمشاهد بعدها، ولازم النبي ﷺ وكان صاحب نعليه، وهو من فقهاء الصحابة والمقرئين. توفي رضي الله تعالى عنه سنة اثنتين وثلاثين من الهجرة[(٢)].

قوله: (**كعلقمة**): هو التابعي الجليل علقمة بن قيس بن عبد الله النخعي، كان من أكابر أصحاب عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه بالكوفة. توفي رحمه الله تعالى سنة اثنتين وستين من الهجرة[(٣)].

قوله: (**والأسود**): هو التابعي الجليل الأسود بن يزيد بن قيس النخعي، لازم الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه وأخذ عنه العلم. توفي رحمه الله تعالى سنة خمس وسبعين[(٤)].

قوله: (**وغيرهما**): ضمير التثنية يعود إلى «علقمة» و«الأسود».

والمراد: وغيرهما من أصحاب عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه من التابعين، ومنهم: شريح، وعَبيدة السلماني، والحارث الأعور[(٥)].

---

(١) انظر: وفيات الأعيان ٢/ ١٦٧؛ شذرات الذهب ١/ ٨٥.
(٢) انظر: الإصابة ٤/ ١٢٩؛ طبقات الفقهاء ص٤٣؛ تذكرة الحفاظ ١/ ١٣.
(٣) انظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٤٨؛ طبقات الحفاظ ص١٢.
(٤) انظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٥٠؛ تهذيب التهذيب ١/ ٣٢١.
(٥) انظر: طبقات الفقهاء ص٤٤.

وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ وَفُقَهَاءِ الْمَدِينَةِ قَدْ كَانُوا يُفْتُونَ فِي عَصْرِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، فَكَيْفَ لَا يُعْتَدُّ بِخِلَافِهِمْ؟، ....

قوله: (وسعيد بن المسيب): هو التابعي الجليل أبو محمد سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب المخزومي، من أكابر فقهاء المدينة الذي قال فيه عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما: «لو رأى رسول الله ﷺ هذا لسرَّه». توفي رحمه الله تعالى بالمدينة، واختُلف في تاريخ وفاته فقيل: سنة إحدى وتسعين، وقيل: سنة أربع وتسعين، وقيل: سنة خمس وتسعين(١).

قوله: (وفقهاء المدينة): أي وبقية فقهاء المدينة؛ لأن سعيد بن المسيب واحد منهم، والستة البقية هم: عروة بن الزبير بن العوام، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وأبو بكر بن عبد الرحمٰن بن الحارث بن هشام المخزومي، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وخارجة بن زيد بن ثابت، وسليمان بن يسار.

وهؤلاء المذكورون بالإضافة إلى سعيد بن المسيب يُسَمَّوْنَ الفقهاء السبعة.

قوله: (قد كانوا يفتون في عصر الصحابة رضي الله عنهم): أي التابعون المذكورون، وهم: علقمة، والأسود، وفقهاء المدينة السبعة كانوا يتصدون للفتوى في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، من غير أن ينكروا عليهم ذلك.

قوله: (فكيف لا يعتد بخلافهم؟): الاستفهام بكيف هنا استفهام تعجب وإنكار.

والضمير في «بخلافهم» يعود إلى «التابعين» رحمهم الله تعالى.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من أن هؤلاء التابعين المذكورين

---

(١) انظر: طبقات الفقهاء ص٥٧.

وَقَدْ رَوَى الْإِمَامُ أَحْمَدُ فِي الزُّهْدِ أَنَّ أَنَساً سُئِلَ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَقَالَ: «سَلُوا مَوْلَانَا الْحَسَنَ فَإِنَّهُ غَابَ وَحَضَرْنَا وَحَفِظَ ونَسِينَا».

كانوا يفتون في عهد الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، والصحابة يقرُّونهم على ذلك من غير نكير هو شاهد ثانٍ من الواقع على اعتداد الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بأقوال التابعين.

قوله: (**وقد روى الإمام أحمد في الزهد**): أي في كتاب «الزهد».

قوله: (**أن أنساً**): هو الصحابي الجليل أنس بن مالك الأنصاري، خادم رسول الله ﷺ. توفي رضي الله تعالى عنه سنة إحدى وتسعين[1].

قوله: (**سئل عن مسألة فقال: سلوا مولانا الحسن، فإنه غاب وحضرنا وحفظ ونسينا**): المراد بالحسن هنا: هو التابعي الجليل أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار البصري، أحد سادات التابعين وكبارهم، جمع بين العلم، والزهد، والورع، والعبادة، والفصاحة. توفي رحمه الله تعالى سنة عشر ومائة[2].

والضمير في «فإنه» يعود إلى «الحسن البصري» رحمه الله تعالى.

والمراد بقوله: «فإنه غاب وحضرنا، وحفظ ونسينا»: أي غاب عن مجلس النبي ﷺ حيث لم يدركه، ومع ذلك فقد كان أحفظ منّا وأجدر بالفتوى.

والمقصود هنا: أن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه صحابي جليل من أصحاب النبي ﷺ، ولما سُئل أحال السائل إلى التابعي الحسن البصري رحمه الله تعالى مشيداً بحفظه وعلمه، وهذا يدل على اعتداد الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بأقوال التابعين، إذ لو لم يعتدُّوا بأقوالهم لما كانت هذه الإحالة.

---

(١) انظر: مشاهير علماء الأمصار ص٣٧؛ الجمع بين رجال الصحيحين ١/ ٣٥.

(٢) انظر: وفيات الأعيان ٢/ ٦٩؛ ميزان الاعتدال ١/ ٤٨٣؛ تذكرة الحفاظ ١/ ٧١؛ طبقات الحفاظ للسيوطي ص٣٥؛ مشاهير علماء الأمصار ص٨٨؛ طبقات الفقهاء ص٨٧.

وَإِنَّمَا يَفْضُلُ الصَّحَابِيُّ بِفَضِيلَةِ الصُّحْبَةِ، وَلَوْ كَانَتْ هَذِهِ الْفَضِيلَةُ تُخَصِّصُ الْإِجْمَاعَ لَسَقَطَ قَوْلُ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنَ الصَّحَابَةِ بِقَوْلِ مَنْ تَقَدَّمَهُمْ، ....

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثالث** للجمهور على الاعتداد بقول التابعي المجتهد في إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم.

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد جوَّزوا للتابعين رحمهم الله تعالى الاجتهاد في عصرهم كما دلّت على ذلك الوقائع والشواهد، وهذا إقرار منهم بالاعتداد بأقوال التابعين، إذ لو لم تكن محلّاً للاعتبار عندهم لما جوزوا لهم أن يجتهدوا في عصرهم، وإذا كانت أقوالهم محلّاً للاعتبار، فكيف لا يكون خلافهم محلّاً للاعتداد؟.

قوله: (وإنما يفضل الصحابي بفضيلة الصحبة): أي نسلم بأن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أفضل منزلة من التابعين رحمهم الله تعالى، إلا أن هذه الأفضلية إنما هي بسبب مصاحبتهم للنبي ﷺ، وليست لكونهم أعلم من التابعين، إذ قد يوجد من التابعين من هو أعلم من الصحابة، وليس من شرط صحة انعقاد الإجماع ثبوت الصحبة، بل ثبوت بلوغ مرتبة الاجتهاد، وهؤلاء التابعون قد بلغوا مرتبة الاجتهاد، فلا ينعقد إجماع الصحابة بدونهم.

قوله: (ولو كانت هذه الفضيلة تخصص الإجماع لسقط قول المتأخرين من الصحابة بقول من تقدمهم): المراد بالفضيلة المشار إليها في قوله: «ولو كانت هذه الفضيلة» هي فضيلة الصحبة.

ومعنى «تُخصص الإجماع»: أي تجعله قاصراً على الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم وحدهم دون من سواهم من التابعين وغيرهم.

والمراد هنا: لو كانت الفضيلة هي المعيار المعتد به في الإجماع لما اعتُد بقول متأخري الصحابة مع أقوال المتقدمين منهم، نظراً لتفاوت ما بين

وَقَوْلُ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنْهُمْ بِقَوْلِ الْعَشَرَةِ، وَقَوْلُ الْعَشَرَةِ بِقَوْلِ الْخُلَفَاءِ، وَقَوْلُهُمْ بِقَوْلِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا.

الفريقين من الفضيلة، إذ ليس فضل اللاحق المتأخر كفضل السابق المتقدم.

قوله: (وقول المتقدمين منهم بقول العشرة): أي «ولسقط قول المتقدمين منهم بقول العشرة».

والضمير في «منهم» يعود إلى «الصحابة» رضي الله تعالى عنهم.

والمراد بالعشرة هنا: العشرة المبشرون بالجنة، وهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد، وعبد الرحمٰن بن عوف، وأبو عبيدة بن الجراح رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

والمراد هنا: أن العشرة المبشرين بالجنة هم أفضل من متقدمي الصحابة، ولو كانت العبرة بالأفضلية لما اعتُد بقول المتقدمين مع أقوال هؤلاء العشرة.

قوله: (وقول العشرة بقول الخلفاء): أي «ولسقط قول العشرة المبشرين بالجنة بقول الخلفاء».

والمراد بالخلفاء هنا: الخلفاء الأربعة الراشدون، وهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

والمراد هنا: أن الخلفاء الأربعة أفضل من بقية العشرة المبشرين بالجنة، فلا تكون أقوال بقية العشرة مضادة لأقوال هؤلاء الأربعة لسقوطها بها، نظراً لأفضلية المنزلة.

قوله: (وقولهم بقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما): أي «ولسقط قولهم بقول أبي بكر وعمر».

والضمير في «قولهم» يعود إلى «الخلفاء».

وضمير التثنية في «عنهما» يعود إلى «أبي بكر» و«عمر» رضي الله تعالى عنهما.

وَإِنْكَارُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا عَلَى أَبِي سَلَمَةَ مُخَالَفَةَ ابْنِ عَبَّاسٍ قَدْ خَالَفَهَا أَبُو هُرَيْرَةَ فَقَالَ: «أَنَا مَعَ ابْنِ أَخِي»، ....

والمراد هنا: أن أبا بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما هما أفضل الخلفاء الأربعة؛ لأن النبي ﷺ قد خصهما بمزيد تشريف وتكريم، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: (**اقتدوا باللَّذَيْنِ من بعدي أبي بكر وعمر**).

والمعنى المراد هنا: لو كانت العبرة بالأفضلية لضاقت دائرة من ينعقد بهم الإجماع من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم حتى تنحصر في أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما دون بقية الصحابة الذين هم دونهما في تلك الأفضلية.

وحيث إن دائرة الإجماع تسع جميع مجتهدي العصر، دل ذلك على أن العبرة إنما هي بالعلم لا بتفاوت المنزلة في الفضل.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عمَّا استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم الاعتداد بقول التابعي في إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وذلك في دليلهم الأول الذي قالوا فيه: «إن الصحابة شاهدوا التنزيل، وهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد، وقولهم حجة على من بعدهم، فهم مع التابعين كالعلماء مع العامة».

ومفاد هذا الجواب: ما ذكرتموه من أمور في هذا الدليل إنما يفيد أفضلية الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على من سواهم، وهذه الأفضلية لا تجعل انعقاد الإجماع خاصاً بهم، بل يشاركهم في ذلك كل من بلغ الاجتهاد في عصرهم من التابعين، إذ العبرة في انعقاد الإجماع بالاجتهاد لا بتفاوت المنزلة في الفضل.

وبناءً على ذلك فلا نسلِّم لكم أن التابعين مع الصحابة بمنزلة العوام مع العلماء، بل هم معهم بمنزلة العلماء مع العلماء.

قوله: **(وإنكار عائشة رضي الله عنها على أبي سلمة مخالفة ابن عباس قد خالفها أبو هريرة فقال: أنا مع ابن أخي)**: الضميران في «عنها»،

ثُمَّ هِيَ قَضِيَّةٌ فِي عَيْنٍ يُحْتَمَلُ أَنَّهَا لَمْ تَرَهُ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ، وَيُحْتَمَلُ أَنَّهَا أَنْكَرَتْ عَلَيْهِ تَرْكَ التَّأَدُّبِ مَعَ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

وفي «خالفها» يعودان إلى «عائشة» رضي الله تعالى عنها.

وقد سبق بيان وجه مخالفة أبي سلمة رحمه الله تعالى لابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

والمراد هنا: أن إنكار عائشة رضي الله تعالى عنها مُعَارَضٌ بمثله، وهو إقرار أبي هريرة رضي الله تعالى عنه لأبي سلمة على مخالفته لابن عباس رضي الله تعالى عنهما، والدليل إذا لم يسلم من معارض لا تنهض به حجة.

قوله: (ثم هي قضية في عين): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «مسألة إنكار عائشة رضي الله تعالى عنها على أبي سلمة مخالفة ابن عباس».

والمراد هنا: أن هذا الإنكار وارد على قضية عين خاصة، فلا يطرد مدلوله في جميع التابعين، بل يبقى هذا الإنكار خاصاً بمحل وروده.

قوله: (يحتمل أنها لم تره من المجتهدين): الضمير في «أنها» يعود إلى «عائشة» رضي الله تعالى عنها.

والضمير في «لم تره» يعود إلى «أبي سلمة» رحمه الله تعالى.

والمعنى: إنكار عائشة رضي الله تعالى عنها على أبي سلمة رحمه الله تعالى ليس لكونه تابعياً قد خالف صحابياً، بل لكونه غير مجتهد خالف مجتهداً.

قوله: (ويحتمل أنها أنكرت عليه ترك التأدب مع ابن عباس): الضمير في «أنها» يعود إلى «عائشة» رضي الله تعالى عنها.

والضمير في «عليه» يعود إلى «أبي سلمة» رحمه الله تعالى.

والمعنى: أن الإنكار هنا له سببه، وهو احتمال عدم تأدب أبي سلمة في إبداء المخالفة لابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

....

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم الاعتداد بقول التابعي في إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وذلك في دليلهم الثاني الذي قالوا فيه: «وأنكرت عائشة رضي الله عنها على أبي سلمة حين خالف ابن عباس...».

ومفاد هذا الجواب من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن أبا هريرة رضي الله تعالى عنه قد خالف عائشة رضي الله تعالى عنها في إنكارها على أبي سلمة رحمه الله تعالى، وأعلن موافقته له على رأيه دونها، وهذا يدل على أن ذلك الإنكار ليس عرفاً شائعاً لدى الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم حتى يُجْعَلَ قاعدة يُحْتَكَمُ إليها في عدم الاعتداد بقول التابعي في إجماع الصحابة.

الوجه الثاني: أن ذلك الإنكار قضية عين، فلا يمكن دعوى التعميم فيها حتى تشمل جميع التابعين، بل يكون ذلك الإنكار خاصاً بمورده لا يتعداه إلى غيره.

الوجه الثالث: أن إنكار عائشة على أبي سلمة يحتمل عدداً من الأمور، ومنها أنها أنكرت عليه لعدم بلوغه رتبة الاجتهاد.

ومنها أنها أنكرت عليه تَرْكَ التأدب مع حَبْر الأمة وترجمان القرآن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وغير ذلك من الاحتمالات، وليس لكونه تابعياً قد خالف صحابياً.

ومع هذه الاحتمالات لا يستقيم هذا الدليل حجة للقول بعدم الاعتداد بقول التابعي في إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم.

ويمكن أن يضاف **وجه رابع في الجواب**، وهو: أن إنكار عائشة رضي الله تعالى عنها على أبي سلمة مُعَارَضٌ بما ثبت بالوقائع الدالة على تجويز الصحابة رضي الله تعالى عنهم للتابعين رحمهم الله تعالى بالاجتهاد في عصرهم.

وحيث لم يسلم هذا الدليل من معارض، فلا تنهض به حجة.

(فصل)

لَا يَنْعَقِدُ الْإِجْمَاعُ بِقَوْلِ الْأَكْثَرِينَ مِنْ أَهْلِ الْعَصْرِ فِي قَوْلِ الْجُمْهُورِ، وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ جَرِيرٍ، وَأَبُو بكْرٍ الرَّازِيُّ: يَنْعَقِدُ، وَقَدْ أَوْمَأَ إِلَيْهِ أَحْمَدُ رَحِمَهُ اللهُ.

قوله: (**لا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر**): أي إذا اتفق أكثر علماء العصر المجتهدين على حكم مسألة دون بقية المجتهدين، فإن هذا الاتفاق لا يكون إجماعاً، لوجود القلة المخالفة.

قوله: (**في قول الجمهور**): أي عند جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء(١)، فعندهم أن الاتفاق لا يكون إجماعاً إلا إذا صدر من جميع علماء الأمة، وليس من أكثرهم، وحينئذ فخلاف الأقل معتبر ومؤثر في الإجماع.

قوله: (**وقال محمد بن جرير**): هو أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، الإمام الْعَلَمُ، المجتهد، المفسر، المؤرخ. ولد سنة أربع وعشرين ومائتين، وتوفي رحمه الله تعالى سنة عشر وثلاثمائة(٢).

قوله: (**وأبو بكر الرازي**): هو العالم الحنفي أحمد بن علي المشهور بالجصَّاص. ولد سنة خمس وثلاثمائة، وتوفي رحمه الله تعالى سنة سبعين وثلاثمائة(٣).

قوله: (**ينعقد**): أي ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من علماء العصر المجتهدين عند محمد بن جرير الطبري، وأبي بكر الرازي الحنفي رحمهما الله تعالى.

قوله: (**وقد أومأ إليه أحمد رحمهُ الله**): أي أن الإمام أحمد بن حنبل

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/٣١٦؛ إحكام الفصول ص٤٦١؛ المستصفى ١/ ١٨٦؛ التمهيد ٣/ ٢٦٠.

(٢) انظر: وفيات الأعيان ٤/ ١٩١؛ ميزان الاعتدال ٢/ ٤٩٨.

(٣) انظر: الجواهر المضية ١/ ٨٤؛ الفوائد البهية ص٢٧.

وَوَجْهُهُ: أَنَّ مُخَالَفَةَ الْوَاحِدِ شُذُوذٌ عَنِ الْجَمَاعَةِ، وَهُوَ قَدْ نُهِيَ عَنْهُ، ....

رحمه الله تعالى قد أشار إلى ما ذكره محمد بن جرير الطبري وأبي بكر الرازي من القول بانعقاد الإجماع برأي أكثر علماء العصر المجتهدين.

وإنما أومأ الإمام أحمد رحمه الله تعالى إلى ذلك القول في رواية ابن القاسم في مسألة «طلاق المريض» فإنه لم يعتد بقول الزبير الذي يرى عدم توريث الزوجة إذا طلقها زوجها حال مرضه؛ لأن قوله مخالف لقول أربعة من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وهم: علي، وابن عباس، وزيد، وابن عمر رضي الله تعالى عنهم أجمعين، حيث إنهم يرون توريث الزوجة إذا طلقها زوجها في مرض موته(١).

وكذلك في رواية الميموني، حيث قال في «فسخ الحج»: «أحد عشر رجلاً من أصحاب النبي يروون ما يروون، أين يقع بلال بن الحارث منهم؟»(٢).

قال القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى معلِّقاً على هاتين الروايتين: «وظاهر هذا أنه لم يعتد بخلاف الزبير في مقابلة الجماعة، ولا مخالفة بلال في مقابلة الجماعة»(٣).

ومعنى كون الإجماع ينعقد بقول الأكثر: أن القلة المخالفة لا يُلْتَفَتُ إليها، ولا يُعَوَّلُ عليها، فلا يكون لخلافها أثر في صحة انعقاد الإجماع.

قوله: (ووجهه): المراد بالوجه هنا: الدليل.

والضمير في «وجهه» يعود إلى «القول الثاني» الذي ذهب أصحابه إلى انعقاد الإجماع بقول الأكثر.

قوله: (**أن مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة، وهو قد نُهي عنه**): المراد

(١) انظر: العدة، وحاشية رقم (١) منه ٤/١١١٨.

(٢) انظر: المرجع السابق. (٣) انظر: المرجع السابق.

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ)، وَقَالَ: (الشَّيْطَانُ مَعَ الْوَاحِدِ، وَهُوَ مِنَ الاثْنَيْنِ أَبْعَدُ). ....

بالشذوذ هنا: الانفرادُ، والنُّدْرَةُ، والقِلَّةُ، والافْتِرَاقُ. يقال: «شَذَّ الرجل» إذا انفرد عن أصحابه، ويقال: «شَذَّ الشيء»، إذا نَدَرَ عن جمهوره، ويقال: «جاء القوم شُذَّاذاً» أي: قِلَالاً، ويُطلق لفظ: «شَذَّان الإبل وشُذَّانها» على ما افترق منها[(١)].

والواو في قوله: «وهو قد نُهي عنه» واو الحال.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الشذوذ عن الجماعة».

والفعل الماضي: «نُهِيَ» مبني للمجهول، والناهي عن الشذوذ هو النبي ﷺ، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: **(عليكم بالجماعة، فإن يد الله مع الجماعة، ومن شذّ شذّ في النار)**.

والضمير في «عنه» يعود إلى «الشذوذ».

قوله: (قال عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم»): أي الزموا الكثرة الكاثرة من الأمة، ولا تنفردوا عنها.

قوله: (وقال: «الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد»): معطوف بالواو على قوله: «قال عليه السلام».

ومعنى قوله عليه الصلاة والسلام: **(الشيطان مع الواحد)**: أي ينفرد به، ويستحوذ عليه؛ لأن الوحدة إقصاء عن الجماعة، فتكون سبباً في تسلط الشيطان، كما يتسلط الذئب على الشاة إذا أقصت نفسها عن مجموعة الأغنام، وفي ذلك يقول النبي ﷺ فيما رواه الإمام أحمد رحمه الله تعالى من حديث الصحابي الجليل معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه بإسناد صحيح: **(إن الشيطان ذئب الإنسان كذئب الغنم يأخذ الشاردة القاصية، فإياكم والشعاب وعليكم بالجماعة والعامة والمسجد)**.

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ٤٩٤، ٤٩٥.

وَلَنَا: أَنَّ الْعِصْمَةَ إِنَّمَا تَثْبُتُ لِلْأُمَّةِ بِكُلِّيَّتِهَا، وَلَيْسَ هَذَا إِجْمَاعَ الْجَمِيعِ، بَلْ هُوَ مُخْتَلَفٌ فِيهِ، ....

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو حجة أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الإجماع ينعقد بقول الأكثر، وهذه الحجة مكوّنة من دليلين:

الدليل الأول: أن مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة، والشذوذ منهي عنه شرعاً، والنهي يقتضي الفساد، فلا يكون للقول الشاذ أثر في صحة انعقاد الإجماع.

الدليل الثاني: أن النبي ﷺ أمر بلزوم الجماعة، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: (**عليكم بالسواد الأعظم**)، وكما في قوله: (**الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد**).

والأمر بلزوم الجماعة متضمن النهي عن مفارقتها، فلا يكون للمفارق للجماعة أثر في انعقاد إجماعها.

قوله: (**ولنا**): أي أدلتنا معشر الجمهور على أن الإجماع لا ينعقد بقول الأكثرين من أهل العصر.

قوله: (**أن العصمة إنما تثبت للأمة بكليتها**): المراد بالعصمة هنا: الوقاية من الوقوع في الضلال والخطأ، فتلك الوقاية لا تكون إلا للأمة كلها لا لبعضها، كما دل على ذلك قول النبي ﷺ: (**لا تجتمع أمتي على ضلالة**).

قوله: (**وليس هذا إجماع الجميع**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إجماع الأكثرين من أهل العصر»، فهذا إجماع لم يصدر من جميع الأمة، بل من أكثرها، والأكثر ليس هو الكل.

قوله: (**بل هو مختلف فيه**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «إجماع الأكثرين»، وكذلك إليه عود الضمير المتصل في «فيه».

والمراد هنا: أن اتفاق الأكثر لو كان إجماعاً لما نازعهم الأقل بمخالفتهم فيه.

وَقَدْ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾، ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾.

فَإِنْ قِيلَ: قَدْ يُطْلَقُ اسْمُ الْكُلِّ عَلَى الْأَكْثَرِ. ....

قوله: (وقد قال الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾، ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾**)**: الواو في قوله: «وقد» واو الحال.

والمراد من سَوْق هاتين الآيتين الكريمتين: بيان أن المجمع عليه بين الأمة لا يحتاج إلى رد حُكمه إلى الله تعالى، لكون الإجماع المنعقد قاطعاً في بيان الحكم الشرعي.

وأما المختلف فيه فهو الذي يحتاج في بيان حكمه إلى الرد إلى الله تعالى.

ووجود الخلاف مع اتفاق الأكثر دليل على أنه ليس بإجماع، إذ لو كان ذلك الاتفاق إجماعاً لما صاحبه شيء من الخلاف.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول** لأصحاب المذهب الأول القائلين بعدم انعقاد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر.

ومفاد هذا الدليل: أن عصمة الإجماع لا تثبت إلا بكل المؤمنين وجميع الأمة، وإجماع الأكثر ليس كذلك فلا تثبت به العصمة فيكون محتملاً للخطأ، وما كان كذلك فالخلاف فيه سائغ، ومع وجود الخلاف لا يتحقق الإجماع.

قوله: (فإن قيل: قد يطلق اسم الكل على الأكثر): هذه صيغة اعتراض موجهة من أصحاب المذهب الثاني القائلين بانعقاد الإجماع بقول الأكثرين إلى أصحاب المذهب الأول القائلين بعدم الانعقاد.

ومفاد هذا الاعتراض: أن الأكثر قد يتناوله لفظ «الكل»، وحينئذ يكون اسم «المؤمنين»، ولفظ «الأمة» منطبقين على الأكثرين، فيكون قولهم إجماعاً لا يُلْتَفَتُ إلى مَنْ خالفه بقول، أو نازعه برأي.

قُلْنَا: هَذَا مَجَازٌ، وَلَا يَجُوزُ التَّخْصِيصُ بِالتَّحَكُّمِ، وَقَدْ وَرَدَتْ نُصُوصٌ تَدُلُّ عَلَى قِلَّةِ أَهْلِ الْحَقِّ وَذَمِّ الْأَكْثَرِينَ، ....

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن ذلك الاعتراض.

قوله: (هذا مجاز): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إطلاق اسم الكل على الأكثر».

والمراد بالمجاز: التَّجَوُّزُ بالكلمة من معناها الذي وُضعت له أصالةً إلى غيره.

والمعنى: أن هناك فرقاً كبيراً بين لفظ «الكل» ولفظ «الأكثر»، فالكل يعني الشمول والاستغراق، والأكثر يعني النسبة العظمى.

وبناءً على ذلك فإطلاق اسم الكل على الأكثر إطلاق له على غير حقيقته وهي الشمول والاستغراق، فيكون إطلاقاً مجازياً لا حقيقياً، والعبرة هنا بالحقيقة لا بالمجاز.

قوله: (ولا يجوز التخصيص بالتحكم): المراد بالتحكم هنا: الادعاء بلا دليل ناهض.

والمقصود: أن حمل لفظ «المؤمنين» الوارد في قول الله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾.

وكذلك حمل لفظ «الأمة» الوارد في قول النبي ﷺ: **(لا تجتمع أمتي على ضلالة)**.

على «الأكثر» تخصيص بلا مخصص شرعي، إذ لفظ «المؤمنين» ورد عامّاً لم يخص منه شيء، ولفظ «الأمة» ورد كذلك عامّاً لم يخص منه شيء، فيكون تخصيصهما بالأكثر تحكم هو إلى الادعاء أقرب منه إلى الحجة والبرهان.

قوله: (وقد وردت نصوص تدل على قلة أهل الحق وذم الأكثرين): هذه العبارة متضمنة جواباً عن سؤال مقدر، فكأن المعترضين قالوا: ما الدليل على أن تخصيص الكل بالأكثر تحكم لا يجوز الاستناد إليه؟.

كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1] وَنَحْوِهَا، وَقَالَ: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾، وَ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً﴾، ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾، وَقَالَ ﷺ: (بَدَأَ الدِّينُ غَرِيباً وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ).

ومعنى قوله: «وردت نصوص تدل على قلة أهل الحق»؛ أي تدل على مدحهم والثناء عليهم.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ونحوها... إلخ): هذه هي الأدلة التي ساقها المؤلف رحمه الله تعالى لبيان أن التخصيص بالأكثر لا يجوز هنا، لكون تلك الأدلة تضمنت ذم الكثرة ومدح القلة، وهذه الأدلة هي كما يلي:

أولاً: أدلة ذم الكثرة، من ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٣٧].

فهذه الآية الكريمة وَصْفٌ بالذم للأكثرين، حيث نَفَى تعالى عنهم العلم الذي هو دليل الرشد واستبانة حقائق الأمور.

وكذلك ما جاء بنحو هذه الآية الكريمة مما ورد فيه ذم الكثرة، كما في قوله سبحانه: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦].

وكما في قوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [الأعراف: ١٧٩].

وكما في قوله تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾﴾ [الفرقان: ٤٤].

---

(١) الوارد في الأصل: (ولكن أكثرهم لا يعقلون)، والآية بهذا اللفظ لا وجود لها في كتاب الله تعالى.

....

ثانياً: أدلة مدح القلة، ومن ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [ص: ٢٤]. فإن هذه الآية الكريمة مَدْحٌ للمؤمنين الذين سَمَوْا بأنفسهم عن البغي وظلم الآخرين، كما قال سبحانه في أول هذه الآية الكريمة حكاية عن نبيه داود عليه السلام: ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [ص: ٢٤].

وقوله سبحانه: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٤٩].

حيث كتب الله تعالى نصره وتأييده لهذه الفئة رغم قلَّتها، نظراً لإيمانها وتعلُّقها بربِّها جلّ شأنه وتضرُّعها بين يديه بالصبر والثبات والظهور على الأعداء، كما قال سبحانه بعد هذه الآية الكريمة: ﴿وَلَمَّا بَرَزُوا۟ لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٥٠﴾ فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٥٠، ٢٥١].

وقوله سبحانه: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣].

وهذا مَدْحٌ للقلة على قيامها بحق الشكر لربها تبارك وتعالى، إذ الأكثرون قد صَدَّق الشيطان عليهم ظنه، حيث قال ـ كما أخبر الله تعالى عنه ـ: ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٧].

وكذلك قول النبي ﷺ: (**بدأ الدين غريباً وسيعود كما بدأ فطوبى للغرباء**)[1].

و«الغرباء» هم المستمسكون بدينهم حال فساد الناس في آخر الزمان، وما وُصِفُوا بذلك إلا لقلة الأعوان وكثرة الأضداد.

وخلاصة جواب الاعتراض السابق تكمن في وجهين:

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب «الإيمان»، باب «بيان أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً» رقم الحديث (٢٣٢).

دَلِيلٌ ثَانٍ: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَى تَجْوِيزِ الْمُخَالَفَةِ لِلْآحَادِ، فَانْفَرَدَ ابْنُ عَبَّاسٍ بِخَمْسِ مَسَائِلَ فِي الْفَرَائِضِ، ....

الوجه الأول: لا نسلم صحة إطلاق الكل على الأكثر، فذاك مجاز يفضي إلى تخصيص العام بلا مخصص صحيح.

الوجه الثاني: أن النصوص الشرعية وردت بذم الكثرة ومدح القلة، وإذا كانت القلة المؤمنة محل مَدْحِ الشارع، فكيف لا يُعْتَدُّ بخلافها في الإجماع؟.

قوله: **(دليل ثانٍ)**: أي للجمهور القائلين بأن الإجماع لا ينعقد بقول الأكثرين من أهل العصر.

والتنوين في «ثانٍ» تنوين عوض عن الياء المحذوفة.

قوله: **(إجماع الصحابة على تجويز المخالفة للآحاد)**: أي أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم تعارفوا فيما بينهم على تجويز الخلاف للأفراد من غير نكير أحد منهم، فكان ذلك إجماعاً.

قوله: **(فانفرد ابن عباس بخمس مسائل في الفرائض)**: هذا مثال توضيحي لكون الخلاف للأفراد سائغاً عند الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والمسائل الخمس الفرضية التي انفرد بها ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قد نصَّ عليها الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى في كتابه «المغني»، فقال: «حصل خلاف ابن عباس للصحابة في خمس مسائل اشتهر قوله فيها، **أحدها**: زوج وأبوان، **والثانية**: امرأة وأبوان للأم ثلث الباقي عندهم، وجعل هو لها ثلث المال فيها، **والثالثة**: أنه لا يَحْجِبُ الأمَّ إلا ثلاثة من الإخوة، **والرابعة**: لم يجعل الأخوات مع البنات عصبة، **والخامسة**: أنه لم يُعِلِ المسائل. فهذه الخمس صحت الرواية عنه فيها، واشتهر عنه القول بها»[1].

---

(١) المغني ٩/ ٣٠.

وَانْفَرَدَ ابْنُ مَسْعُودٍ بِمِثْلِهَا.

قوله: (وانفرد ابن مسعود بمثلها): معطوف بالواو على قوله: «فانفرد ابن عباس بخمس مسائل في الفرائض».

والضمير في «بمثلها» يعود إلى «المسائل الخمس الفرضية التي انفرد بها ابن عباس رضي الله تعالى عنهما».

والمسائل الفرضية التي انفرد بها الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه نص عليها أيضاً الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى في كتابه «المغني»، فقال: «فحصل خلاف ابن مسعود في مسائل ست، هذه **إحداهن** ـ هي إذا وُجد في المسألة ابنا عم أحدهما أخ من أم، وبنتٌ أو بنتُ ابن، فللبنت أو بنت الابن النصف والباقي بينهما نصفين، وتسقط الإخوة من الأم بالبنت، ولو كان الذي ليس بأخ ابن عم من أبوين أخذ الباقي كله كذلك، وعلى قول ابن مسعود الباقي للأخ في المسألتين ـ، **والثانية**: في بنت وبنات ابن وابن ابن، الباقي عنده للابن دون أخواته، **الثالثة**: في أخوات لأبوين وأخ وأخوات لأب، الباقي عنده للأخ دون أخواته، **الرابعة**: بنت وابن ابن وبنات ابن، عنده لبنات الابن الأضر بهن من السدس أو المقاسمة، **الخامسة**: أخت لأبوين وأخ وأخوات لأب، للأخوات عنده الأضر بهن من ذلك، **السادسة**: كان يَحْجُبُ الزوجين والأم بالكفار والعبيد والقاتلين ولا يُوَرِّثُهُمْ»[1].

هذا هو الدليل الثاني الذي استدل به أصحاب المذهب الأول القائلون بعدم انعقاد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر.

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم مجمعون على أنه يجوز للأفراد مخالفة الأكثرين، وإذا كان إجماعهم منعقداً على تجويز المخالفة للأفراد فهو دليل على اعتبار تلك المخالفة، ومع اعتبارها كيف يمكن القول بانعقاد الإجماع بقول الأكثرين إذا كان خلاف القلة قائماً وموجوداً؟.

---

(١) المغني ٩/ ٣٢، ٣٣.

فَإِنْ قِيلَ: فَقَدْ أَنْكَرُوا عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ الْقَوْلَ بِالْمُتْعَةِ، وَ«إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ»، ....

قوله: (فإن قيل): هذه صيغة اعتراض، وهذا الاعتراض موجه من أصحاب المذهب الثاني القائلين بانعقاد الإجماع بقول الأكثرين إلى أصحاب المذهب الأول القائلين بعدم الانعقاد في دليلهم الثاني الذي استندوا فيه إلى إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على تجويز المخالفة للأفراد.

قوله: (فقد أنكروا على ابن عباس القول بالمتعة): المُنكِر هنا هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والمراد بالقول بالمتعة: أي بحلها وجوازها.

ومما يدل على هذا الإنكار ما أخرجه الإمام البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه: أن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه قيل له: إن ابن عباس لا يرى بمتعة النساء بأساً، فقال: **(إن رسول الله ﷺ نهى عنها يوم خيبر وعن لحوم الحمر الإنسية)**(١).

قوله: (و«إنما الربا في النسيئة»): معطوف بالواو على قوله: «فقد أنكروا على ابن عباس القول بالمتعة».

والمعنى: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أنكروا على ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قوله بجواز ربا الفضل محتجاً لذلك بقول النبي ﷺ: **(إنما الربا في النسيئة)**، حيث حصر عليه الصلاة والسلام الربا في النسيئة فقط، فيكون مفهوم هذا الحصر إباحة ربا الفضل.

ومما يدل على هذا الإنكار ما أخرجه الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه أن أبا سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه لقي ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فقال له: أرأيت قولك في الصرف أشيئاً سمعته من

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الحيل»، باب «الحيلة في النكاح» ٨/ ٦١.

وَأَنْكَرَتْ عَائِشَةُ عَلَى زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ مَسْأَلَةَ الْعِينَةِ.

رسول الله ﷺ، أم شيئاً وجدته في كتاب الله عزَّ وجلَّ؟ فقال ابن عباس: كلا لا أقول، أما رسول الله ﷺ فأنتم أعلم به، وأما كتاب الله فلا أعلمه، ولكن حدثني أسامة بن زيد أن رسول الله ﷺ قال: **(ألا إنما الربا في النسيئة)**[1].

قوله: (وأنكرت عائشة على زيد بن أرقم مسألة العينة): «زيد بن أرقم» هو الصحابي الجليل زيد بن أرقم بن زيد الأنصاري الخزرجي المتوفى سنة ست وستين من الهجرة، وقد شهد الخندق وما بعدها مع رسول الله ﷺ[2].

و«مسألة العينة» هي أن يبيع شخص سلعة على شخص آخر بثمن مؤجل، ثم يشتريها منه حالاً بثمن أقل.

وإنما أنكرت عائشة رضي الله تعالى عنها على زيد بن أرقم رضي الله تعالى عنه مسألة العينة لأنها صورة من صور التحايل على الربا.

ومما يدل على هذا الإنكار ما رواه أبو إسحاق السبيعي عن امرأته أنها قالت: دخلتُ أنا وأم ولد زيد بن أرقم وامرأته على عائشة رضي الله عنها، فقالت أم ولد زيد بن أرقم: إني بعتُ غلاماً من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم إلى العطاء، ثم اشتريته منه بستمائة درهم، فقالت لها: «بئس ما شريت، وبئس ما اشتريت، أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب»[3].

ومفاد هذا الاعتراض: كيف تزعمون ادعاء إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على تجويز المخالفة للآحاد، وقد ورد عنهم ما يفيد إنكارهم لتلك المخالفة في وقائع نُقلت عنهم، ومن ذلك إنكارهم على ابن عباس

---

(١) راجع: صحيح الإمام مسلم، حديث رقم (١٥٦٩).

(٢) انظر: الإصابة ٣/ ٢١.

(٣) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب «البيوع»، باب «الرجل يبيع الشيء إلى أجل ثم يشتريه بأقل». (السنن الكبرى ٥/ ٣٣٠، ٣٣١).

قُلْنَا: إِنَّمَا أَنْكَرُوا عَلَيْهِمْ لِمُخَالَفَتِهِمُ السُّنَّةَ الْمَشْهُورَةَ وَالْأَدِلَّةَ الظَّاهِرَةَ، ثُمَّ هَبْ أَنَّهُمْ أَنْكَرُوا عَلَيْهِمْ وَالْمُنْفَرِدُ مُنْكِرٌ عَلَيْهِمْ إِنْكَارَهُمْ،

رضي الله تعالى عنهما قوله بإباحة المتعة وقوله بإباحة ربا الفضل، وإنكار عائشة رضي الله تعالى عنها على زيد بن أرقم رضي الله تعالى عنه مسألة العينة؟

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: **(إنما أنكروا عليهم لمخالفتهم السنّة المشهورة والأدلة الظاهرة)**: الضميران في «عليهم»، وفي «لمخالفتهم» يعودان إلى «الآحاد المخالفين»، والمنكر على هؤلاء هم بقية الصحابة رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

والمراد بالسنّة المشهورة هنا: هي السنّة التي شاعت وذاعت بين الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والمراد بالأدلة الظاهرة هنا: هي الأدلة الواضحة التي لا لبس ولا غموض في دلالتها على الحكم المقصود.

وحاشا الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كابن عباس وزيد بن أرقم وغيرهما أن يخالفوا سنّة مشهورة، أو أدلة ظاهرة علموا بها، وهم مَنْ هم في مقام التزكية من قِبَل الله تبارك وتعالى، ومن لدن رسول الله ﷺ، ولكن ما حصل من الصحابي الجليل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من القول بحل نكاح المتعة، والقول بإباحة ربا الفضل إنما هو نوع تأويل لا مخالفة.

وكذلك ما حصل من الصحابي الجليل زيد بن أرقم رضي الله تعالى عنه من التبايع بالعينة هو نوع تأويل لا مخالفة.

قوله: **(ثم هب أنهم أنكروا عليهم والمنفرد منكر عليهم إنكارهم)**: الضمير في «أنهم» يعود إلى «الصحابة المنكرين».

والضمير في «عليهم» في قوله: «أنكروا عليهم» يعود إلى «الآحاد المخالفين لقول الأكثرين».

فَلَمْ يَنْعَقِدِ الْإِجْمَاعُ، فَلَا حُجَّةَ فِي إِنْكَارِهِمْ.

وَالشُّذُوذُ يَتَحَقَّقُ بِالْمُخَالَفَةِ بَعْدَ الْوِفَاقِ، وَلَعَلَّهُ أَرَادَ بِهِ الشَّاذَّ مِنَ الْجَمَاعَةِ الْخَارِجَ عَلَى الْإِمَامِ عَلَى وَجْهٍ يُثِيرُ الْفِتْنَةَ ....

والضمير في «عليهم» في قوله: «والمنفرد منكر عليهم» يعود إلى «الصحابة المنكرين»، وكذلك إليهم عود الضمير في «إنكارهم».

والمعنى هنا: أن الإنكار متبادل بين الفريقين الأكثرين والأقلين.

قوله: (**فلم ينعقد الإجماع**): وذلك لعدم ارتفاع الخلاف بين طرفي الكثرة والقلة من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (**فلا حجة في إنكارهم**): الضمير في «إنكارهم» يعود إلى «الصحابة المنكرين على الآحاد مخالفتهم».

وإنما انتفت الحجة في إنكارهم؛ لأن الحجة لا تكون إلا بالإجماع، ولا إجماع في هذا الإنكار لرده من قِبَل الْمُنْكَر عليهم.

وخلاصة الجواب عن هذا الاعتراض: أنكم لم تأتوا في اعتراضكم بإجماع يناقض الإجماع الذي استندنا إليه، إذ ما ذكرتموه من إنكار ليس منصباً على تسويغ الخلاف للآحاد، وإنما هو إنكار منصب على تأويل السنّة المشهورة والأدلة الظاهرة بغير ما دلّت عليه، وهذا مغاير لما نحن فيه.

قوله: (**والشذوذ يتحقق بالمخالفة بعد الوفاق**): شرع المؤلف رحمه الله تعالى هنا في الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بانعقاد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر.

والمعنى المقصود من هذه العبارة: أن الشذوذ ليس معناه انفراد القلة بقول مخالف للأكثرين، وإنما معناه المخالفة بعد ثبوت الاتفاق وحصول الإجماع.

قوله: (**ولعله أراد به الشاذَّ من الجماعة الخارجَ على الإمام على وجه يثير الفتنة**): الضمير في «لعله» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «به» يعود إلى «الشذوذ».

والمعنى: أن الشذوذ الذي نهى عنه النبي ﷺ ليس هو الانفراد برأي

كَفِعْلِ الْخَوَارِجِ، وَهَذَا الْجَوَابُ عَنِ الْحَدِيثِ الْآخَرِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

مخالف للأكثرين، وإنما المراد به الخروجُ من دائرة الجماعة ونَزْعُ يد الطاعة عن إمام المسلمين، مما يكون سبباً في إثارة الفتن.

قوله: (**كفعل الخوارج**): أي الذين يرون وجوب الخروج على الإمام إذا خالف السنّة. فهذا الخروج الذي تُشَقُّ به عصا الطاعة عن الإمام هو المراد بالشذوذ الوارد في الحديث.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن **الدليل الأول** الذي استدل به القائلون بانعقاد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر، وهو قولهم: «إن مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة، وهو قد نُهِيَ عنه».

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم أن الشذوذ الذي نهى عنه النبي ﷺ يراد به مخالفة الآحاد لأكثرية الأمة من أهل العصر، وإنما المراد به الخروج من الجماعة، والخروج على إمام المسلمين، وإذا كان الأمر كذلك فلا ينهض هذا الدليل حجة على مُدَّعاكم.

قوله: (**وهذا الجواب عن الحديث الآخر**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بأن المراد بالشذوذ هو الخروج من الجماعة وعلى إمام المسلمين.

والمراد بالحديث الآخر هنا **هو الدليل الثاني** الذي تمسك به القائلون بانعقاد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر، وهو قول النبي ﷺ: (**عليكم بالسواد الأعظم**)، وقوله عليه الصلاة والسلام: (**الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد**).

ومفاد هذا الجواب: أن المراد بهذين الحديثين هو الأمر بلزوم جماعة المسلمين وإمامهم من غير مفارقة لهم، وهذا الأمر لا ينافيه انفراد القلة برأي مخالف للأكثرين في المسائل القابلة للاجتهاد، إذ لا يترتب على ذلك الخروج من دائرة الجماعة، كما لا يترتب عليه رَفْعُ اليد عن طاعة الإمام.

(فصل)

وَإِجْمَاعُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ، وَقَالَ مَالِكٌ: هُوَ حُجَّةٌ، ....

قوله: (وإجماع أهل المدينة): أهل المدينة هم المقيمون بها والقاطنون بأرضها من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، والتابعين لهم بإحسان رحمهم الله تعالى.

و«المدينة» هي مُهَاجَرُ النبي ﷺ بعد إخراجه من مكة، وهي الأرض التي أقام عليها النبي ﷺ دولة الإسلام.

قوله: (ليس بحجة): أي أن ما اتفق عليه رأي أهل المدينة لا يصح أن يكون إجماعاً يحتج به على الإلزام بمقتضاه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو المذهب عند جماهير أهل العلم من الأصوليين والفقهاء والمتكلمين[(١)].

قوله: (وقال مالك): معطوف بالواو على قوله: «وإجماع أهل المدينة ليس بحجة».

و«مالك» هو إمام دار الهجرة، مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث الأصبحي، قال عنه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: «إذا ذُكر العلماء فمالك النجم». ولد سنة ثلاث وتسعين، وتوفي رحمه الله تعالى سنة تسع وسبعين ومائة[(٢)].

قوله: (هو حجة): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «إجماع أهل المدينة».

ومعنى كون إجماع أهل المدينة حجة: أن ما اتفقت عليه كلمتهم في القرون الثلاثة المفضلة فهو ملزم للعمل بمقتضاه، فلا يجوز العدول عنه إلى ما سواه.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣١٤؛ المستصفى ١/ ١٨٧؛ الإحكام للآمدي ١/ ٢٤٣؛ العدة ٤/ ١١٤٢؛ الإحكام لابن حزم ٤/ ٦٠٠.

(٢) انظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٢٠٧؛ الجرح والتعديل ٨/ ٢٠٤.

لِأَنَّهَا مَعْدِنُ الْعِلْمِ، وَمَنْزِلُ الْوَحْيِ، وَبِهَا أَوْلَادُ الصَّحَابَةِ، فَيَسْتَحِيلُ اتِّفَاقُهُمْ عَلَى خِلَافِ الْحَقِّ وَخُرُوجُهُ عَنْهُمْ.

وإنما ذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى إلى هذا القول؛ لأن الناس عنده تبع لأهل المدينة، كما جاء في رسالته التي بعثها إلى الإمام الليث بن سعد رحمه الله تعالى[1].

قوله: (لأنها معدن العلم): الضمير في «لأنها» يعود إلى «المدينة».

ومعنى كون المدينة معدن العلم: أي هي مَرْكَزُهُ، وموطن وجوده.

قوله: (ومنزل الوحي): أي أن المدينة هي محل تنزل الوحي على رسول الله ﷺ.

قوله: (وبها أولاد الصحابة): الضمير في «بها» يعود إلى «المدينة»، فهي التي احتضنت الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين عاصروا النبي ﷺ، وشاهدوا التنزيل، وعلموا التأويل، كما احتضنت أولادهم الذين ورثوا العلم عنهم.

قوله: (فيستحيل اتفاقهم على خلاف الحق): الضمير في «اتفاقهم» يعود إلى «أهل المدينة».

والمراد بخلاف الحق هو الضلال والخطأ، كما دلّ على ذلك قول النبي ﷺ: **(لا تجتمع أمتي على ضلالة)**، وقوله عليه الصلاة والسلام: **(لا تجتمع أمتي على خطأ)**.

قوله: (وخروجه عنهم): معطوف بالواو على قوله: «فيستحيل اتفاقهم على خلاف الحق».

والضمير في «خروجه» يعود إلى «الحق».

والضمير في «عنهم» يعود إلى «أهل المدينة».

---

(١) انظر: ترتيب المدارك ١/ ٦٤؛ إحكام الفصول ص٤٨٠؛ شرح تنقيح الفصول ص٣٣٦؛ منتهى الوصول والأمل ص٥٧.

وَلَنَا: أَنَّ الْعِصْمَةَ تَثْبُتُ لِلْأُمَّةِ بِكُلِّيَّتِهَا، وَلَيْسَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ كُلَّ الْأُمَّةِ، ....

والمعنى: «ويستحيل خروج الحق عن أهل المدينة».

والحكم بالاستحالة هنا إنما هو مرتب على الحيثيات السابقة، وهي: كون المدينة معدن العلم، ومنزل الوحي، وبها أولاد الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وبذلك يكون هذا الحكم نتيجة لتلك المقدمات.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى **هنا هو دليل الإمام مالك** رحمه الله تعالى على كون إجماع أهل المدينة حجة.

ومفاد هذا الدليل: أن الله تعالى قد ميَّز القاطنين بأرض المدينة بأن اصطفاهم للإقامة بمركز العلم ومنزل الوحي، وموطن الصحابة وأولادهم رضي الله تعالى عنهم، حتى اجتمع لديهم من موروث النبي ﷺ ما لم يجتمع لغيرهم، فيستحيل أن يغادر الحق أقوالهم فيما اتفقوا عليه وهم مَنْ هم في هذه المكانة من العلم وفي هذه المنزلة من الفضل.

وإذا كان الحق لا يخرج عنهم فيما اتفقوا عليه كان إجماعهم حجة على من سواهم من سائر الأمصار الإسلامية.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر الجمهور على أن إجماع أهل المدينة وحدهم ليس بحجة.

قوله: (أن العصمة تثبت للأمة بكليتها، وليس أهل المدينة كل الأمة): أي أن النصوص الدالة على عصمة الإجماع من الوقوع في الضلالة والخطأ إنما دلت على ذلك إذا كان صادراً من كل الأمة، وهذه الكلية لا تتحقق بأهل المدينة وحدهم، إذ هم بعض الأمة فلا يكون إجماعهم حجة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول للجمهور** على أن إجماع أهل المدينة وحدهم ليس بحجة.

ومفاد هذا الدليل: أن أهل المدينة هم بعض الأمة، وعصمة الأمة لا

وَقَدْ خَرَجَ مِنَ الْمَدِينَةِ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنَ الْبَاقِينَ بِهَا كَعَلِيٍّ، وَابْنِ مَسْعُودٍ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَمُعَاذٍ، وَأَبِي عُبَيْدَةَ، وَأَبِي مُوسَى، ....

تتحقق إلا بالكل لا بالبعض، فإذا أجمع البعض على شيء دون بقية الأمة فلا يكون ذلك الإجماع حجة على من سواهم.

قوله: (وقد خرج من المدينة من هو أعلم من الباقين بها): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الخارجين من المدينة».

والضمير في «بها» يعود إلى «المدينة».

قوله: (كعلي): الكاف حرف تشبيه، والمراد بهذا التشبيه هو ذِكْرُ نماذج ممن خرجوا من المدينة من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إلى غيرها من سائر الأقطار الإسلامية.

ومن هؤلاء الصحابي الجليل علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه، حيث انتقل إلى الكوفة.

قوله: (وابن مسعود): حيث بعثه عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه إلى الكوفة ليعلم أهلها أمور دينهم، وأَمَّرَهُ عثمان رضي الله تعالى عنه عليها.

قوله: (وابن عباس): حيث انتقل إلى الطائف وتوفي بها سنة ثمان وستين.

قوله: (ومعاذ): وهو معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه الذي بعثه النبي ﷺ إلى اليمن قاضياً، وقدم منها في خلافة أبي بكر رضي الله تعالى عنه، ثم انتقل إلى الشام وتوفي بها سنة سبع عشرة.

قوله: (وأبي عبيدة): وهو أمين هذه الأمة عامر بن عبد الله بن الجراح، حيث انتقل إلى الشام، وتوفي في بيت المقدس سنة ثماني عشرة.

قوله: (وأبي موسى): وهو الصحابي الجليل عبد الله بن قيس بن سليم الأشعري، حيث سكن الكوفة وتفقه به أهلها.

وَغَيْرِهِمْ مِنَ الصَّحَابَةِ، فَلَا يَنْعَقِدُ الْإِجْمَاعُ بِدُونِهِمْ.

وَقَوْلُهُ: «يَسْتَحِيلُ خُرُوجُ الْحَقِّ عَنْهُمْ» ....

قوله: (وغيرهم من الصحابة): الضمير في «غيرهم» يعود إلى «الصحابة المذكورين»، وهم: علي، وابن مسعود، وابن عباس، ومعاذ، وأبي عبيدة، وأبي موسى رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

ومن أولئك الصحابة الكرام الذين خرجوا من المدينة غير هؤلاء المذكورين:

أبو الدرداء عويمر بن مالك الذي توفي بالشام سنة إحدى وثلاثين.

وعبد الله بن عمر الذي توفي بمكة سنة أربع وسبعين.

وعبد الله بن عمرو بن العاص الذي توفي بمصر سنة سبع وسبعين.

وعبد الله بن أبي أوفى الذي توفي بالكوفة سنة ست وثمانين.

وعبد الله بن بسر الذي توفي بالشام سنة ثمان وثمانين.

وأنس بن مالك الذي توفي بالبصرة سنة إحدى وتسعين، رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

قوله: (فلا ينعقد الإجماع بدونهم): الضمير في «بدونهم» يعود إلى «الصحابة الذين خرجوا من المدينة» رضي الله تعالى عنهم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني للجمهور** على أن إجماع أهل المدينة ليس بحجة.

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لم يمكثوا جميعاً في المدينة، بل خرج كثير منهم عنها وتفرقوا في سائر الأمصار الإسلامية، ومن هؤلاء الخارجين من هو أعلم ممن بقي فيها، فكيف ينعقد إجماع المفضول مع غياب الفاضل؟.

قوله: (وقوله: يستحيل خروج الحق عنهم): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما استدل به الإمام مالك رحمه الله تعالى على كون إجماع المدينة حجة.

تَحَكُّمٌ، إِذْ لَا يَسْتَحِيلُ أَنْ يَسْمَعَ رَجُلٌ حَدِيثاً مِنَ النَّبِيِّ ﷺ فِي سَفَرٍ، أَوْ فِي الْمَدِينَةِ ثُمَّ يَخْرُجُ مِنْهَا قَبْلَ نَقْلِهِ.

والضمير في «قوله» يعود إلى «الإمام مالك رحمه الله تعالى».

والضمير في «عنهم» يعود إلى «أهل المدينة».

قوله: (تحكم): خبر المبتدأ «قوله».

و«التحكم» هو القول بإلزام ما لم يلزم من غير دليل ناهض.

قوله: (إذ لا يستحيل): «إذ» هنا أداة تعليل.

والمراد بالاستحالة هنا: الامتناع؛ أي: لا يمتنع لا من الناحية العقلية، ولا من الناحية الشرعية.

قوله: (أن يسمع رجل حديثاً من النبي ﷺ في سفر): المراد بالرجل هنا أي واحد من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

والمراد بالسفر هنا: سفر النبي ﷺ في غزوة، أو عمرة، أو حج.

قوله: (أو في المدينة ثم يخرج منها قبل نقله): أي «أو أن يسمع الحديث من النبي ﷺ في المدينة حال إقامته فيها».

والضمير في «منها» يعود إلى «المدينة».

والضمير في «نقله» يعود إلى «الحديث المسموع من النبي ﷺ».

والمعنى المراد هنا: أنه لا يمتنع عقلاً ولا شرعاً أن يسمع أحد الوافدين إلى المدينة حديثاً من النبي ﷺ ثم يغادرها قبل أن يبلِّغ ذلك الحديث أهلها، أو أن يسمع ذلك الحديث من النبي ﷺ في سفرة من أسفاره ثم يعود إلى بلده قبل أن يخبر أهل المدينة بذلك الحديث، وحينئذ يكون قد ارتحل بما معه من حق قد خفي على أهل المدينة، وهذا يدل على خروج بعض الحق عنهم، فكيف يقال باستحالة ذلك؟.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الأول** من وجوه الجواب عن دليل الإمام مالك رحمه الله تعالى.

وَفَضْلُ الْمَدِينَةِ لَا يُوجِبُ انْعِقَادَ الْإِجْمَاعِ بِأَهْلِهَا، فَإِنَّ مَكَّةَ أَفْضَلُ مِنْهَا وَلَا أَثَرَ لَهَا فِي الْإِجْمَاعِ. وَلِأَنَّ إِجْمَاعَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ لَوْ كَانَ حُجَّةً لَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ حُجَّةً فِي جَمِيعِ الْأَزْمِنَةِ، ....

قوله: (وفضل المدينة لا يوجب انعقاد الإجماع بأهلها): هذا جواب عن قول الإمام مالك رحمه الله تعالى في دليله: «المدينة معدن العلم، ومنزل الوحي، وبها أولاد الصحابة».

والضمير في «بأهلها» يعود إلى «المدينة».

والمعنى المراد هنا: أننا جميعاً لا نختلف في فضل المدينة، إلا أن ذلك الفضل لا يجعل لأهلها ميزة على من سواهم، حتى ينعقد الإجماع بهم وحدهم.

قوله: (فإن مكة أفضل منها، ولا أثر لها في الإجماع): الجملة هنا تعليل قياسي لكون فضل المدينة لا يوجب انعقاد الإجماع بأهلها وحدهم.

والضمير في «منها» يعود إلى «المدينة».

والضمير في «لها» يعود إلى «مكة».

والمعنى المراد هنا: لو كان فضل البقاع يوجب انعقاد الإجماع بأهلها، لكان الأولى بذلك أهل مكة؛ لأنها أفضل من المدينة، وحيث ثبت أن أفضلية مكة لا أثر لها في انعقاد الإجماع بأهلها، ثبت أن المدينة كذلك من باب أولى.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الثاني من وجوه الجواب** عما استدل به الإمام مالك رحمه الله تعالى على أن إجماع أهل المدينة وحدهم حجة.

قوله: (ولأن إجماع أهل المدينة لو كان حجة لوجب أن يكون حجة في جميع الأزمنة): أي: أن مقتضى القول بحجية إجماع أهل المدينة يوجب ثبوت تلك الحجية في كل عصر من عصور الأمة، بحيث لا يبقى قول لأحد مع قولهم.

وَلَا خِلَافَ فِي أَنَّ قَوْلَهُمْ لَا يُعْتَدُّ بِهِ فِي زَمَانِنَا فَضْلاً عَنْ أَنْ يَكُونَ إِجْمَاعاً.

قوله: (ولا خلاف في أن قولهم لا يعتد به في زماننا فضلاً عن أن يكون إجماعاً): «لا» في قوله: «ولا خلاف» نافية للجنس، و«خلاف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور تقديره: «حاصل»؛ أي: «ولا خلاف حاصل في أن قولهم لا يعتد به في زماننا».

والضمير في «قولهم» يعود إلى «أهل المدينة».

والضمير في «به» يعود إلى «قول أهل المدينة».

والمعنى المراد هنا: أن القول بانعقاد الإجماع بقول أهل المدينة إنما هو خاص بالعصور الثلاثة المفضلة فقط دون سائر عصور الأمة، بدليل أنه لا خلاف في عدم الاعتداد بقولهم في الأزمنة المتأخرة عن ذلك، ولو كان إجماع أهل المدينة حجة لوجب أن تكون تلك الحجية عامة في جميع عصور الأمة إلى قيام الساعة، لا أن تكون محصورة فقط في عصور معينة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الثالث من وجوه الجواب** عما استدل به الإمام مالك رحمه الله تعالى من كون إجماع أهل المدينة حجة.

(فصل)

وَاتِّفَاقُ الْأَئِمَّةِ الْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ لَيْسَ بِإِجْمَاعٍ، وَقَدْ نُقِلَ عَنْ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللهُ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَخْرُجُ عَنْ قَوْلِهِمْ إِلَى قَوْلِ غَيْرِهِمْ.

قوله: (واتفاق الأئمة الخلفاء الأربعة): المراد بالأئمة الخلفاء الأربعة هم الخلفاء الراشدون المهديُّون: أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

قوله: (ليس بإجماع): أي لا يعد اتفاق الخلفاء الأربعة الراشدين رضي الله تعالى عنهم على رأي واحد في مسألة إجماعاً، إذ الإجماع لا يكون إلا من جميع الأمة وهم بعض الأمة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مذهب الجمهور من الأصوليين والفقهاء[(١)].

قوله: (وقد نقل عن أحمد رحمه الله ما يدل على أنه لا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم): الفعل الماضي «نُقِلَ» مبني للمجهول، والناقل هنا هم بعض الأصحاب.

و«ما» في قوله: «ما يدل» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الدال»؛ أي: «قد نقل عن أحمد رحمه الله تعالى الدال على أنه لا يخرج عن قولهم».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الإمام أحمد رحمه الله تعالى».

والضمير في «قولهم» يعود إلى «الخلفاء الأربعة»، وكذلك إليهم عود الضمير في «غيرهم».

والرواية المنقولة عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى في ذلك هي ما ذكرها القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى في كتابه «العدة» حيث قال: «وفيه

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/ ٢٤٢؛ منتهى الوصول والأمل ص٥٨؛ المستصفى ١/ ١٨٧؛ العدة ٤/ ١١٩٨.

وَالصَّحِيحُ أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِإِجْمَاعٍ، لِمَا ذَكَرْنَاهُ، وَكَلَامُ أَحْمَدَ فِي إِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ عَنْهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ قَوْلَهُمْ حُجَّةٌ، ....

رواية أخرى: يُعْتَدُّ به ـ أي بإجماع الخلفاء الأربعة ـ وهو ظاهر كلام أحمد رحمهُ الله في رواية إسماعيل بن سعيد، وقد سأل أحمد رضي الله عنه عمَّن زعم أنه لا يجوز أن يُخْرَجَ من قول الخلفاء إلى مَنْ بعدهم من الصحابة؛ لأن رسول الله ﷺ قال: (**عليكم بسنتي وسنّة الخلفاء الراشدين**). قال: فناظرني في بعض ما قاله الصحابة، ثم رأيته قد قَنِعَ بهذا القول، وقال: «مَا أُبْعِدُ هذا القول أن يكون كذلك»(١).

ومعنى قول المؤلف رحمه الله تعالى: «لا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم» أي: لا يعدل بقولهم قول سواهم.

قوله: (والصحيح أن ذلك ليس بإجماع): المراد بالصحيح هنا هو القول المعتد به الذي لا يُصَارُ إلى سواه في هذه المسألة.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اتفاق الخلفاء الأربعة رضي الله تعالى عنهم».

فهذا الاتفاق لا يكون إجماعاً مع وجود المخالف.

قوله: (لما ذكرناه): «ما» في قوله: «لما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بالمذكور هنا: ما استدل به سابقاً في المسائل التي خلت، وهو أن الإجماع لا يكون حجة إلا إذا صدر من كل الأمة لا من بعضها، ولا شك أن الخلفاء الأربعة رضي الله تعالى عنهم هم بعض الأمة، فلا يكون ما اتفقوا عليه إجماعاً لعدم تحقق كلية الأمة.

قوله: (وكلام أحمد في إحدى الروايتين عنه يدل على أن قولهم حجة): الضمير في «عنه» يعود إلى «الإمام أحمد رحمه الله تعالى».

---

(١) العدة ٤/١١٩٨، ١١٩٩.

وَلَا يَلْزَمُ مِنْ كُلِّ مَا هُوَ حُجَّةٌ أَنْ يَكُونَ إِجْمَاعاً.

والضمير في «قولهم» يعود إلى «الخلفاء الأربعة رضي الله تعالى عنهم».

ومقصود المؤلف هنا: أن ما نُقِلَ عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى أنه لا يخرج عن قول الخلفاء الأربعة إلى قول غيرهم، ليس محمولاً على أن ما صدر منهم يكون إجماعاً، بل هو محمول على أن ما صدر منهم يكون حجة عنده.

ومعنى كونه حجة: أنه أرجح وأوثق من غيره في العمل والاعتبار.

قوله: (ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعاً): أي لا تلازم بين الحجية والإجماع، إذ بينهما عموم وخصوص، فكل إجماع حجة، وليس كل حجة إجماعاً.

وبهذا يظهر الفرق بينهما، فالإجماع إذا تم وانعقد لا تجوز مخالفته.

وأما ما كان حجة من الأقوال، فللمجتهد اعتمادها من غير نكير على من خالفه فيها.

(مسألة)

ظَاهِرُ كَلَامِ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ انْقِرَاضَ الْعَصْرِ شَرْطٌ فِي صِحَّةِ الْإِجْمَاعِ، ....

قوله: (ظاهر كلام أحمد رحمهُ الله أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع): «الانقراض» في اللغة هو «الانقطاع»[1].

وعليه يكون معنى «انقراض العصر» هو انقطاعه بموت من كانوا فيه.

وأما في اصطلاح الأصوليين فيراد به: بقاء الإجماع قائماً إلى موت آخر فرد من أفراد المجمعين من أهل العصر من غير خلاف يُذْكَر.

وإنما اشتُرط «انقراض العصر» في صحة الإجماع؛ لأنه بانقراض العصر يحصل الجزم يقيناً بانتفاء وجود المخالف، وقبل ذلك لا يمكن الجزم، إذ يحتمل أن توجد مخالفة من بعض المجمعين فرداً كان أو أكثر.

ورواية الإمام أحمد رحمه الله تعالى التي يُفْهَمُ من ظاهرها أنه يَشْتَرِطُ انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع، هي ما نقلها القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى في كتابه «العدة»، حيث قال: «انقراض العصر معتبر في صحة الإجماع واستقراره، . . . وهذا ظاهر كلام أحمد رحمهُ الله في رواية عبد الله، فقال: «الحجة على من زعم أنه إذا كان أمراً مجمعاً عليه، ثم افترقوا ما نقف على ما أجمعوا عليه حتى يكون إجماعاً: إن أم الولد كان حكمها حكم الأمة بإجماع، ثم أعتقهن عمر، وخالفه علي بعد موته ورأى أن تُسْتَرَقَّ، فكان الإجماع في الأصل أنها أمة. وحَدُّ الخمر ضَرَبَ أبو بكر أربعين، ثم ضرب عمر ثمانين، وضرب علي في خلافة عثمان أربعين، فقال: ضرب أبو بكر أربعين وكملها عمر ثمانين، وكلٌّ سنة. والحجة عليه

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٢١٦.

وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ.

وَقَدْ أَوْمَأَ إِلَى أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِشَرْطٍ، بَلْ لَوِ اتَّفَقَتْ كَلِمَةُ الْأُمَّةِ وَلَوْ فِي لَحْظَةٍ وَاحِدَةٍ انْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ، ....

في الإجماع في الضرب أربعين، ثم عمر خالفه فزاد أربعين، ثم ضرب علي أربعين». وظاهر هذا: أنه اعتبر انقراض العصر؛ لأنه اعتد بخلاف علي بعد عمر في أم الولد، وكذلك اعتد بخلاف عمر بعد أبي بكر في الخمر»(١).

قوله: (وهو قول بعض الشافعية): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «اشتراط انقراض العصر في صحة الإجماع».

وإلى هذا الاشتراط ذهب قلة من الشافعية، وعلى رأسهم أبو بكر بن فورك رحمه الله تعالى، كما عزاه إليه الآمدي(٢)، وابن السبكي(٣).

وكذلك سليم الرازي رحمه الله تعالى، كما عزاه إليه ابن السبكي(٤).

قوله: (وقد أومأ إلى أن ذلك ليس بشرط): أي «وقد أومأ الإمام أحمد رحمه الله تعالى».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «انقراض العصر».

وعدم اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع هي الرواية الثانية عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

قوله: (بل لو اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة واحدة انعقد الإجماع): «بل» حرف إضراب، والْمُضْرَبُ عنه هو كون الإجماع لا ينعقد إلا بانقراض العصر.

والمراد بكلمة الأمة هنا: هو رأيها في المسألة المجمع عليها.

والمراد باللحظة الواحدة هنا: هي فَوْرُ اتحاد الكلمة على رأي لا

---

(١) العدة ٤/ ١٠٩٥، ١٠٩٦.
(٢) انظر: الإحكام ١/ ٢٣١.
(٣) انظر: جمع الجوامع ٢/ ١٨٢.
(٤) انظر: جمع الجوامع ٢/ ١٨٢.

وَهُوَ قَوْلُ الْجُمْهُورِ، وَاخْتَارَهُ أَبُو الْخَطَّابِ.

وَأَدِلَّةُ ذَلِكَ أَرْبَعَةٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّ دَلِيلَ الْإِجْمَاعِ الْآيَةُ وَالْخَبَرُ، ....

خلاف فيه، فبمجرد اتحاد هذه الكلمة يصبح الإجماع منعقداً.

قوله: (وهو قول الجمهور): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «عدم اشتراط انقراض العصر في صحة الإجماع».

فهذا القول بعدم الاشتراط هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء والمتكلمين[(١)].

قوله: (واختاره أبو الخطاب): الضمير في «اختاره» يعود إلى «القول بعدم اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع».

ومما يدل على اختيار أبي الخطاب رحمه الله تعالى لهذا القول انتصاره له بإقامة الأدلة على تأييده في كتابه «التمهيد»[(٢)].

قوله: (وأدلة ذلك أربعة): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع».

فهذا القول مؤيد بأربعة أدلة، وهي ما سيأتي ذكرها.

قوله: (أحدها: أن دليل الإجماع الآية والخبر): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأدلة الأربعة».

والمراد بدليل الإجماع هنا: هو دليل ثبوت حجيته من الكتاب والسنّة.

والآية المرادة هنا: هي قول الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/٣٠٨؛ إحكام الفصول ص٤٦٧؛ المستصفى ١/١٩٢؛ الإحكام لابن حزم ١/٥٥٨ ـ ٥٦٠؛ المعتمد ٢/٤١.

(٢) انظر: التمهيد ٣/٣٤٨.

وَذَلِكَ لَا يُوجِبُ اعْتِبَارَ الْعَصْرِ.

الثَّانِي: أَنَّ حَقِيقَةَ الْإِجْمَاعِ الْاتِّفَاقُ وَقَدْ وُجِدَ، وَدَوَامُ ذَلِكَ اسْتِدَامَةٌ لَهُ، ....

والمراد بالخبر هنا: هو قول النبي ﷺ: **(لا تجتمع أمتي على ضلالة)**.

قوله: **(وذلك لا يوجب اعتبار العصر)**: اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «دليل الإجماع من الآية والخبر».

ومعنى: «لا يوجب اعتبار العصر»، أي: ليس فيه ما يدل على وجوب اشتراط انقراض العصر، بل دلّ على إثبات حجية الإجماع دلالة مطلقة يستوي فيها انقراض العصر وعدمه.

ومفاد هذا الدليل: لو كان انقراض العصر شرطاً في صحة انعقاد الإجماع لما أغفلته الآية والخبر، وحيث لم يرد له ذِكْرٌ فيهما دلّ ذلك على عدم اشتراطه.

قوله: **(الثاني)**: صفة لموصوف محذوف، أي: «الدليل الثاني» من أدلة عدم اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع.

قوله: **(أن حقيقة الإجماع الاتفاق وقد وجد)**: المراد بهذه الحقيقة هي الحقيقة اللغوية والشرعية، فتلك الحقيقتان دالتان على أن معنى الإجماع هو «الاتفاق»، وهذا الاتفاق قد وُجد حقيقة في الواقع حين اتحد رأي علماء العصر على حكم المسألة.

قوله: **(ودوام ذلك استدامة له)**: اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الاتفاق».

والضمير في «له» يعود إلى «الإجماع».

والمعنى المراد هنا: أن دوام الاتفاق هو استدامة للإجماع، وذلك لا يكون إلا بالقول بعدم اشتراط انقراض العصر، فإن عدم اشتراط انقراض

وَالْحُجَّةُ فِي اتِّفَاقِهِمْ لَا فِي مَوْتِهِمْ.

الثَّالِثُ: أَنَّ التَّابِعِينَ كَانُوا يَحْتَجُّونَ بِالْإِجْمَاعِ فِي زَمَنِ أَوَاخِرِ الصَّحَابَةِ كَأَنَسٍ ....

العصر هو الضمان لدوام استمرار الإجماع، لعدم تأثير المخالفة الطارئة بعد ذلك على الاتفاق الذي تم ابتداءً، بعكس اشتراط الانقراض فإنه قاطع لدوام الإجماع بحدوث أي خلاف لاحق؛ لأن هذا الخلاف سيرفع الاتفاق السابق، وبرفعه يرتفع الإجماع.

قوله: (**والحجة في اتفاقهم لا في موتهم**): الضميران في «اتفاقهم»، وفي «موتهم» يعودان إلى «أهل العصر المجمعين».

والمعنى: أن حجية الإجماع إنما تثبت باتفاق المجمعين وقت حدوث المسألة، وحيث حصل هذا الاتفاق فقد تم الإجماع وانعقد بأولئك المتفقين، سواء انقرض العصر بموتهم، أو لم ينقرض.

ومفاد هذا الدليل: أن المعتد به في إثبات حجية الإجماع هو الاتفاق الحاصل من المجمعين، وليس انقراض عصرهم بموتهم، وحيث تم الاتفاق الذي هو حقيقة الإجماع فلا عبرة بالخلاف الطارئ عليه.

قوله: (**الثالث**): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل»؛ أي: الدليل الثالث من أدلة عدم اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع.

قوله: (**أن التابعين كانوا يحتجون بالإجماع في زمن أواخر الصحابة**): المراد بالإجماع هنا هو إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على المسائل التي حدثت في عصرهم.

والمراد بأواخر الصحابة: هم الذين تأخر موتهم إلى عصر التابعين رحمهم الله تعالى.

قوله: (**كأنس**): الكاف حرف تشبيه، والمراد بهذا التشبيه: ذكر بعض

وَغَيْرِهِ، وَلَوِ اشْتُرِطَ انْقِرَاضُ الْعَصْرِ لَمْ يَجُزْ ذَلِكَ.

النماذج من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين تأخر موتهم، وذلك كالصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه الذي توفي سنة إحدى وتسعين.

قوله: (وغيره): الضمير في «غيره» يعود إلى الصحابي الجليل «أنس بن مالك» رضي الله تعالى عنه.

والمراد: وغير أنس ممن تأخر موتهم من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وذلك كالصحابي الجليل عبد الله بن أبي أوفى رضي الله تعالى عنه الذي تأخر موته إلى سنة ست وثمانين.

والصحابي الجليل عبد الله بن بسر رضي الله تعالى عنه الذي تأخر موته إلى سنة ثمان وثمانين.

قوله: (ولو اشتُرط انقراض العصر لم يجز ذلك): الفعل الماضي «اشتُرط» مبني للمجهول، والمراد بالمشترط هنا هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، إذ المعنى: لو علم التابعون رحمهم الله تعالى أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد اشترطوا لصحة انعقاد إجماعهم انقراض عصرهم، لما جاز لهم أن يعوِّلوا على شيء من إجماعات الصحابة إلّا بعد تحقق موت آخر فرد منهم.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «لم يجز ذلك» يعود إلى «احتجاج التابعين بالإجماع في زمن أواخر الصحابة».

ومفاد هذا الدليل: أن التابعين رحمهم الله تعالى كانوا يحتجون بإجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم قبل انقراض عصرهم، بدليل أنهم كانوا يعملون به في حياة أنس بن مالك وغيره من الصحابة الذين تأخر موتهم، ولو علموا بأن الإجماع لا يكون حجة إلّا بعد انقراض العصر لما فعلوا ذلك، فدل على أن انقراض العصر ليس شرطاً في صحة انعقاد الإجماع.

الرَّابِعُ: أَنَّ هَذَا يُؤَدِّي إِلَى تَعَذُّرِ الْإِجْمَاعِ، فَإِنَّهُ إِنْ بَقِيَ وَاحِدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ جَازَ لِلتَّابِعِيِّ الْمُخَالَفَةُ إِذْ لَمْ يَتُمَّ الْإِجْمَاعُ، وَمَا دَامَ وَاحِدٌ مِنَ التَّابِعِينَ لَا يَسْتَقِرُّ الْإِجْمَاعُ مِنْهُمْ، ....

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الرابع»؛ أي من أدلة عدم اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع.

قوله: (أن هذا يؤدي إلى تعذُّر الإجماع): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع».

والمراد بتعذر الإجماع هنا: عدم حصوله واستقراره.

قوله: (فإنه إن بقي واحد من الصحابة جاز للتابعي المخالفة): هذا تعليل للقول بأن اشتراط انقراض العصر يؤدي إلى تعذُّر الإجماع.

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن؛ أي: «فإن الشأن إن بقي واحد من الصحابة جاز للتابعي المخالفة».

وإنما يجوز للتابعي مخالفة الصحابة رضي الله تعالى عنهم فيما أجمعوا عليه إذا بقي واحد منهم؛ لأن عصرهم لم ينقرض بَعْدُ، إذ لا يتحقق الانقراض إلا بثبوت موت الجميع.

قوله: (إذ لم يتم الإجماع): الجملة هنا تعليل للقول بجواز مخالفة التابعي إجماع الصحابة إذا بقي واحد منهم.

والمراد بعدم تمام الإجماع هنا: عدم استقراره وثبوته.

وسبب عدم تمام هذا الإجماع عدم انقراض العصر، إذ لو كان منقرضاً لما بقي واحد من المجمعين على قيد الحياة.

قوله: (وما دام واحد من التابعين لا يستقر الإجماع منهم): المراد باستقرار الإجماع هنا: انعقاده، ولزوم العمل به.

والضمير في «منهم» يعود إلى «التابعين».

والمعنى: أن الإجماع في عصر التابعين لا ينعقد إلا بموت آخر

فَلِتَابِعِيِّ التَّابِعِينَ مُخَالَفَتُهُمْ، وَهَذَا خَبْطٌ. وَوَجْهُ الْأَوَّلِ أَمْرَانِ:

واحد منهم، فإن بقي أحدهم فلا ينعقد إجماعهم لعدم انقراض عصرهم.

قوله: (فلتابعي التابعين مخالفتهم): الضمير في «مخالفتهم» يعود إلى «التابعين».

والمراد هنا: حيث إن إجماع التابعين لم ينعقد لوجود واحد منهم على قيد الحياة، فإنه يجوز لتابعي التابعين مخالفة ذلك الإجماع، إذ إن شرط وجوب اتباعه وتحريم مخالفته لم يتحقق وهو انقراض العصر.

قوله: (وهذا خبط): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تعذر انعقاد الإجماع نتيجة القول باشتراط انقراض العصر».

و«الخبط» في اللغة هو: «السَّيْرُ على غير هُدَى»[(١)].

وإنما كان القول باشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع خبطاً؛ لأنه يفضي إلى نتيجة خطيرة، وهي إلغاء الإجماع من منظومة أدلة التشريع الإسلامي، إذ لا يبقى له مع هذا الشرط وجود يُذْكَرُ إلى أن تقوم الساعة، نظراً لأن عصور الأمة بعضها مرتبط بالبعض الآخر، بحيث لا يبدأ عصر جديد إلا وفيه بقية باقية من العصر الذي قبله، وهكذا إلى نهاية الدنيا، مما يجعل تحقق هذا الشرط ممتنعاً، وبامتناع تحققه يمتنع تحقق المشروط وهو الإجماع.

قوله: (ووجه الأول أمران): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القول»؛ أي: «القول الأول».

والمراد بالوجه هنا: الحجة والمستند.

و«أمران» خبر المبتدأ «وجه» في قوله: «ووجه الأول».

والمعنى: دليل القول الأول الذي ذهب أصحابه إلى اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع أمران.

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٢٨٢.

أَحَدُهُمَا: ذَكَرَهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ، وَهُوَ: أَنَّ أُمَّ الْوَلَدِ كَانَ حُكْمُهَا حُكْمَ الْأَمَةِ بِإِجْمَاعٍ، ثُمَّ أَعْتَقَهُنَّ عُمَرُ، وَخَالَفَهُ عَلِيٌّ بَعْدَ مَوْتِهِ، ......

قوله: (أحدهما): ضمير التثنية هنا يعود إلى «الأمرين».

قوله: (ذكره الإمام أحمد): الضمير في «ذكره» يعود إلى «أحد الأمرين» في قوله: «أحدهما».

وهذا الوجه إنما ذكره الإمام أحمد رحمه الله تعالى في الرواية المنقولة عنه، وهي رواية عبد الله التي سبق ذكرها.

قوله: (وهو): أي ما ذكره الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

قوله: (أن أم الولد كان حكمها حكم الأمة بإجماع): أم الولد هي التي حملت من تسرِّي سيدها بها فولدت له.

ولفظة «حُكْمَ» منصوبة بالفتح على نزع الخافض وهو كاف التشبيه، إذ التقدير: «حكمها كحكم الأمة».

والمراد بهذا الحكم المجمع عليه هو حل البيع، فكما يجوز بيع الأمة، فكذلك يجوز بيع أم الولد؛ لأنها أمة في الأصل.

وقد كان إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على ذلك في عهد أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه.

قوله: (ثم أعتقهن عمر): أي أن الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه خالف ما أجمع عليه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في عهد أبي بكر رضي الله تعالى عنه، فأمر بإعتاق أمهات الأولاد، وبناء على ذلك حَرَّم بيعهن.

قوله: (وخالفه علي بعد موته): الضمير في «خالفه» يعود إلى «عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه»، وكذلك إليه عود الضمير في «موته».

والمعنى: أن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه كان ممن اجتمع رأيه مع رأي عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه على عدم جواز

وَحَدُّ الْخَمْرِ ضَرَبَ أَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ، ثُمَّ ضَرَبَ عُمَرُ ثَمَانِينَ، ثُمَّ ضَرَبَ عَلِيٌّ أَرْبَعِينَ، وَلَوْ لَمْ يُشْتَرَطِ انْقِرَاضُ الْعَصْرِ لَمْ يَجُزْ ذَلِكَ.

بيع أمهات الأولاد، ثم أظهر علي رضي الله تعالى عنه مخالفته لهذا الإجماع بعد موت عمر رضي الله تعالى عنه.

قوله: (وحد الخمر): أي الحد الشرعي على شارب الخمر، وهو الجلد.

قوله: (ضرب أبو بكر أربعين): أي ضرب أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في عهده شارب الخمر أربعين جلدة، كما كانت عليه الحال في عهد النبي ﷺ، وقد وافقه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على ذلك من غير خلاف.

قوله: (ثم ضرب عمر ثمانين): أي خالف عمر رضي الله تعالى عنه ما اجتمع عليه العمل في عهد أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وهو الجلد أربعين، فضرب ثمانين، وذلك حين رأى تساهل الناس في شرب الخمر، فأراد مضاعفة العقوبة عليهم تعزيراً لهم ليرتدعوا وينزجروا.

قوله: (ثم ضرب علي أربعين): أي أن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه خالف ما اجتمع عليه الناس في عهد عمر رضي الله تعالى عنه، وأعاد حد الخمر إلى ما كان معمولاً به في عهد النبي ﷺ وعهد أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، وهو الجلد أربعين.

قوله: (ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك): الفعل المضارع «يشترط» لم يُسَمَّ فاعله، وفاعله هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم؛ أي: «ولو لم يشترط الصحابة انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع لما جاز ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى ما ذُكر من مخالفة عمر رضي الله تعالى عنه للإجماع بتحريمه بيع أمهات الأولاد، ومخالفة علي رضي الله تعالى عنه له بعد موته حين رأى جواز بيعهن، ومخالفة عمر رضي الله

الثَّانِي: أَنَّ الصَّحَابَةَ لَوِ اخْتَلَفُوا عَلَى قَوْلَيْنِ فَهُوَ اتِّفَاقٌ مِنْهُمْ عَلَى تَسْوِيغِ الْخِلَافِ وَالْأَخْذِ بِكُلٍّ وَاحِدٍ مِنَ الْقَوْلَيْنِ، ....

تعالى عنه لما اجتمع عليه رأي الصحابة رضي الله تعالى عنهم في عهد أبي بكر رضي الله تعالى عنه من جلد شارب الخمر أربعين إلى الجلد ثمانين، ومخالفة علي رضي الله تعالى عنه لعمر رضي الله تعالى عنه بعد ذلك بالجلد أربعين.

والمعنى المراد هنا: لو لم يكن انقراض العصر شرطاً في صحة انعقاد الإجماع لما جَوَّزَ هؤلاء الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لأنفسهم مخالفة إجماع من سبقهم.

قوله: (**الثاني**): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثاني»، والمراد: الدليل الثاني للقائلين بأن انقراض العصر شرط في صحة انعقاد الإجماع.

قوله: (**أن الصحابة لو اختلفوا على قولين**): أي اختلفت وجهة نظرهم في المسألة، فانقسموا فيها على رأيين متباينين.

قوله: (**فهو اتفاق منهم على تسويغ الخلاف**): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «اختلاف الصحابة رضي الله تعالى عنهم في المسألة على قولين».

والضمير في «منهم» يعود إلى «الصحابة المختلفين».

و«التسويغ» كما سبق هو: التجويز.

قوله: (**والأخذ بكل واحد من القولين**): معطوف بالواو على قوله: «فهو اتفاق منهم على تسويغ الخلاف»؛ أي: «وهو اتفاق منهم على تسويغ الأخذ بكل واحد من القولين».

والمعنى المراد هنا: أن اختلاف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في مسألة على قولين هو إجماع منهم على تجويز الخلاف فيها، والإجماع على تجويز الخلاف فيها هو إجماع على تجويز الأخذ بكل واحد

فَلَوْ رَجَعُوا إِلَى قَوْلٍ وَاحِدٍ صَارَتِ الْمَسْأَلَةُ إِجْمَاعاً، وَلَوْ لَمْ يُشْتَرَطِ انْقِرَاضُ الْعَصْرِ لَمْ يَجُزْ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ يُفْضِي إِلَى خَطَأِ أَحَدِ الْإِجْمَاعَيْنِ.

من القولين المختلفين، ودليل هذا الإجماع هو عدم إنكار أحد الفريقين المختلفين على الفريق الآخر.

قوله: (فلو رجعوا إلى قول واحد صارت المسألة إجماعاً): أي إذا رجع الصحابة المختلفين في المسألة على قولين إلى قول واحد فيها، أصبح القول المتفق عليه بينهم مجمعاً عليه، وحينئذ يرتفع الخلاف في المسألة لانعقاد الإجماع فيها على قول واحد.

قوله: (ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «رجوع الصحابة عن الإجماع على تجويز الخلاف في مسألة على قولين إلى الإجماع على قول واحد فيها».

والمعنى: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم حين اختلفوا في المسألة على قولين كان هذا إجماعاً منهم على تجويز الخلاف، فلما اتفقوا على أحد القولين فيها بعد ذلك صار هذا الاتفاق إجماعاً جديداً، وتَعَيَّنَ حينئذ المصير إلى الإجماع الثاني القاضي بالاتفاق، دون الإجماع الأول القاضي بتجويز الخلاف.

وحيث إن هذين الإجماعين قد حصلا قبل انقراض العصر، دلّ على أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم يشترطون ذلك الانقراض في صحة انعقاد الإجماع، إذ لو لم يشترطوا ذلك لما أقدموا على إبطال إجماعهم الأول بالثاني مع بقاء العصر.

وحيث إن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد اشترطوا انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع، فإنه يسعنا ما وسعهم؛ لأنهم أعلم منا بما يلزم وما لا يلزم في قضايا التشريع.

قوله: (لأنه يفضي إلى خطأ أحد الإجماعين): الجملة تعليلية لعدم

فَإِنْ قِيلَ: لَا نُسَلِّمُ تَصَوُّرَ وُقُوعِ هَذَا، لِأَنَّهُ يُفْضِي إِلَى خَطَإِ أَحَدِ الْإِجْمَاعَيْنِ. ....

جواز نقض الإجماع الأول بالإجماع الثاني في العصر الواحد على القول بعدم اشتراط انقراض العصر.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «رجوع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم عن الإجماع على تجويز الخلاف في المسألة إلى الإجماع على قول واحد فيها».

والمعنى المراد هنا: أن الخلاف في المسألة على قولين هو إجماع من الصحابة رضي الله تعالى عنهم على تجويز ذلك الخلاف، ورجوعهم عن هذا الخلاف إلى الإجماع على قول واحد فيها، هو عدول عن الإجماع الأول، فيترتب على ذلك وقوع الخطأ في أحد هذين الإجماعين إما الأول وإما الثاني، وحيث إن الأمة معصومة عن الوقوع في الخطأ فيما أجمعت عليه، لقوله عليه الصلاة والسلام: **(لا تجتمع أمتي على خطأ)**، دلّ على أن هذين الإجماعين صحيحان، لحدوثهما معاً قبل انقراض العصر.

وهذا الفعل من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم ـ الذين هم أعلم الناس بقضايا التشريع ـ خير دليل على اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع.

قوله: (فإن قيل): هذا اعتراض من أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع، موجّه للدليل الثاني الذي استدل به أصحاب المذهب الأول القائلون باشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع.

قوله: (لا نسلم تصور وقوع هذا؛ لأنه يفضي إلى خطأ أحد الإجماعين): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «رجوع الصحابة رضي الله تعالى عنهم عن الإجماع على تجويز الخلاف في مسألة على قولين إلى الإجماع على قول واحد فيها»، وإليه أيضاً عود الضمير في «لأنه».

ثُمَّ إِنْ سَلَّمْنَا تَصَوُّرَهُ فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ اخْتِلَافَهُمْ إِجْمَاعٌ عَلَى تَسْوِيغِ الْخِلَافِ، بَلْ كُلُّ طَائِفَةٍ تَقُولُ: الْحَقُّ مَعَنَا وَالْأُخْرَى مُخْطِئَةٌ، ....

وإنما قالوا بعدم تصور وقوع رجوع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم عن الإجماع على تجويز الخلاف في مسألة على قولين إلى الإجماع على قول واحد فيها، وعلّلوا ذلك بالإفضاء إلى خطأ أحد الإجماعين، استناداً منهم إلى عصمة الأمة من الوقوع في الخطأ فيما أجمعت عليه، بناءً على قول النبي ﷺ: **(لا تجتمع أمتي على خطأ)**.

فلو وقع منهم ذلك لتصادم هذا الواقع مع هذا الخبر الصادر ممن لا ينطق عن الهوى، وهذا مما لا يتصور حدوثه.

وهذا هو الوجه الأول من الاعتراض، ومفاده: أن القول بإمكان رجوع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم عن الإجماع على تسويغ الخلاف في المسألة إلى الإجماع على القول الواحد فيها يفضي إلى وقوع الخطأ في أحد الإجماعين، وذلك محال لتصادمه مع خبر المعصوم، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا تجتمع أمتي على خطأ)**.

قوله: (ثم إن سلمنا تصوره فلا نسلم أن اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف): الضمير في «تصوره» يعود إلى «رجوع الصحابة رضي الله تعالى عنهم عن الإجماع على تسويغ الخلاف في مسألة على قولين إلى الإجماع على قول واحد فيها».

والضمير في «اختلافهم» يعود إلى «الصحابة رضي الله تعالى عنهم».

والمراد بعدم التسليم: الممانعة من جَعْل تجويزهم للخلاف دليلاً على أن ذلك إجماع منهم على تسويغ الخلاف في المسائل.

قوله: (بل كل طائفة تقول: الحق معنا والأخرى مخطئة): الجملة هنا مُضْرَبٌ بها عن القول بأن اختلاف الصحابة رضي الله تعالى عنهم في المسائل إجماع منهم على تجويز الخلاف.

وبرهان ذلك: أن هذا الاختلاف لو كان إجماعاً منهم على تسويغ

وَإِنَّمَا سَوَّغَتْ لِلْعَامِّيِّ أَنْ يَسْتَفْتِيَ كُلَّ أَحَدٍ حَتَّى لَا يُحْرَجَ، فَإِذَا اتَّفَقُوا زَالَ الْقَوْلُ الْآخَرُ لِعَدَمِ مَنْ يُفْتِي بِهِ.

الثَّالِثُ: ....

الخلاف في المسائل لما اعتقدت كل طائفة من الفريقين أنها مصيبة والأخرى مخطئة، ثم كيف تجمع إحدى الطائفتين على تجويز العمل بما اعتقدت خطأه في الطائفة الأخرى؟

قوله: (وإنما سوغت للعامي أن يستفتي كل أحد حتى لا يحرج): أي جَوَّزَت الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم للعامي الاستفتاء من أي فرد من الطائفتين شاء، من أجل ألا يقع في الحيرة والحرج، لكونه لا يستطيع الموازنة بين الأقوال حتى يختار أرجحها وأقربها إلى الدليل.

وإذا كان تجويزهم للعامي سؤال من شاء لأجل رفع الحرج عنه، فلا يصلح أن يكون ذلك دليلاً لإثبات انعقاد إجماعهم على تسويغ الخلاف.

قوله: (فإذا اتفقوا زال القول الآخر لعدم من يفتي به): أي إذا اتفق الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قول واحد من القولين المختلف فيهما بطل القول الآخر، ولم يجز الإفتاء بمقتضاه، لصيرورة المسألة إلى إجماع بعد أن كانت محل اختلاف محض.

وهذا هو الوجه الثاني من الاعتراض، ومفاده: لا نسلم بأن اختلاف الصحابة رضي الله تعالى عنهم إجماع منهم على تجويز الخلاف، بل الواقع يخالف هذا الادعاء، إذ كل فريق يعتقد إصابة قوله وخطأ قول الآخر، ولا يمكن أن يحصل إجماعهم على تجويز ما اعتقدوا خطأه، وأما تجويزهم للعامي سؤال مَنْ شاء فليس هو دليلاً على إجماعهم على تسويغ الخلاف، بل لأمر آخر وهو عدم إحراج العامي بإلزامه باختيار ما لا قدرة له على اختياره، لفقده آلة الاختيار.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الاعتراض»؛ أي: «الاعتراض الثالث».

لَا نُسَلِّمُ أَنَّ إِجْمَاعَهُمْ بَعْدَ الْاخْتِلَافِ إِجْمَاعٌ صَحِيحٌ. قُلْنَا: هَذَا مُتَصَوَّرٌ عَقْلاً، إِذْ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَتَغَيَّرَ اجْتِهَادُ الْمُجْتَهِدِ، وَلَا نَحْجُرُ عَلَيْهِ أَنْ يُوَافِقَ مُخَالِفَهُ، ....

قوله: (**لا نسلم أن إجماعهم بعد الاختلاف إجماع صحيح**): الضمير في «إجماعهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

وهذا هو الوجه الثالث من الاعتراض، ومفاده: مَنْعُ صحة انعقاد الإجماع الثاني على أحد القولين؛ لأنه عائد بالبطلان على الإجماع الأول القاضي بتجويز الخلاف.

وحيث إن الإجماع لا ينقض بالإجماع، كان الإجماع الثاني غير صحيح.

قوله: (**قلنا**): أي في الجواب عن الأوجه الثلاثة المذكورة في الاعتراض السابق.

قوله: (**هذا متصور عقلاً**): شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن الوجه الأول الذي قالوا فيه: «لا نسلم تصور وقوع هذا؛ لأنه يفضي إلى خطأ أحد الإجماعين».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «رجوع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم عن الإجماع على تجويز الخلاف إلى الإجماع على قول واحد في المسألة المختلف فيها».

فهذا الرجوع لا استحالة فيه ولا تَعَذُّرَ في وقوعه، إذ هو داخل تحت التصور العقلي، وما كان مُتَصَوَّراً عقلاً فهو ممكن الوقوع.

والناصب للفظة «عقلاً» هنا هو نزع الخافض، وهو حرف الجر «في»، إذ الأصل: «هذا متصور في العقل».

قوله: (**إذ لا يمتنع أن يتغير اجتهاد المجتهد، ولا نحجر عليه أن يوافق مخالفه**): هذه الجملة تعليل للقول بالتصور العقلي، فإن عدم امتناع حدوث

فَمَنْ ذَهَبَ إِلَى تَصْحِيحِ النِّكَاحِ بِغَيْرِ وَلِيٍّ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُوَافِقَ مَنْ أَبْطَلَهُ إِذَا ظَهَرَ لَهُ دَلِيلُ بُطْلَانِهِ؟، وَإِذَا انْفَرَدَ الْوَاحِدُ عَنِ الصَّحَابَةِ

الوفاق بعد الخلاف في الواقع الفعلي هو دليل التصور العقلي بالإمكان وعدم الاستحالة.

والضمير في «عليه» يعود إلى «المجتهد الذي تغيّر اجتهاده»، وإليه كذلك عود الضمير في «مخالفه».

والمقصود هنا: أنه لا حجر على المجتهد إذا بان له الحق بدليله أن يرجع عن اجتهاده إلى اجتهاد من خالفه في رأيه، وهذا هو الأصل في باب الاجتهاد، إذ المجتهد يدور في فلك الحق، لا في فلك التعصب للرأي.

قوله: (فمن ذهب إلى تصحيح النكاح بغير ولي لِمَ لا يجوز أن يوافق من أبطله إذا ظهر له دليل بطلانه؟): الذاهبون إلى تصحيح النكاح بغير ولي هم الحنفية رحمهم الله تعالى.

فالحنفية رحمهم الله تعالى لا مانع شرعاً ولا عقلاً من أن يوافقوا الجمهور على بطلان النكاح بلا ولي متى صح عندهم دليل البطلان.

والاستفهام في قوله: «لِمَ لا يجوز» استفهام تعجب، دال على الإنكار.

والضمير في «أبطله» يعود إلى «النكاح بلا ولي».

والمقصود بمن أبطل النكاح بلا ولي هم جمهور الفقهاء رحمهم الله تعالى.

والضمير في «له» يعود إلى «المصحح للنكاح بلا ولي».

والضمير في «**بطلانه**» يعود إلى «النكاح بغير ولي».

قوله: (وإذا انفرد الواحد عن الصحابة): أي استقل عنهم برأي قد خالف فيه جمهورهم.

كَانْفِرَادِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي مَسْأَلَةِ الْعَوْلِ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى قَوْلِهِمْ؟،

قوله: (كانفراد ابن عباس في مسألة العول لِمَ لا يجوز أن يرجع إلى قولهم؟): هذا مثال توضيحي من واقع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، لتقريب صورة المسألة إلى الذهن.

و«مسألة العول» التي خالف فيها الصحابي الجليل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قول بقية الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم هي ما أخرجه البيهقي رحمه الله تعالى في «سننه الكبرى» بسنده عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال: «دخلت أنا وزفر بن أوس بن الحدثان على ابن عباس بعدما ذهب بصره، فتذاكرنا فرائض الميراث، فقال: ترون الذي أحصى رمل عالج عدداً لم يُحْصِ في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً، إذا ذهب نصف ونصف فأين موضع الثلث؟، فقال له زفر: يا ابن عباس من أول من أعال الفرائض؟، قال: عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: ولِمَ؟ قال: لما تدافعت عليه وركب بعضها بعضاً قال: والله ما أدري كيف أصنع بكم، والله ما أدري أيكم قَدَّمَ الله ولا أيكم أَخَّرَ، قال: وما أجد في هذا المال شيئاً أحسن من أن أقسمه عليكم بالحصص، ثم قال ابن عباس: وأيم الله لو قدَّم من قدَّم الله، وأخّر من أخّر الله ما عالت فريضة، فقال له زفر: وأيهم قدم وأيهم أخّر؟ فقال: كل فريضة لا تزول إلا إلى فريضة، فتلك التي قدم الله، وتلك فريضة الزوج له النصف، فإن زال فإلى الربع لا ينقص منه، والمرأة لها الربع، فإن زالت عنه صارت إلى الثمن لا تنقص منه، والأخوات لهن الثلثان والواحدة لها النصف، فإن دخل عليهن البنات كان لهن ما بقي، فهؤلاء الذين أخّر الله، فلو أعطى من قدم الله فريضة كاملة ثم قسم ما يبقى بين من أخّر الله بالحصص ما عالت فريضة، فقال له زفر: فما منعك أن تشير بهذا الرأي على عمر؟ فقال: هبته والله»[(١)].

---

(١) السنن الكبرى، كتاب «الفرائض»، باب «العول في الفرائض» ٦/٢٥٣.

وَقَدْ أَجْمَعَ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ عَلَى قِتَالِ مَانِعِي الزَّكَاةِ بَعْدَ الْخِلَافِ، ....

والاستفهام في قوله: «لِمَ لا يجوز أن يرجع إلى قولهم» هو كسابقه استفهام تعجب دال على الإنكار.

والضمير في «قولهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين خالف قوَلهم قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في مسألة العول».

والمعنى: أن رجوع ابن عباس رضي الله تعالى عنهما إلى قول بقية الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في مسألة العول لا مانع منه عقلاً ولا شرعاً، لإمكانه وعدم استحالة وقوعه.

قوله: (**وقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم على قتال مانعي الزكاة بعد الخلاف**): هذا مثال توضيحي ثانٍ من واقع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وهو إجماعهم على «قتال مانعي الزكاة» في عهد الخليفة الراشد الأول أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، وذلك أن بعض الناس بعد موت النبي ﷺ امتنعوا عن دفع الزكاة إلى أبي بكر رضي الله تعالى عنه، فعقد العزم على قتالهم، وخالفه عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه في ذلك محتجاً بأن أولئك يشهدون ألا إله إلّا الله وأن محمداً رسول الله، فما زال أبو بكر رضي الله تعالى عنه مصرّاً على رأيه حتى وافقه عمر رضي الله تعالى عنه عليه، واتفق على رأيهما رأي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وقد أخرج ذلك الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: «لما توفي رسول الله ﷺ واسْتُخْلِفَ أبو بكر بعده، وكفر من كفر من العرب، قال عمر بن الخطاب لأبي بكر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: (**أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلى الله، فمن قال: لا إله إلّا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله**)؟ فقال أبو بكر: والله

وَعَلَى أَنَّ الْأَئِمَّةَ مِنْ قُرَيْشٍ، وَعَلَى إِمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بَعْدَ الْخِلَافِ.

وَلَا خِلَافَ فِي تَجْوِيزِ ذَلِكَ فِي الْقَطْعِيَّاتِ، فَمَا الْمَانِعُ مِنْهُ فِي الظَّنِّيَّاتِ؟ ....

لأقاتلنَّ من فَرَّق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه. فقال عمر بن الخطاب: فوالله ما هو إلا أن رأيتُ الله عزَّ وجلَّ قد شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفتُ أنه الحق»(١).

قوله: (**وعلى أن الأئمة من قريش**): هذا مثال توضيحي ثالث من واقع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وذلك أن بعض الأنصار بعد موت رسول الله ﷺ رأوا أن يُسْتَخْلَفَ رجل منهم، وكذلك فعل المهاجرون، وتوسط بعضهم في حل هذا النزاع بأن يكون أمير من الأنصار وأمير من المهاجرين، فذكر لهم أبو بكر رضي الله تعالى عنه أنه النبي ﷺ أخبر بأن الخلافة لا تكون إلّا في قريش، فرجعوا إلى قوله وأجمعوا على أن تكون الخلافة في قريش(٢).

قوله: (**وعلى إمامة أبي بكر رضي الله عنه بعد الخلاف**): هذا مثال توضيحي رابع من واقع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وذلك أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم اختلفوا فيمن يكون خليفة للمسلمين بعد موت رسول الله ﷺ، ثم اتفقوا على اختيار أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، فكان اتفاقهم على اختياره إجماعاً رافعاً للخلاف السابق الذي جرى بينهم.

قوله: (**ولا خلاف في تجويز ذلك في القطعيات، فما المانع منه في الظنيات؟**): «لا» في قوله: «ولا خلاف» نافية للجنس، و«خلاف» اسمها

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب «الإيمان»، باب «الأمر بقتال الناس» رقم (٣٢).

(٢) راجع: السيرة النبوية لابن كثير ٤/ ٤٨٥.

وَمَنْعُ ذَلِكَ بِنَاءً عَلَى تَعَارُضِ الْإِجْمَاعَيْنِ يَنْبَنِي عَلَى أَنَّ الْإِجْمَاعَ تَمَّ فِي بَعْضِ الْعَصْرِ، وَهُوَ مَحَلُّ النِّزَاعِ فَكَيْفَ يُجْعَلُ دَلِيلاً؟

مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «واقع»؛ أي: «ولا خلاف واقع في تجويز ذلك في القطعيات».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإجماع بعد الخلاف»، وإليه كذلك عود الضمير في «منه».

و«ما» في قوله: «فما المانع منه في الظنيات؟» استفهامية، والاستفهام فيها إما إنكاري، وإما تقريري لتأكيد أنه لا فرق في وقوع الإجماع بعد الخلاف بين ما هو قطعي وما هو ظني.

والمعنى المراد هنا: قياس تجويز الإجماع بعد الخلاف في الظنيات على تجويزه في القطعيات، فكما يجوز ذلك في القطعيات يكون جوازه في الظنيات من باب أولى.

قوله: (ومنع ذلك بناء على تعارض الإجماعين ينبني على أن الإجماع تم في بعض العصر وهو محل النزاع، فكيف يجعل دليلاً؟): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإجماع بعد الخلاف».

والمراد بتعارض الإجماعين هنا: تقابلهما وتدافعهما، بحيث أفاد الإجماع الثاني خلاف ما أفاده الإجماع الأول، وذلك أن الإجماع على تجويز الخلاف دلّ على جواز الأخذ بكل واحد من القولين، والإجماع على أحد القولين دلّ على تحريم الأخذ بالقول الآخر، وهذا هو عين التعارض.

والضمير المنفصل في قوله: «وهو» يعود إلى «حصول الإجماع في بعض العصر».

والاستفهام بكيف في قوله: «فكيف يجعل دليلاً؟» للاستنكار.

والمعنى المراد هنا: أن مستند المانعين من تجويز الإجماع على أحد قولي المسألة بعد الإجماع على تسويغ الخلاف فيها، هو أن ذلك التجويز

وَالثَّانِي ....

مفضٍ إلى تعارض هذين الإجماعين، وهو غير جائز لما يترتب عليه من إبطالَ أحدهما بالآخر.

وهذا الاستناد مبني على أن هذين الإجماعين قد حصلا في عصر واحد قبل الانقراض، والحديث عن اشتراط الانقراض وعدمه هو محل النزاع في هذه المسألة، فكيف يصح أن يُجْعَلَ محل النزاع دليلاً على صحة ما ذهبتم إليه من القول بأنه لا يجوز إحداث إجماع آخر؟

وخلاصة الجواب عن هذا الوجه من الاعتراض تكمن في ثلاثة أمور:

الأمر الأول: لا نسلم لكم عدم تصور وقوع إجماعين في عصر واحد، بل إن ذلك متصور عقلاً، لإمكانه وعدم استحالته، وقد قام دليله شرعاً من واقع الصحابة أنفسهم رضي الله تعالى عنهم، كإجماعهم على قتال مانعي الزكاة بعد الخلاف، وكإجماعهم على خلافة أبي بكر رضي الله تعالى عنه بعد خلافهم في ذلك.

الأمر الثاني: أنه يجوز الإجماع بعد الخلاف في القطعيات، فكذلك يجوز في الظنيات من باب أولى.

الأمر الثالث: أن القول بتعارض الإجماعين، وهما الإجماع على تسويغ الخلاف، والإجماع على إسقاط القول الآخر مبني على حصول الإجماع في بعض العصر، وهذا هو محل النزاع، فلا يصلح أن يكون دليلاً.

قوله: (والثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه»؛ أي: «والوجه الثاني من الاعتراض»، وهو قولهم: «لا نسلم أن اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف، بل كل طائفة تقول: الحق معنا والأخرى مخطئة، وإنما سوّغت للعامي أن يستفتي كل أحد حتى لا يحرج، فإذا اتفقوا زال القول الآخر لعدم من يفتي به».

غَيْرُ صَحِيحٍ، فَإِنَّهُ لَا اخْتِلَافَ فِي أَنَّ فَرْضَ الْمُجْتَهِدِ فِي الْمَسَائِلِ الْمُجْتَهَدِ فِيْهَا مَا يُؤَدِّيهِ إِلَيْهِ اجْتِهَادُهُ، وَفَرْضَ الْمُقَلِّدِ تَقْلِيدُ أَيِّ الْمُجْتَهِدِينَ شَاءَ.

قوله: (غير صحيح): أي «القول بأن اختلاف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في المسألة على قولين ليس إجماعاً منهم على تسويغ الخلاف» قول غير صحيح، فلا يُعْتَدُّ به ولا يُعَوَّلُ عليه.

قوله: (**فإنه لا اختلاف في أن فرض المجتهد في المسائل المجتهد فيها ما يؤديه إليه اجتهاده**): هذه الجملة تعليل للقول بأن الوجه الثاني من الاعتراض غير صحيح.

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن؛ أي: «فإن الشأن عدم الاختلاف في أن فرض المجتهد ما يؤديه إليه اجتهاده».

و«لا» في قوله: «لا اختلاف» نافية للجنس، و«اختلاف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «واقع»؛ أي: «لا اختلاف واقع في أن فرض المجتهد في المسائل المجتهد فيها ما يؤديه إليه اجتهاده».

و«ما» في قوله: «ما يؤديه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يؤديه» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «إليه» يعود إلى «المجتهد»، وكذلك إليه عود الضمير في «اجتهاده».

والمعنى: أن المجتهد إذا اجتهد في المسألة وتوصل فيها إلى حكم، فإن فرضه المتعين عليه هو أن يعمل بمقتضى هذا الحكم الذي توصل إليه باجتهاده، وهذا مما لا خلاف فيه.

قوله: (**وفرض المقلد تقليد أي المجتهدين شاء**): معطوف بالواو على قوله: «لا اختلاف في أن فرض المجتهد في المسائل المجتهد فيها ما يؤديه إليه اجتهاده».

وَأَمَّا الثَّالِثُ فَدَلِيلُهُ: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَى خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ بَعْدَ الْاخْتِلَافِ، فَدَلَّ عَلَى صِحَّتِهِ.

وعليه يكون المعنى: ولا اختلاف في أن فرض المقلد تقليد أي المجتهدين شاء.

والمقصود: أن العامي لا يُلْزَمُ بتقليد مجتهد بعينه، بل يجوز له تقليد من شاء، فإذا قلده أدى فرضه وبرئت ذمته بذلك، وهذا أيضاً مما لا خلاف فيه.

ومفاد هذا الجواب: لا يصح القول بأن اختلاف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم ليس إجماعاً على تسويغ الخلاف، بل هو إجماع منهم على تسويغ الخلاف في المسائل الاجتهادية، نظراً لما اتفقوا عليه بأن كل مجتهد يجب عليه أن يعمل بمقتضى اجتهاده، وبناءً على ذلك فقد أجازوا للعوام سؤال من شاءوا من أهل الاجتهاد من غير إلزامهم بمجتهد معين، تيسيراً عليهم ودفعاً للحرج عنهم، لكونهم لا يحسنون الاختيار الانتقائي، لفقدهم آلة القدرة على الترجيح بين الأقوال المختلفة.

قوله: (وأما الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه»؛ أي: «وأما الوجه الثالث» من وجوه الاعتراض السابق، وهو قولهم: «لا نسلم أن إجماعهم بعد الاختلاف إجماع صحيح».

قوله: (فدليله): الضمير يعود إلى «الوجه الثالث».

قوله: (إجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد الاختلاف): وهو إجماع عملي مُسْتَقَى من واقع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فإنهم بعد موت رسول الله ﷺ اختلفوا فيمن يُرَشَّحُ للخلافة من بعده، حتى استقر بهم الرأي على خلافة أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، فكان ذلك إجماعاً منهم عليه رفعوا به ما حدث بينهم من خلاف في شأنه.

قوله: (فدل على صحته): هذا استنتاج من الواقع العملي الذي تحقق به الإجماع على خلافة أبي بكر رضي الله تعالى عنه في عهد الصحابة

....

الكرام رضي الله تعالى عنهم بعد موت نبيهم عليه الصلاة والسلام.

والضمير في «صحته» يعود إلى «الإجماع بعد الاختلاف».

والمعنى المراد هنا: لو لم يكن الإجماع بعد الخلاف صحيحاً لما صحت خلافة أبي بكر رضي الله تعالى عنه للمسلمين، وحيث انعقد الإجماع على صحة تلك الخلافة كان ذلك دليلاً على صحة الإجماع بعد حدوث الاختلاف.

وبإبطال هذا الوجه الثالث من أوجه اعتراض أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع على الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول القائلين باشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع، يبطل الاعتراض بجملته، ويبقى الدليل الثاني الذي استدل به أصحاب المذهب الأول سالماً من المعارض المقاوم في نظر الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى.

(فصل)

إِذَا اخْتَلَفَ الصَّحَابَةُ عَلَى قَوْلَيْنِ لَمْ يَجُزْ إِحْدَاثُ قَوْلٍ ثَالِثٍ فِي قَوْلِ الْجُمْهُورِ.

قوله: (إذا اختلف الصحابة على قولين): أي في مسألة واحدة من مسائل الاجتهاد. والمراد بذلك: أن يستقر خلافهم على هذين القولين فيها إلى انقراض عصرهم، دون أن يرتفع هذا الخلاف بإجماع منهم على أحدهما، فإنه إن تم الإجماع على أحدهما كان هذا الإجماع ملزماً يجب اتباعه وتحرم مخالفته، فلا يجوز إحداث قول يناقضه.

قوله: (لم يجز إحداث قول ثالث): أي لا يجوز لمن جاء بعدهم أن يحدث قولاً ثالثاً في المسألة التي استقر خلاف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فيها على قولين.

قوله: (في قول الجمهور): أي أن المنع من إحداث قول ثالث فيما اختلف فيه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قولين هو قول جمهور أهل العلم من الفقهاء والأصوليين[1]، وهو القول الأول في هذه المسألة.

ومثال إحداث قول ثالث فيما اختلف فيه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قولين: اختلاف الصحابة رضي الله تعالى عنهم في «جواز قراءة القرآن الكريم للجنب»، حيث قال بعضهم: لا يجوز للجنب أن يقرأ شيئاً من القرآن ولو كان حرفاً واحداً، وقال بعضهم: يجوز للجنب أن يقرأ ما شاء.

فذهب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى إلى قول ثالث، فقال: «يجوز للجنب أن يقرأ بعض آية»[2].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣١٠؛ إحكام الفصول ص٤٩٦؛ الوصول إلى الأصول ٢/١٠٨؛ العدة ٤/١١١٣.

(٢) انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٣/٣١١.

وَقَالَ بَعْضُ الْحَنَفِيَّةِ، وَبَعْضُ أَهْلِ الظَّاهِرِ: يَجُوزُ، لِأُمُورٍ ثَلَاثَةٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الصَّحَابَةَ خَاضُوا خَوْضَ مُجْتَهِدِينَ، ولَمْ يُصَرِّحُوا بِتَحْرِيمِ قَوْلٍ ثَالِثٍ.

فقول الإمام أحمد رحمه الله تعالى في هذه المسألة مخالف لقول الفريق الأول من الصحابة رضي الله تعالى عنهم الذين منعوا من جواز القراءة مطلقاً، ومخالف لقول الفريق الثاني منهم؛ لأنهم لم يقيدوا الجواز بقدر معين، بينما قيده الإمام أحمد ببعض آية فقط.

قوله: (وقال بعض الحنفية وبعض أهل الظاهر: يجوز): معطوف بالواو على قول الجمهور بعدم الجواز.

والمراد هنا: أن بعض الحنفية رحمهم الله تعالى ذهب إلى القول بجواز إحداث قول ثالث فيما اختلف فيه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قولين من المسائل الاجتهادية(١).

وكذلك ذهب بعض أهل الظاهر رحمهم الله تعالى إلى جواز ذلك الإحداث(٢).

قوله: (لأمور ثلاثة): أي لأدلة ثلاثة تدل على جواز إحداث قول ثالث.

قوله: (أحدها: أن الصحابة خاضوا خوض مجتهدين ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأمور الثلاثة».

والمراد بهذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إنما اختلفوا فيما اختلفوا فيه على قولين من المسائل بناءً على ما أداهم إليه اجتهادهم فيها، وحيث لم يصرحوا بتحريم إحداث قول ثالث في المسائل

---

(١) انظر: بذل النظر ص٥٥٦؛ فواتح الرحموت ٢/ ٢٣٥؛ أصول السرخسي ١/ ٣١٠.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ٩٩؛ الإحكام ١/ ٢٦٨.

الثَّانِي: أَنَّهُ لَو اسْتَدَلَّ الصَّحَابَةُ بِدَلِيلٍ وَعَلَّلُوا بِعِلَّةٍ جَازَ الْاسْتِدْلَالُ وَالتَّعْلِيلُ بِغَيْرِهِمَا، لِأَنَّهُمْ لَمْ يُصَرِّحُوا بِبُطْلَانِهِ، كَذَا هَهُنَا.

التي اختلفوا فيها على قولين، فلغيرهم حق النظر الاجتهادي في تلك المسائل، كما كان لهم حق النظر الاجتهادي فيها، وحينئذ لا مانع من أن يؤديهم اجتهادهم فيها إلى قول ثالث، إذ من طبيعة الاجتهاد اختلاف وجهات النظر.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثاني»؛ أي: من الأمور المستدل بها على جواز إحداث قول ثالث.

قوله: (أنه لو استدل الصحابة بدليل وعللوا بعلة جاز الاستدلال والتعليل بغيرهما): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، والتقدير: «أن الشأن لو استدل الصحابة بدليل وعللوا بعلة جاز الاستدلال والتعليل بغيرهما».

وضمير التثنية في «بغيرهما» يعود إلى «الاستدلال»، وإلى «التعليل».

قوله: (لأنهم لم يصرحوا ببطلانه): الجملة تعليل للقول بجواز التدليل والتعليل بغير ما استدل به الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وبغير ما عللوا به.

والضمير في «لأنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير في «ببطلانه» يعود إلى «الاستدلال والتعليل».

وإنما أفرد الضمير هنا ولم يقل: «ببطلانهما» لأنه نظر إلى الوحدة في كلٍّ منهما، فكأنه قال: «لأنهم لم يصرحوا ببطلان كل واحد منهما».

قوله: (كذا ههنا): الكاف حرف تشبيه، واسم الإشارة «ذا» يعود إلى «جواز الاستدلال والتعليل بغير ما استدل وعلل به الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

واسم الإشارة «ههنا» يعود إلى «جواز إحداث قول ثالث فيما اختلف فيه الصحابة رضي الله تعالى عنهم على قولين».

الثَّالِثُ: أَنَّهُمْ لَوِ اخْتَلَفُوا فِي مَسْأَلَتَيْنِ، فَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى الْجَوَازِ فِيهِمَا، وَذَهَبَ الْآخَرُونَ إِلَى التَّحْرِيمِ فِيهِمَا، ....

ومفاد هذا الدليل: قياس جواز إحداث قول ثالث فيما اختلف فيه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم من المسائل على قولين فيما لم يصرحوا فيه بتحريم ذلك الإحداث على جواز التدليل والتعليل بغير ما دلل وعلل به الصحابة رضي الله تعالى عنهم فيما لم يصرحوا فيه ببطلان ذلك، فكما يجوز إحداث تدليل وتعليل مغايرين لاستدلال وتعليل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، فكذلك يجوز إحداث قول ثالث مغاير لقوليهم في المسائل التي اختلفوا فيها على قولين، بجامع عدم تصريحهم بتحريم الإحداث في كلٍّ.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثالث»؛ أي: من الأمور المستدل بها على جواز إحداث قول ثالث فيما اختلف فيه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قولين.

قوله: (أنهم لو اختلفوا في مسألتين): الضمير في «أنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمعنى: لو اختلف اجتهادهم فيهما على قولين متباينين.

قوله: (فذهب بعضهم إلى الجواز فيهما): الضمير في «بعضهم» يعود إلى: «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمراد بهذا البعض: أحد فريقي الاختلاف في تلك المسألتين.

وضمير التثنية في «فيهما» يعود إلى «المسألتين المختلف فيهما».

قوله: (وذهب الآخرون إلى التحريم فيهما): المراد بالآخرين هنا هم الفريق الثاني الذين خالفوا الفريق الأول بالرأي في تلك المسألتين.

وضمير التثنية في «فيهما» يعود إلى «المسألتين المختلف فيهما».

فَذَهَابُ التَّابِعِيِّ إِلَى التَّجْوِيزِ فِي إِحْدَاهِمَا وَالتَّحْرِيمِ فِي الْأُخْرَى كَانَ جَائِزاً، وَهُوَ قَوْلٌ ثَالِثٌ.

قوله: (فذهاب التابعي إلى التجويز في إحداهما والتحريم في الأخرى كان جائزاً، وهو قول ثالث): ضمير التثنية في «إحداهما» يعود إلى «المسألتين المختلف فيهما بين الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

و«الأخرى» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المسألة الأخرى».

واسم «كان» في قوله: «كان جائزاً» هو «الذهاب إلى الجواز في الأولى والتحريم في الثانية»، وعليه يكون المعنى: «كان ذهابُ التابعي إلى التجويز في إحداهما والتحريم في الأخرى جائزاً».

والضمير المنفصل في قوله: «وهو» يعود إلى «تجويز التابعي للمسألة الأولى وتحريم المسألة الثانية».

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إذا تعدد رأيهم في مسألتين على قولين مختلفين في كلٍّ منهما، فذهب بعضهم إلى القول بتجويزهما معاً، وذهب بعضهم إلى تحريمهما معاً، ثم جاء التابعي وفرَّقَ بين تلك المسألتين في الحكم كان ذلك إحداثاً لقول ثالث.

مثال ذلك: أن يختلف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم ـ على سبيل الفرض ـ في مسألتي بيع العينة والتورق، فيذهب بعضهم إلى تجويزهما معاً، ويذهب بعضهم إلى تحريمهما معاً.

فيأتي التابعي فيقول: يباح التورق، وتحرم العينة.

فهذا قول ثالث يخالف القولين السابقين، فإن مقتضى القولين السابقين هو التسوية في الحكم بين المسألتين جوازاً أو تحريماً.

وأما مقتضى القول الثالث فهو التفريق بينهما في الحكم، بحيث جعل الإباحة من نصيب مسألة التورُّق، والحرمة من نصيب مسألة العينة.

وهذا القول الثالث لا مانع من إحداثه عقلاً، ولا نقلاً.

وَلَنَا: أَنَّ ذَلِكَ يُوجِبُ نِسْبَةَ الْأُمَّةِ إِلَى تَضْيِيعِ الْحَقِّ وَالْغَفْلَةِ عَنْهُ، فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ الْحَقُّ فِي الْقَوْلِ الثَّالِثِ كَانَتِ الْأُمَّةُ قَدْ ضَيَّعَتْهُ وَغَفَلَتْ عَنْهُ، وَخَلَا الْعَصْرُ عَنْ قَائِمٍ للهِ بِحُجَّتِهِ، وَلَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ أَحَدٌ عَلَى الْحَقِّ،

قوله: (ولنا): أي دليلنا معشر الجمهور على أنه لا يجوز إحداث قول ثالث فيما اختلف فيه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قولين.

قوله: (أن ذلك يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق والغفلة عنه): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «القول بجواز إحداث قول ثالث».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الحق».

وسبب إضاعة الحق هنا هو حَصْرُ الخلاف في قولين فقط، وذلك على سبيل الفرض بأن المسألة تحتمل قولاً ثالثاً.

قوله: (فإنه لو كان الحق في القول الثالث كانت الأمة قد ضيعته وغفلت عنه): الجملة تعليل لكون القول بجواز إحداث قول ثالث يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق والغفلة عنه.

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لو كان الحق في القول الثالث كانت الأمة قد ضيعته وغفلت عنه».

والضمير في «ضيعته» يعود إلى «الحق»، وكذلك إليه عود الضمير في «عنه».

والدليل على تضييع الأمة للحق وغفلتها عنه في زمن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم هو استدراك التابعي له بعد انقراض عصرهم، حيث تفطن باجتهاده إلى أن المسألة التي اختلفوا فيها على قولين تحتمل قولاً ثالثاً، هو مُتَعَلَّقُ الحق الذي غاب رأيهم عنه.

قوله: (وخلا العصر عن قائم لله بحجته ولم يبق منهم أحد على الحق): الضمير في «حجته» يعود إلى «الله» جل جلاله.

والمراد بحجة الله تعالى هنا: هو بيان الحق في كل مسألة من

وَذَلِكَ مُحَالٌ.

قَوْلُهُمْ: «إِنَّهُمْ لَمْ يُصَرِّحُوا بِتَحْرِيمِ قَوْلٍ ثَالِثٍ». ....

المسائل، وهذه المسائل لا تخلو: إما أن ينعقد الإجماع على بيان حكمها، وحينئذٍ فحكم الإجماع حق لأنه معصوم عن الخطأ والباطل، وإما أن تكون اجتهادية، والحق لا يعدو هذا الاجتهاد بحال، فإن أخطأه أحد المجتهدين أصابه الآخر، ضرورة أن الحق لا يخرج عن هذه الأمة في أي عصر من عصورها.

والضمير في «منهم» يعود إلى «الصحابة المختلفين في المسألة على قولين».

قوله: (وذلك محال): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تضييع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم للحق وغفلتهم عنه، وخلو عصرهم عن قائم لله تعالى بالحجة». فهذا الأمر ـ بلا شك ـ محال في حقهم رضي الله تعالى عنهم، ووجه استحالته: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجمعين أبر الناس قلوباً، وأصدقهم حديثاً، وأعمقهم فهماً، وأتقاهم لله تعالى ديناً، وأعلمهم بمقاصد الشرع وأحكام الملة، وأبعدهم عن المحرمات والشبهات، وأشدهم تحرياً لإصابة الحق والبحث عنه، فكيف والحالة هذه تُنْسَبُ إليهم الغفلة عن الحق، أو يُتَّهَمُونَ بتضييعه والتفريط فيه؟.

وخلاصة هذا الدليل: أن القول بجواز إحداث قول ثالث فيما اختلف فيه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قولين يفضي إلى اتهام الصحابة الكرام بالغفلة عن الحق وتضييعه، كما يفضي إلى خلو عصرهم عن قائم لله تعالى بالحجة، وكل ذلك محال، واستحالته تدل على بطلان القول بالإحداث.

قوله: (قولهم: إنهم لم يصرحوا بتحريم قول ثالث): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بجواز إحداث قول ثالث».

قُلْنَا: وَلَوِ اتَّفَقُوا عَلَى قَوْلٍ وَاحِدٍ فَهُوَ كَذَلِكَ، وَلَمْ يُجَوِّزُوا خِلَافَهُمْ.

والضمير في «إنهم» يعود إلى «الصحابة المختلفين في المسألة على قولين».

والمراد بالتصريح بتحريم قول ثالث: أن يقولوا ـ مثلاً ـ: «ها نحن قد اختلفنا في هذه المسألة على قولين، ونحرِّم على مَنْ جاء بعدنا أن يحدث فيها قولاً ثالثاً». وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن الدليل الأول للقائلين بجواز إحداث قول ثالث، الذي قالوا فيه: «إن الصحابة خاضوا خوض مجتهدين، ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الدليل.

قوله: (ولو اتفقوا على قول واحد فهو كذلك، ولم يجوِّزوا خلافهم): المراد بالمتفقين هنا: هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «الاتفاق على القول الواحد في المسألة».

والكاف في قوله: «كذلك» حرف تشبيه، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الاختلاف على قولين».

والضمير في «خلافهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمعنى: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كما لم يصرحوا فيما اختلفوا فيه من مسائل على قولين بتحريم إحداث قول ثالث فيها، فكذلك لم يصرحوا فيما اتفقوا فيه من مسائل على رأي واحد بتحريم المخالفة بإحداث قول ثانٍ فيها.

وحيث لم يجز إحداث قول ثانٍ فيما اتفقوا عليه وإن لم يصرحوا بتحريم الإحداث، فكذلك لا يجوز إحداث قول ثالث فيما اختلفوا فيه على قولين وإن لم يصرحوا بتحريم الإحداث أيضاً.

ودليل عدم جواز ذلك كله: أن اتفاقهم على قول واحد في المسألة

فَأَمَّا إِذَا عَلَّلُوا بِعِلَّةٍ فَيَجُوزُ بِسِوَاهَا، لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ فَرْضِ دِينِهِمُ الْاطِّلَاعُ عَلَى جَمِيعِ الْأَدِلَّةِ، ....

إجماع منهم على اتحاد الحكم الشرعي فيها، وهذا الإجماع حجة ملزمة تمنع من إحداث حكم جديد فيها بقول مخالف.

وكذلك اختلافهم على قولين في مسألة من المسائل هو إجماع منهم على حصر الخلاف فيها في هذين القولين، فإحداث قول ثالث فيها هو خَرْقٌ لهذا الإجماع، وذلك أمر باطل لا يصح، سواء صرَّحوا بالمنع من إحداث قول ثالث، أو لم يصرِّحوا.

قوله: (فأما إذا علَّلوا بعلة فيجوز بسواها): المعلِّلون هنا هم «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير في «بسواها» يعود إلى «العلة التي علل بها الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمعنى: أنه لا مانع للآخرين من تعليل الحكم بعلة أخرى إضافةً إلى العلة التي علل بها الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (لأنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة): هذه الجملة تعليل للقول بأنه لا مانع من الإتيان بعلة أخرى سوى العلة التي علل بها الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة».

والضمير في «دينهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمعنى: أن الله تعالى لم يفرض على مجتهدي الصحابة رضي الله تعالى عنهم أن يحصروا جميع الأدلة والعلل التي لها علاقة بمسألة الاجتهاد، وإذا كان الأمر كذلك فلا مانع من أن يستند غيرهم في المسألة التي اجتهدوا فيها إلى دليل جديد أو علة جديدة.

بَلْ يَكْفِيهِمْ مَعْرِفَةُ الْحَقِّ بِدَلِيلٍ وَاحِدٍ، وَلَيْسَ فِي الاطِّلَاعِ عَلَى عِلَّةٍ أُخْرَى نِسْبَةٌ إِلَى تَضْيِيعِ الْحَقِّ، بِخِلَافِ مَسْأَلَتِنَا.

قوله: (بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد): الجملة هنا مُضْرَبٌ بها عن كون الصحابة رضي الله تعالى عنهم مطالبين بالاطلاع على جميع العلل والأدلة.

والضمير في «يكفيهم» يعود إلى «الصحابة رضي الله تعالى عنهم».

والمعنى: أن معرفة الحق في المسألة المجتهد فيها لا تتوقف على الإحاطة بجميع الأدلة، بل يكفي في معرفة الحق الاطلاع على دليل واحد، إذ الحق قد تأسس بهذا الدليل، وما سَيُظْفَرُ به من أدلة إضافية بعد ذلك يكون مؤكداً له.

قوله: (وليس في الاطلاع على علة أخرى نسبة إلى تضييع الحق): أي أن اطلاع المجتهدين من غير الصحابة على علة لم يطلع عليها الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في الحكم الذي اجتهدوا فيه وبَنَوْهُ على علة سوى تلك العلة ليس فيه ما يقتضي نسبة هؤلاء الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إلى تضييع الحق، إذ الحق قد تأدى بالعلة التي ظفروا بها واعتمدوا عليها، والعلة الأخرى مساندة معاضدة.

قوله: (بخلاف مسألتنا): وهي مسألة «إحداث قول ثالث فيما اختلف فيه الصحابة رضي الله تعالى عنهم على قولين».

والمعنى المراد هنا: أن الظفر بدليل آخر، أو الاطلاع على علة أخرى سوى ما ظفر به الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم واطلعوا عليه لا يفضي إلى نسبة الصحابة رضي الله تعالى عنهم إلى تضييع الحق والغفلة عنه، إذ الحق يكفي في معرفته دليل واحد أو علة واحدة ولم يَفُتْهُمْ ذلك الدليل أو تلك العلة، وحينئذٍ فإن ما اطلع عليه الآخرون من دليل إضافي أو علة إضافية لا ينافي الحكم الذي توصل إليه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم باجتهادهم، بل إنه يؤكده ويقويه.

....

أما إحداث قول ثالث يكون في حقيقته خارجاً عمَّا حصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الخلاف فيه، فإنه يفضي إلى المخالفة الصريحة لهم، ويعود على قولهم في المسألة بالمناقضة، وذلك مُشعر بخروج الحق عنهم، مما يكون سبباً في اتهامهم بإضاعة الحق والغفلة عنه.

وبذلك اتضح الفارق الكبير بين هذه المسألة، وهي «إحداث قول ثالث»، وبين «إحداث دليل جديد، أو علة جديدة» فاختلفا في الجواز، بحيث يجوز إحداث دليل أو علة إضافةً إلى ما دلل وعلل به الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، ولكنه لا يجوز إحداث قول ثالث على ما اختلفوا فيه على قولين، وإذا اتضح الفارق الكبير بينهما فإن قياس أحدهما على الآخر قياس باطل، لوجود الفارق المؤثر.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما استدل به القائلون بجواز إحداث قول ثالث في دليلهم الثاني الذي قالوا فيه: «إنه لو استدل الصحابة بدليل وعللوا بعلة جاز الاستدلال والتعليل بغيرهما؛ لأنهم لم يصرحوا ببطلانه، كذا ههنا».

وخلاصة هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: أن الله تعالى لم يكلف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الاطلاع على جميع الأدلة والعلل، فيكفيهم في معرفة الحق دليل واحد أو علة واحدة، وحينئذٍ لا مانع من اطلاع غيرهم على دليل جديد أو علة جديدة، وهذا من شأنه تقوية اجتهاد الصحابة وتوكيده.

الوجه الثاني: لا يصح قياس إحداث قول ثالث على إحداث دليل جديد أو علة جديدة، لوجود الفارق المؤثر بين الإحداثين، إذ لا يترتب على إحداث دليل إضافي أو علة إضافية مخالفة اجتهاد الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، أما إحداث قول جديد فإنه يعود بالمخالفة على قوليهما في المسألة، مما يشعر بتضييعهم للحق وخلو عصرهم عن قائم لله

وَأَمَّا إِذَا اخْتَلَفُوا فِي مَسْأَلَتَيْنِ فَإِنَّهُمْ إِنْ صَرَّحُوا بِالتَّسْوِيَةِ بَيْنَ الْمَسْأَلَتَيْنِ فَهُوَ كَمَسْأَلَتِنَا لَا يَجُوزُ التَّفْرِيقُ، وَإِنْ لَمْ يُصَرِّحُوا بِهِ جَازَ التَّفْرِيقُ، لِأَنَّ قَوْلَهُ فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ مُوَافِقٌ مَذْهَبَ طَائِفَةٍ.

تعالى بالحجة، وحيث ثبت الفارق المؤثر فالقياس باطل لا يصح.

قوله: (وأما إذا اختلفوا في مسألتين): المختلفون هنا هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والمراد بالمسألتين هنا هو كما سبق التمثيل به في مسألتي «العينة»، و«التورق».

قوله: (فإنهم إن صرَّحوا بالتسوية بين المسألتين فهو كمسألتنا لا يجوز التفريق): الضمير في «فإنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «التصريح».

و«الكاف» في قوله: «كمسألتنا» حرف تشبيه، والمراد بالمسألة هنا هي مسألة «إحداث قول ثالث».

قوله: (وإن لم يصرِّحوا به جاز التفريق؛ لأن قوله في كل مسألة موافق مذهب طائفة): الضمير في «به» يعود إلى «التسوية بين المسألتين المختلف فيهما».

والضمير في «قوله» يعود إلى «المجتهد الذي أحدث قولاً ثالثاً في المسألتين».

والمراد من قول المؤلف رحمه الله تعالى: «إن صرحوا بالتسوية بين المسألتين فهو كمسألتنا لا يجوز التفريق، وإن لم يصرحوا به جاز التفريق، لأن قوله في كل مسألة موافق مذهب طائفة»: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إذا اختلفوا في مسألتين، فإن اختلافهم فيها لا يخلو من حالتين:

....

الحالة الأولى: أن يصرح كل فريق منهم بالتسوية بين المسألتين في الحكم حِلّاً، أو حرمة، وذلك كما في مسألتي «العينة» و«التورق»، فيقول الفريق الأول: يحرم التعامل بالعينة، ويحرم التعامل بالتورق.

ويقول الفريق الثاني: يباح التعامل بالعينة، ويباح التعامل بالتورق.

ففي هذه الحالة لا يجوز التفريق بين المسألتين بإحداث قول ثالث مركب منهما، كأن يقول مجتهد التابعين: «يباح التعامل بالتورق، ويحرم التعامل بالعينة».

لأن إحداث هذا القول الثالث خروج عن إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم؛ لأنهم باختلافهم في تلك المسألتين على حكمين هو إجماع منهم على التسوية بينهما في هذين الحكمين فقط، وهما الحل في كلٍّ منهما، أو الحرمة في كل منهما، دون التفريق بينهما بجعل الحل في إحداهما والحرمة في الأخرى، والخروج عن هذا الإجماع لا يجوز؛ لأنه خروج عن الحق إلى الباطل، بناءً على ما تقرر من أن الأمة معصومة عن الوقوع في الباطل فيما أجمعت عليه.

الحالة الثانية: أن يصرحوا بالتفاوت بين المسألتين في الحكم، بحيث يكون الحكم بالحل والحرمة مشتركاً بين الفريقين في كل واحدة من المسألتين، كأن يقول الفريق الأول: «تحرم العينة، ويباح التورق».

ويقول الفريق الثاني: «تباح العينة، ويحرم التورق».

ففي هذه الحالة يجوز لمجتهد التابعين أن يفرق بين المسألتين بإحداث قول ثالث، وهو القول بالتحريم فيهما، بحيث يقول: «يحرم التعامل بالعينة والتورق معاً».

ووجه هذا الجواز: أنه بإحداثه قولاً ثالثاً في تلك المسألتين قد وافق كلّاً من الفريقين في بعض ما حكم به في كلا المسألتين، فهو هنا حين قال بتحريم التعامل بالعينة والتورق معاً، يكون قد وافق الفريق الأول الذي قال

وَدَعْوَى الْمُخَالَفَةِ هَهُنَا جَهْلٌ بِمَعْنَى الْمُخَالَفَةِ، إِذِ الْمُخَالَفَةُ نَفْيُ مَا أَثْبَتُوهُ أَوْ إِثْبَاتُ مَا نَفَوْهُ.

وَلَمْ يَتَّفِقْ أَهْلُ الْعَصْرِ عَلَى إِثْبَاتٍ أَوْ نَفْيٍ فِي حُكْمٍ وَاحِدٍ لِيَكُونَ

بتحريم: «العينة»، ووافق الفريق الثاني الذي قال بتحريم: «التورق».

قوله: **(ودعوى المخالفة ههنا جهل بمعنى المخالفة)**: اسم الإشارة «ههنا» يعود إلى «الحالة التي لم يصرح فيها الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالتسوية بين المسألتين اللتين اختلفوا فيهما».

إذْ في تلك الحالة لا مانع من إحداث قول ثالث؛ لأنه لا يترتب عليه مخالفة الإجماع، لكون القائل بهذا القول موافقاً لكل واحد من الفريقين في بعض ما ذهب إليه في تلك المسألتين، وبذلك فإن هذا الإحداث لا يفضي إلى مخالفة الإجماع، وإذا كان الأمر كذلك فادعاء المخالفة في هذه الحالة هو جهل بمعنى المخالفة، إذ المخالفة هنا تعني الخروج عن مجموع القولين، ولم يحصل بإحداث القول الثالث خروج عنهما، بل دوران في فلكهما.

قوله: **(إذ المخالفة نفي ما أثبتوه، أو إثبات ما نفوه)**: «إذ» هنا تفسيرية، لبيان معنى المخالفة.

و«ما» في قوله: «ما أثبتوه»، وفي قوله: «ما نفوه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «أثبتوه»، وفي «نفوه» هو عائد جملة الصلة.

والمعنى المراد هنا: أن حقيقة المخالفة أن يأتي المخالف بعكس ما تقرر لدى غيره من إثبات أو نفي، كأن يرى المتقدمون إثبات الحل في مسألة فيذهب هو إلى تحريمها، أو يروا إثبات تحريمها فينفي هذا التحريم بالقول بالإباحة فيها.

قوله: **(ولم يتفق أهل العصر على إثبات أو نفي في حكم واحد ليكون**

الْقَوْلُ بِالنَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ مُخَالِفاً، وَلَا يَلْتَئِمُ الْحُكْمُ مِنَ الْمَسْأَلَتَيْنِ، بَلْ نَقُولُ: لَا يَخْلُو إِنْسَانٌ مِنْ خَطَإٍ وَمَعْصِيَةٍ، فَالْمَعْصِيَةُ وَالْخَطَأُ مَوْجُودٌ مِنْ جَمِيعِ الْأُمَّةِ وَلَيْسَ ذَلِكَ مُحَالاً، إِنَّمَا الْمُحَالُ الْخَطَأُ بِحَيْثُ يَضِيعُ الْحَقُّ

القول بالنفي والإثبات مخالفاً): المراد بأهل العصر هنا: الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين اختلفوا في مسألتين على قولين.

والمقصود هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لم يجمعوا في تلك المسألتين على حكم واحد فيما يتعلق بالإثبات أو النفي، بل اختلفوا فيهما على قولين بحكمين مختلفين، أحدهما مقتضاه النفي، والآخر مقتضاه الإثبات، فإذا جاء مجتهد بحكم ثالث مركب من النفي والإثبات فإنه بذلك لا يكون مخالفاً للإجماع، إذ هذا الإجماع وهمي لا وجود له.

قوله: (ولا يلتئم الحكم من المسألتين): «الإلتئام» هنا بمعنى التوافق.

والمعنى المراد: أنه لا توافق بين المسألتين من جهة الحكم عند الفريقين، لكون أحدهما قال فيهما بالتحريم، والآخر قال فيهما بالتجويز، فهما حكمان متضادان ولا توافق بين المتضادين، وإذا ثبت التضاد في الحكم من المسألتين ثبت أن أحدهما صواب لا بعينه، والآخر خطأ لا بعينه، وحينئذٍ فإن الحق لم يخرج عن مجموع هذين القولين معاً، بل هو في أحدهما دون الآخر، وبذلك تقوم حجة الله تعالى على أهل ذلك العصر، وإذا جاء مجتهد بعد عصر أصحاب هذين القولين فأفتى بالجواز في إحدى تلك المسألتين وبالتحريم في المسألة الأخرى، فإنه لم يخرج بذلك عن أن يكون فيما ذهب إليه نسبة من الصواب والخطأ، بحكم أن قوله مركب من القولين الثابتين في اجتهاد من سبقه، وبهذا يتضح أن الحق لم يغادر العصرين معاً، والذي يؤيد ذلك أمران:

الأمر الأول: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله الآتي:

قوله: (بل نقول: لا يخلو إنسان من خطأ ومعصية، فالمعصية والخطأ موجود من جميع الأمة وليس ذلك محالاً، إنما المحال الخطأ بحيث يضيع الحق

حَتَّى لَا تَقُومَ بِهِ طائِفَةٌ، وَلِهَذَا يَجُوزُ أَنْ تَنْقَسِمَ الْأُمَّةُ فِي مَسْأَلَتَيْنِ إِلَى فِرْقَتَيْنِ فَتُخْطِئَ فِرْقَةٌ فِي مَسْأَلَةٍ وَتُصِيبَ فِيهَا الْأُخْرَى، وَتُخْطِئَ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُخْرَى وَتُصِيبَ فِيهَا الْمُخْطِئَةُ الْأُولَى، وَاللهُ أَعْلَمُ.

حتى لا تقوم به طائفة):

اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «وجود المعصية والخطأ من الأمة».

والضمير في «به» يعود إلى «الحق».

والمعنى المراد في هذه العبارة: أن وقوع الخطأ والمعصية من كل فرد من أفراد الأمة ليس محالاً، إنما المحال أن تقع الأمة جميعها في الخطأ بحيث لا تتبين الحق ولا تهتدي إليه، فينقرض العصر من غير أن تقوم به طائفة منهم.

ووجه الاستحالة هنا: أن الأمة جميعها لو وقعت في الخطأ الصادِّ لها عن معرفة الحق لتصادم ذلك مع قول النبي ﷺ: **(لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين)**.

الأمر الثاني: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله الآتي:

قوله: (ولهذا يجوز أن تنقسم الأمة في مسألتين إلى فرقتين فتخطئ فرقة في مسألة وتصيب فيها الأخرى، وتخطئ في المسألة الأخرى وتصيب فيها المخطئة الأولى): اللام في قوله: «ولهذا» هي لام الأجل؛ أي: «ولأجل هذا».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «جواز وجود الخطأ من الأمة».

والضمير في «فيها» يعود إلى «المسألة».

والمراد من هذه العبارة: أن مما يدل على تصور وقوع الخطأ من جميع الأمة أن تحدث مسألتان في واقع الناس، فينقسم المجتهدون حيالها إلى فريقين، فيقول الفريق الأول: المسألة الأولى جائزة، والمسألة الثانية محرمة، ويقول الفريق الثاني: المسألة الأولى محرمة، والمسألة الثانية جائزة.

....

فيكون الاحتمال قائماً بأن الفريق الأول قد أخطأ في المسألة الأولى وأصاب فيها الفريق الثاني، كما أن الاحتمال قائم بأن الفريق الثاني قد أخطأ في المسألة الثانية وأصاب فيها الفريق الأول.

وبذلك يتضح أن كلّاً من الفريقين قد وقع في الخطأ، إلا أن هذا الخطأ ليس كلياً، بل هو خطأ جزئي، وهذا لا استحالة فيه؛ لأنه لا يخرج الأمة عن الحق جملةً وتفصيلاً، وإنما الاستحالة في الخطأ الكلي لأنه مُخرج لها عن دائرة الحق، وهو ما دلت الأخبار على نفيه عن هذه الأمة، وما تقرر نفيه شرعاً فلا مجال لإثباته.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب **عن الدليل الثالث** الذي استدل به القائلون بجواز إحداث قول ثالث فيما اختلف فيه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قولين، والذي قالوا فيه: «إنهم لو اختلفوا في مسألتين فذهب بعضهم إلى الجواز فيهما، وذهب الآخرون إلى التحريم فيهما، فذهاب التابعي إلى التجويز في إحداهما والتحريم في الأخرى كان جائزاً، وهو قول ثالث».

وخلاصة هذا الجواب من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أن اختلاف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في مسألتين على قولين لا يخلو من أمرين، أحدهما: أن يسوِّي كل فريق منهما بين المسألتين في الحكم، وثانيهما: أن يفرقوا بينهما في الحكم.

فإن سوَّوا بينهما في الحكم فلا يجوز التفريق؛ لأن التسوية تقتضي الإجماع على حصر المسألتين في قولين فقط، والحكم بالتفريق قول ثالث، فيكون مخالفاً للإجماع.

وإن فرقوا بينهما في الحكم جاز التفريق، إذ لا يترتب عليه مخالفة القولين، وحينئذٍ يكون القول الثالث ليس مستقلاً بذاته، بل هو متردد بين القولين السابقين.

(فصل)

إِذَا قَالَ بَعْضُ الصَّحَابَةِ قَوْلاً فَانْتَشَرَ فِي بَقِيَّةِ الصَّحَابَةِ فَسَكَتُوا، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَوْلاً فِي تَكْلِيفٍ فَلَيْسَ بِإِجْمَاعٍ، ....

الوجه الثاني: أن القول بأن إحداث قول ثالث فيما لم يصرح الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالتسوية فيه مخالف للإجماع ادعاء يدحضه معنى المخالفة، إذ المخالفة تعني نَفْيَ ما أُجْمِعَ على إثباته، أو إثبات ما أجمع على نفيه، وهنا لا إجماع على واحد من النفي أو الإثبات حتى يُدَّعَى القول بخلافه.

الوجه الثالث: أن وقوع الخطأ من جميع الأمة وارد لا استحالة فيه، ولكنه خطأ جزئي لا يترتب عليه خروج الحق بجملته عن الأمة، إذ ما أخطأت فيه من جانب أصابت فيه من جانب آخر.

قوله: (إذا قال بعض الصحابة قولاً فانتشر في بقية الصحابة فسكتوا): المراد بانتشار القول هنا: هو الذيوع والاشتهار، بحيث يشتهر ذلك القول عند جميع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، ويظهر في محيطهم بلا خفاء.

والمراد بالسكوت هنا: عدم الإفصاح بالإنكار لذلك القول ممن بلغهم، سواءً كان ذلك الإنكار من فرد، أو من مجموعة أفراد.

قوله: (فإن لم يكن قولاً في تكليف فليس بإجماع): أي إن لم يكن ذلك القول الصادر من البعض متعلقاً بتكليف شرعي يتضمن تعبيد الأمة بفعل أو تَرْك، فإن سكوت البقية عن إنكاره لا يُعَدُّ إجماعاً.

وذلك أن ما ليس بتكليف لا حاجة لهم إلى إقراره أو إنكاره، كما لو قال مثلاً: «حذيفة أفضل من عمار»؛ لأنه مجرد خبر منه لا يتعلق به تكليف[1].

---

(١) انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٣٢٣.

وَإِنْ كَانَ فِي تَكْلِيفٍ فَعَنْ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللهُ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ إِجْمَاعٌ، وَبِهِ قَالَ أَكْثَرُ الشَّافِعِيَّةِ.

قوله: (وإن كان في تكليف فعن أحمد رحمه الله ما يدل على أنه إجماع): «ما» في قوله: «ما يدل» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «أنه» يعود إلى «القول المنتشر».

والمراد هنا: أن القول إذا تعلق به تكليف، وانتشر في بقية الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم وسكتوا، فإن سكوتهم فيه دليل على رضاهم به، إذ يمتنع في حقهم رضي الله تعالى عنهم أن يتواطؤوا على السكوت عن إنكاره وقد علموا كونه خطأً أو باطلاً، فيكون سكوتهم ـ والحالة هذه ـ دليلاً على إجماعهم عليه. والقول بأن ذلك يكون إجماعاً قد ورد عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى ما يدل عليه، حيث قال في رواية الحسن بن ثواب: «أذهب في التكبير غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق». فقيل له: إلى أي شيء تذهب؟ قال: «بالإجماع: عمر، وعلي، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس»[1].

قال القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى معلقاً على هذه الرواية: «وظاهر هذا أنه جعله إجماعاً، لانتشاره عنهم ولم يظهر خلافه»[2].

قوله: (وبه قال أكثر الشافعية): الضمير في «به» يعود إلى «ما دل عليه قول الإمام أحمد رحمه الله تعالى من جَعْل السكوت على القول المنتشر إجماعاً».

فهذا القول ذهب إليه أكثر الشافعية رحمهم الله تعالى[3].

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو القول الأول في هذه المسألة.

---

(١) انظر: العدة ٤/ ١١٧٠. (٢) انظر: العدة ٤/ ١١٧٠.

(٣) انظر: التبصرة ص٣٩١.

وَقَالَ بَعْضُهُمْ: يَكُونُ حُجَّةً، وَلَا يَكُونُ إِجْمَاعاً.

وَقَالَ جَمَاعَةٌ آخَرُونَ: لَا يَكُونُ حُجَّةً وَلَا إِجْمَاعاً، وَلَا نَنْسِبُ إِلَى سَاكِتٍ قَوْلاً ....

قوله: (وقال بعضهم): الضمير في «بعضهم» يعود إلى «الشافعية» رحمهم الله تعالى.

قوله: (يكون حجة، ولا يكون إجماعاً): أي أن القول المنتشر إذا صاحبه السكوت من بقية الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فإنه يكون حجة في العمل بمقتضاه، ولكنه لا يكون إجماعاً، وذلك لعدم التصريح بالموافقة.

وهذا القول نسبه الشيرازي رحمه الله تعالى إلى بعض الشافعية من غير أن يسمي أحداً منهم[١].

وقد نسبه الآمدي والرازي رحمهما الله تعالى إلى أبي هاشم المعتزلي[٢].

وهذا هو القول الثاني في هذه المسألة.

قوله: (وقال جماعة آخرون): أي من الأصوليين.

قوله: (لا يكون حجة ولا إجماعاً): أي أن القول المنتشر من غير نكير لا تنهض به حجة، ولا يثبت كونه إجماعاً.

وهذا القول منسوب إلى الإمام الشافعي رحمه الله تعالى[٣].

وإليه ذهب داود الظاهري، وأبو بكر الباقلاني، وأبو الحسن الأشعري، وأبو عبد الله البصري المعتزلي[٤].

قوله: (ولا ننسب إلى ساكت قولاً): هذا هو مستند القائلين بعدم

---

(١) انظر: التبصرة ص٣٩٢.
(٢) انظر: الإحكام ١/٣٢٨؛ المحصول ٢/١/٢١٥.
(٣) انظر: جمع الجوامع ٢/١٨٩.
(٤) انظر: المستصفى ١/١٩٠؛ الإحكام للآمدي ١/٢٥٢.

إِلَّا أَنْ تَدُلَّ قَرَائِنُ الْأَحْوَالِ عَلَى أَنَّهُمْ سَكَتُوا مُضْمِرِينَ لِلرِّضَا وَتَجْوِيزِ الْأَخْذِ بِهِ.

وَقَدْ يَسْكُتُ مِنْ غَيْرِ إِضْمَارِ الرِّضَا لِسَبْعَةِ أَسْبَابٍ، ....

الاعتداد بالقول المنتشر من غير نكير، لا من جهة كونه حجة، ولا من جهة كونه إجماعاً.

والمراد بذلك: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين بلغهم هذا القول لم يصرحوا بالموافقة عليه، بل التزموا الصمت حياله، والصمت لا يكون بالضرورة دليلاً على الرضا، بل قد يكون دليلاً على السخط، فكيف يُعَوَّلُ على دليل محتمل في إشغال الذمم بتكليفٍ الأصلُ فيه براءة الذمة من إشغالها به؟.

قوله: (إلا أن تدل قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضمرين للرضا وتجويز الأخذ به): الضمير في «أنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين انتشر فيهم القول».

والضمير في «به» يعود إلى «القول المنتشر».

والمعنى المراد هنا: أن القرائن الحالية تقوم مقام النطق في الدلالة على الرضا، كأن تُرَى علامات البِشر والسرور على أوجه الساكتين حين سماعهم بذلك القول.

فإذا صاحَبَ السكوتَ قرائنُ تدل على رضا الساكتين كان ذلك القول حجة وإجماعاً، لدلالة تلك القرائن على تجويز الساكتين للأخذ به وقَبوله، فإنْ خلا من مصاحبة تلك القرائن فلا حجة فيه، فضلاً عن أن يكون إجماعاً.

قوله: (وقد يسكت من غير إضمار الرضا لسبعة أسباب): أي «يسكت مَنْ سكت مِنَ الصحابة عن إبداء المخالفة والإنكار».

والمراد بالإضمار هنا: هو إخفاء الكُره.

أَحَدُهَا: أَنْ يَكُونَ لِمَانِعٍ فِي بَاطِنِهِ لَا يُطَّلَعُ عَلَيْهِ. الثَّانِي: أَنْ يَعْتَقِدَ أَنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ. الثَّالِثُ: أَلَّا يَرَى الْإِنْكَارَ فِي الْمُجْتَهَدَاتِ، وَيَرَى ذَلِكَ الْقَوْلَ سَائِغاً لِمَنْ أَدَّاهُ اجْتِهَادُهُ إِلَيْهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ مُوَافِقاً.

والمعنى: أنه التزم السكوت مستعيضاً به عن الإفصاح بعدم الرضا الذي انعقد قلبه عليه لأسباب تعود إليه، وتلك الأسباب في مجملها سبعة.

قوله: (أحدها: أن يكون لمانع في باطنه لا يطلع عليه): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأسباب السبعة لإضمار عدم الرضا».

والضمير في «باطنه» يعود إلى «الساكت من غير رضا».

والضمير في «عليه» يعود إلى «المانع».

والمعنى المراد هنا: أن يكون سبب التزامه بالسكوت بدلاً عن إشهار الإنكار وإظهار المخالفة هو مانع خفي خاص به، قد لا يطلع عليه غيره.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «السبب»؛ أي: السبب الثاني من أسباب السكوت مع إضمار عدم الرضا.

قوله: (أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب): وحينئذٍ فإنه يرى ـ بحسب هذا الاعتقاد ـ أن مُخَالِفَهُ مصيب فيما ذهب إليه، فيكون سكوته إقراراً منه له على قوله، إذ كيف ينكر قولاً يعتقد تحقق الإصابة فيه وإن لم يكن مرضياً عنده؟

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «السبب»؛ أي: السبب الثالث من أسباب السكوت مع إضمار عدم الرضا.

قوله: (ألا يرى الإنكار في المجتهدات): أي أن مذهبه عدم الإنكار على أي مجتهد فيما أعمل فيه رأيه، وحينئذٍ فلا يرى به حاجة إلى الإنكار عليه، لاعتقاده أن هذا المجتهد قد أدّى فرضه الذي كُلِّفَ به من خلال ما أداه إليه اجتهاده.

قوله: (ويرى ذلك القول سائغاً لمن أداه اجتهاده إليه وإن لم يكن هو موافقاً): القول المشار إليه في قوله: «ويرى ذلك القول» هو القول الذي انتشر بين بقية الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

الرَّابِعُ: أَلَّا يَرَى الْبِدَارَ فِي الْإِنْكَارِ مَصْلَحَةً، لِعَارِضٍ مِنَ الْعَوَارِضِ يَنْتَظِرُ زَوَالَهُ فَيَمُوتُ قَبْلَ زَوَالِهِ، أَوْ يَشْتَغِلُ عَنْهُ. ....

ومعنى «سائغ»؛ أي: جائز.

والضمير في «أداه» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «اجتهاده» يعود إلى الاسم الموصول «مَنْ».

والضمير في «إليه» يعود إلى «القول المجتهد فيه».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الساكت».

والمعنى المراد هنا: أن الساكت يرى أن الاجتهاد محتمل لهذا القول، كما أنه محتمل للقول الذي يرى هو صوابه، وحينئذٍ لم ير مناسبة إنكار ما يراه جائزاً في باب الاجتهاد وإنْ كان هو يرى خلافه.

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «السبب»؛ أي: السبب الرابع من أسباب السكوت عن الإنكار مع إضمار عدم الرضا.

قوله: (ألا يرى البدار في الإنكار مصلحة): المراد بالبدار هنا: المسارعة إلى الإنكار من غير تمهل وتريث.

والمعنى: أن يرى الساكت أن المسارعة إلى الإنكار لا تحقق مصلحة، فآثر السكوت على إبداء المخالفة.

قوله: (لعارض من العوارض ينتظر زواله): العارض هو الأمر الطارئ الذي يعرض ثم يزول.

والضمير في «زواله» يعود إلى «العارض».

والمعنى: أن المانع من الإنكار هو وجود عارض طارئ، فَأَخَّرَ إنكاره إلى حين زواله، إذ لو أنكر مع وجوده لكان الإنكار غير مناسب، وربما أدّى إلى مفسدة بدلاً من أن يحقق مصلحة.

قوله: (فيموت قبل زواله أو يشتغل عنه): الضمير في «زواله» يعود إلى «العارض».

الْخَامِسُ: أَنْ يَعْلَمَ أَنَّهُ لَوْ أَنْكَرَ لَمْ يُلْتَفَتْ إِلَيْهِ، وَنَالَهُ ذُلٌّ وَهَوَانٌ، كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ ـ حِينَ سَكَتَ عَنِ الْقَوْلِ بِالْعَوْلِ فِي زَمَنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ـ: ....

والضمير في «عنه» يعود إلى «الإنكار»؛ أي: يشتغل عن الإنكار بأي شاغل كان بعد زوال العارض.

والمراد هنا: أن الانتظار لم يمهله، بل باغته الموت قبل زوال العارض الذي منعه من الإنكار، أو يزول ذلك العارض فعلاً ولكن يأتيه شاغل يلهيه عن إبداء المخالفة لاستحواذ ذلك الشاغل على ذهنه.

قوله: (الخامس): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «السبب»؛ أي: السبب الخامس من أسباب السكوت عن الإنكار مع إضمار عدم الرضا.

قوله: (أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت إليه وناله ذل وهوان): الضمائر في «أنه»، وفي «إليه»، وفي «ناله» تعود إلى «الساكت».

والفعل المضارع «يلتفت» لم يُسَمَّ فاعله، والفاعل هو مَنْ تكلم بالقول المنتشر، أو هو وبقية من وافقه على رأيه.

والمعنى: أن يكون لدى الساكت علم مسبق بأن إنكاره لن يُسْمَعَ، وقد يُسَفَّهُ رأيه فيشعر بالذل والهوان.

قوله: (كما قال ابن عباس): الكاف حرف تشبيه، و«ما» المتصلة بها مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «كقول ابن عباس» رضي الله تعالى عنهما.

قوله: (حين سكت عن القول بالعول في زمن عمر رضي الله عنه): هذه جملة اعتراضية بين القول ومقول القول.

وكان عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أول من قال بالعول في الفرائض، وقد قال ذلك في مشهد من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجمعين ومنهم حبر الأمة ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وهو لا

«كَانَ رَجُلاً مَهِيباً فَهِبْتُهُ». السَّادِسُ: أَنْ يَسْكُتَ لِأَنَّهُ مُتَوَقِّفٌ فِي الْمَسْأَلَةِ، لِكَوْنِهِ فِي مُهْلَةِ النَّظَرِ. السَّابعُ: ....

يرى العول، ولكنه لم يظهر خلافه لعمر رضي الله تعالى عنه، بل سكت حتى مات عمر فأعلن مخالفته لرأيه.

قوله: (كان رجلاً مهيباً فهبته): هذه هي مقولة ابن عباس رضي الله تعالى عنهما التي علَّل بها سبب سكوته عن الإنكار على عمر رضي الله تعالى عنه في قوله بالعول.

والمعنى: أنه لم يتجرأ على الإنكار خشيةً من عمر رضي الله تعالى عنه، لكونه ذا هيبة وشدة فيما يرى أنه الحق.

قوله: (السادس): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «السبب»؛ أي: السبب السادس من أسباب السكوت عن الإنكار مع إضمار عدم الرضا.

قوله: (أن يسكت لأنه متوقف في المسألة، لكونه في مهلة النظر): الضميران في «لأنه»، وفي «لكونه» يعودان إلى «الساكت».

والمراد بالتوقف هنا: هو عدم الوصول إلى رأي في المسألة التي انتشر فيها قول القائل.

والمراد بالمهلة في قوله: «مهلة الانتظار»: زمن البحث والتنقيب عن الحكم.

والمراد بالنظر هنا: هو الاجتهاد.

والمعنى: أن عدم الإنكار لذلك القول المنتشر ليس لكونه مرضياً عنده، بل لأنه لم يصل بَعْدُ إلى حكم في المسألة التي ورد فيها ذلك القول حتى يتبين له أنه مخالف أو موافق، فالتزم السكوت انتظاراً لما سيُسفر عنه اجتهاده.

قوله: (السابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «السبب»؛ أي: السبب السابع من أسباب السكوت عن الإنكار مع إضمار عدم الرضا.

أَنْ يَسْكُتَ لِظَنِّهِ أَنَّ غَيْرَهُ قَدْ كَفَاهُ الْإِنْكَارَ وَأَغْنَاهُ عَنِ الْإِظْهَارِ، لِأَنَّهُ فَرْضُ كِفَايَةٍ، وَيَكُونُ قَدْ غَلِطَ فِيهِ وَأَخْطَأَ فِي وَهْمِهِ.

قوله: (أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار وأغناه عن الإظهار): الضمائر في «لظنه»، وفي «غيره»، وفي «كفاه»، وفي «أغناه» تعود كلها إلى «الساكت».

والمعنى: أن يكون سبب سكوته ما غلب على ظنه أنه قد كُفِيَ مؤونة الإنكار بقيام غيره به، فاستغنى بذلك عن إظهار إنكاره بنفسه.

قوله: (لأنه فرض كفاية): الضمير في «لأنه» يعود إلى «الإنكار».

و«فرض الكفاية» هو الفرض الذي إذا قام به البعض سقطت عهدة المطالبة به عن الباقين، ولذلك سُمِّيَ فرض كفاية لأنه يُكْتَفَى فيه بمن فَعَلَ عمن لم يفعل.

والمعنى: أنه تَرَكَ الإنكار تعويلاً على حصوله من غيره، لعلمه بأن الإنكار ليس فرض عين، بل هو فرض كفاية.

قوله: (ويكون قد غلط فيه وأخطأ في وهمه): أي «ويكون الساكت. . .».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الظن بحصول الإنكار من الغير».

والضمير في «وهمه» يعود إلى «الساكت».

والمعنى: أن ظنه بأن غيره قد أدّى واجب الإنكار لم يصادف محله المناسب، إذ لم يقم أحد بذلك، فكان غلطاً ووهماً لعدم تحققه في الواقع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى **هنا هو دليل القائلين** بأن القول المنتشر مع سكوت الباقين عن إبداء الإنكار ليس حجة ولا إجماعاً.

ومفاد هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: لا نسلم أن السكوت طريق من طرق إثبات الرضا، بل إن الطريق إلى ذلك هو الإفصاح بالموافقة.

وَلَنَا: أَنَّ حَالَ السَّاكِتِ لَا يَخْلُو مِنْ سِتَّةِ أَقْسَامٍ، أَحَدُهَا: أَنْ يَكُونَ لَمْ يَنْظُرْ فِي الْمَسْأَلَةِ. الثَّانِي: أَنْ يَنْظُرَ فِيهَا فَلَا يَتَبَيَّنُ لَهُ الْحُكْمُ،

الوجه الثاني: سلَّمنا أن السكوت طريق من طرق إثبات الرضا، ولكنه لا يكون كذلك إلا إذا احتفت به قرائن تدل على أنه سكوت رضا لا سكوت سخط، إذ السكوت المجرد كما يحتمل إضمار الرضا يحتمل إضمار ما يضاده، ومع قيام هذا الاحتمال لا ينهض حجة للاستدلال.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر القائلين بأن القول المنتشر مع سكوت البقية إجماع منهم عليه.

قوله: (أن حال الساكت لا يخلو من ستة أقسام): المراد بالأقسام هنا: الاحتمالات التي تَرِدُ على حال الساكت، أو الأسباب التي دفعته إلى السكوت، وهذه الاحتمالات، أو الأسباب لا تعدو ستة.

قوله: (أحدها: أن يكون لم ينظر في المسألة): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأقسام الستة».

والمعنى: أن الساكت إنما سكت، ولم يفصح عن رأيه بالموافقة أو الإنكار لكونه لم ينظر بَعْدُ نظر تأمل واجتهاد في المسألة حتى يتبين حكمها.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القسم»؛ أي: القسم الثاني من أقسام حال الساكت.

قوله: (أن ينظر فيها فلا يتبين له الحكم): الضمير في «فيها» يعود إلى «المسألة».

والضمير في «له» يعود إلى «الساكت».

والمعنى: أنه قد نظر في تلك المسألة نظرة تأمل وتدقيق وتمحيص، فلم يؤده اجتهاده فيها إلى حكم معين، ولذلك لم يستطع البوح برأي موافق أو مخالف؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه.

وَكِلَاهُمَا خِلَافُ الظَّاهِرِ، لِأَنَّ الدَّوَاعِيَ مُتَوَفِّرَةٌ وَالْأَدِلَّةَ ظَاهِرَةٌ، وَتَرْكُ النَّظَرِ خِلَافُ عَادَةِ الْعُلَمَاءِ عِنْدَ النَّازِلَةِ، ثُمَّ يُفْضِي ذَلِكَ إِلَى خُلُوِّ الْعَصْرِ عَنْ قَائِمٍ للهِ بِحُجَّتِهِ. ....

قوله: (وكلاهما خلاف الظاهر): ضمير التثنية في قوله: «وكلاهما» يعود إلى «القسمين الأول والثاني».

والمراد بخلاف الظاهر هنا: أي الظاهر من حال المجتهد، فإن الأصل في المجتهد النظر الاجتهادي في المسائل الواقعة، وفي الغالب سيؤديه هذا الاجتهاد للوصول إلى حكم فيها.

قوله: (لأن الدواعي متوفرة والأدلة ظاهرة): «الدواعي» جمع «داعٍ»، وهو الباعث على فعل الشيء.

والمراد بالأدلة الظاهرة هنا: هي أدلة الاجتهاد بقسميها المتفق عليها والمختلف فيها، أو الدلائل والأمارات التي نصبها الشارع لتكون مناراً يهتدي به المجتهد للوصول إلى حكم المسألة.

والمعنى: أن الظاهر من حال المجتهد أن تتجه همَّته إلى البحث والنظر في حكم المسألة الاجتهادية، موظفاً في ذلك كل ما لديه من أدلة وأمارات تعينه على تَبيُّن الحكم المناسب فيها.

قوله: (وترك النظر خلاف عادة العلماء عند النازلة): أي أن العادة المعهودة في العلماء المبادرة إلى النظر الاجتهادي في كل مسألة نازلة من أجل أن يتبينوا الحكم الشرعي فيها، لا أن يتركوا النظر فيها تباطؤاً وتكاسلاً، فإن ذلك على خلاف تلك العادة، وهو أمر مذموم لأنه يدل على نوع تساهل وتفريط.

قوله: (ثم يفضي ذلك إلى خلو العصر عن قائم لله بحجته): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ترك النظر في المسألة».

والمعنى المراد هنا: أن العلماء إذا فرطوا في الوصول إلى حكم

الثَّالِثُ: أَنْ يَسْكُتُوا تَقِيَّةً، فَلَا بُدَّ أَنْ يُظْهِرَ سَبَبَهَا، ثُمَّ يُظْهِرَ قَوْلَهُ عِنْدَ ثُقَاتِهِ وَخَاصَّتِهِ، فَلَا يَلْبَثُ الْقَوْلُ أَنْ يَنْتَشِرَ. ....

المسألة بترك الاجتهاد فيها، واستمر بهم السكوت لعدم قدرتهم على إبداء رأي لم يتبينوه بَعْدُ، وكان صاحب القول المنتشر لم يحالفه الصواب فيه، أدّى ذلك إلى خلو العصر عن قائم لله تعالى بالحجة، وهذا ممتنع لقيام الدليل على الإخبار بخلافه، وهو قول النبي ﷺ: **(لا تزال طائفة من أمتي على الحق)**.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القسم»؛ أي: القسم الثالث من أقسام حال الساكت.

قوله: (أن يسكتوا تقية): أي اتقاء ما يخشون وقوعه من ضرر عليهم في حالة الإفصاح عن رأيهم.

قوله: (فلا بدّ أن يظهر سببها): الضمير في «سببها» يعود إلى «التقية».

والمراد بإظهار السبب هنا: بيانه والإفصاح عنه، كأن يقول: «امتنعتُ عن التصريح برأيي مخافة فلان، أو خشية إثارة فتنة بين الناس» ونحو ذلك.

قوله: (ثم يظهر قوله عند ثقاته وخاصته): الضمائر في «قوله»، وفي «ثقاته»، وفي «خاصته» تعود إلى «الساكت».

والمراد بقوله: «ثقاته»؛ أي: الأشخاص الذين يثق بهم، ويطمئن إلى عدم وشايتهم به عند مَنْ يكره أن يطلع على رأيه في تلك المسألة التي سكت فيها تقيةً منهم.

والمراد بقوله: «خاصته»؛ أي: أصحابه المقربون إليه، والْمُقَدَّمُونَ على غيرهم لديه.

قوله: (فلا يلبث القول أن ينتشر): أي يظهر في الملأ، ويشتهر في بقية الناس، فيكون معلوماً عندهم بعد أن كان مجهولاً لديهم.

الرَّابِعُ: أَنْ يَكُونَ سُكُوتُهُمْ لِعَارِضٍ لَمْ يَظْهَرْ، وَهُوَ خِلَافُ الظَّاهِرِ، ثُمَّ يُفْضِي إِلَى خُلُوِّ الْعَصْرِ عَنْ قَائِمٍ للهِ بِحُجَّتِهِ. الْخَامِسُ: أَنْ يَعْتَقِدَ أَنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ، ....

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القسم»؛ أي: القسم الرابع من أقسام حال الساكت.

قوله: (أن يكون سكوتهم لعارض لم يظهر): الضمير في «سكوتهم» يعود إلى «من انتشر القول فيهم».

والمراد بذلك: أن يكون سبب السكوت عن إبداء الرأي في المسألة طارئاً عَرَضَ للساكت، وهو عرض باطني لم يُطَّلَعْ عليه.

قوله: (وهو خلاف الظاهر): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «السكوت لعارض لم يظهر».

وإنما كان السكوت بسبب هذا العارض مخالفاً للظاهر؛ لأن الأصل في العالم المجتهد أن يكون جريئاً في إبداء الحق لكونه مؤتمناً عليه.

قوله: (ثم يفضي إلى خلو العصر عن قائم لله بحجته): أي يفضي السكوت من أجل هذا العارض إلى خلو العصر عن قائم لله تعالى بالحجة.

وبيان ذلك: كما سبق، وهو أن الساكت إذا لم يصرح برأيه في المسألة، وكان المفصح عن رأيه وهو من انتشر قوله فيها لم يحالفه الصواب في اجتهاده، أدّى ذلك إلى خروج الحق عن أهل ذلك العصر، وهو ممتنع لورود الخبر بخلافه، وهو قول النبي ﷺ: **(لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين)**.

قوله: (الخامس): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القسم الخامس»؛ أي: من أقسام حال الساكت.

قوله: (أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب): أي أن يكون سبب سكوت الساكت اعتقاده بإصابة كل مجتهد، وحينئذٍ فلا يرى حاجة إلى الإنكار، فيلزم الصمت ويكف عن إبداء الرأي المخالف.

فَلَيْسَ ذَلِكَ قَوْلاً لِأَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ، وَلِهَذَا عَابَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَأَنْكَرُوا عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ وَغَيْرِهِ مَسَائِلَ انْتَحَلُوهَا، ثُمَّ مِنَ الْعَادَةِ أَنَّ مَنْ يَنْتَحِلُ مَذْهَباً يُنَاظِرُ عَلَيْهِ وَيَدْعُو إِلَيْهِ كَمَا نُشَاهِدُ فِي زَمَنِنَا. ....

قوله: (فليس ذلك قولاً لأحد من الصحابة): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اعتقاد أن كل مجتهد مصيب».

فهذا الاعتقاد لم يقل به أحد من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، بل كانوا يعتقدون أن الحق واحد لا تعدد فيه، فمن وافقه أصاب ومن خالفه أخطأ، وذلك استناداً منهم إلى خبر المعصوم عليه الصلاة والسلام الذي دل على احتمال الصواب والخطأ في الاجتهاد، وهو قوله ﷺ: **(إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر)**.

قوله: (ولهذا عاب بعضهم على بعض، وأنكروا على ابن عباس وغيره مسائل انتحلوها): اللام في قوله: «ولهذا» هي لام الأجل؛ أي: «ولأجل هذا».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى أن القول بأن كل مجتهد مصيب ليس قولاً لأحد من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والدليل على أن القول بإصابة كل مجتهد ليس قولاً لأحد من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم هو ما استفاض عنهم من إنكار بعضهم على بعض في مسائل اجتهادية، كإنكارهم على ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في ربا الفضل، وفي نكاح المتعة، حيث كان يذهب إلى الجواز فيهما.

وكما أنكرت عائشة رضي الله تعالى عنها على زيد بن أرقم رضي الله تعالى عنه ما أقدم عليه من التبايع بالعينة، ونحو ذلك.

قوله: (ثم من العادة أن من ينتحل مذهباً يناظر عليه ويدعو إليه كما نشاهد في زمننا): «الانتحال» في اللغة هو: «الانتساب»، يقال: «فلان

السَّادِسُ: أَلَّا يَرَى الْإِنْكَارَ فِي الْمُجْتَهَدَاتِ، وَهُوَ بَعِيدٌ لِمَا ذَكَرْنَاهُ،

يَنْتَحِلُ مذهب فلان» إذا انتسب إليه[1].

والمناظرة على المذهب: هي المناقشة والمحاورة والمجادلة بالحجج والبراهين لإثبات صحته وسلامة وجهته.

والضمير في «عليه» يعود إلى «المذهب المنتحل»، وكذلك إليه عود الضمير في «إليه».

والكاف في قوله: «كما نشاهد» حرف تشبيه، و«ما» المتصلة بها مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «كالمشاهد في زماننا».

والمراد هنا: بيان الدليل على أنه ليس كل مجتهد مصيباً، إذ لو كان الأمر كذلك لكان ما جرت به العادة من عَقْد المناظرات العلمية بين العلماء عبثاً محضاً، لا فائدة فيه إلا إضاعة الوقت.

قوله: (السادس): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القسم»؛ أي: القسم السادس من أقسام حال الساكت.

قوله: (ألا يرى الإنكار في المجتهدات): أي ألا يرى الساكت الإنكار في المجتهدات.

بمعنى: أن يعتقد أن المسائل الاجتهادية لا يسوغ فيها الإنكار، ولذلك رأى أنه لا حاجة إلى إبداء الرأي فجنح إلى السكوت.

قوله: (وهو بعيد لما ذكرناه): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «عدم الإنكار في المجتهدات».

و«ما» في قوله: «لما» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بالمذكور هنا هو إنكار الصحابة رضي الله تعالى عنهم

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/ ٦٥١.

فَثَبَتَ أَنَّ سُكُوتَهُ كَانَ لِمُوَافَقَتِهِ.

وَمِنْ وَجْهٍ آخَرَ: ....

بعضهم على بعض، وكذلك جريان عادة العلماء على عقد المناظرات، إذ لو كان الإنكار في مسائل الاجتهاد ليس سائغاً لما حصل ذلك الإنكار ولما جرت تلك العادة بعقد المناظرات بين العلماء.

وحيث جرت العادة بالإنكار وبعقد المناظرات كان هذا القسم بعيداً، لمنافاته للواقع العملي المشاهد.

قوله: (فثبت أن سكوته كان لموافقته): الضمير في «سكوته» يعود إلى «مَنْ لم يُبْدِ رأيه في القول المنتشر»، وإليه كذلك عود الضمير في «لموافقته».

وهذه العبارة استنتاج مما سبق في الأقسام الستة المذكورة، فكلها تدور حول محورين هما: البُعْدُ، ومخالفة الظاهر.

أي: يبعد أن يكون السكوت عن الإنكار ناشئاً عن أي سبب من الأسباب السابقة؛ لأن ذلك على خلاف الظاهر، إذ الأصل في العالم الصَّدْعُ بالحق والجهر به، وإذا كان الأمر كذلك دل على أن السكوت ليس للإنكار، بل للموافقة والإقرار. وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول** للقائلين بأن القول إذا انتشر في بقية الصحابة رضي الله تعالى عنهم، فسكتوا كان إجماعاً منهم عليه.

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم هم أهل النظر والاجتهاد، وقد أوتوا أدلته وأحاطوا بأماراته، فيبعد في حقهم تركه في المسائل الاجتهادية، كما يبعد في حقهم السكوت عن الحق تقيةً لأنفسهم وهم الأمناء على دين الله تعالى وشرعه، كما يبعد في حقهم أن يتركوا إبداء الرأي لاعتقاد إصابة كل مجتهد، أو أنه لا يسوغ الخلاف في مسائل الاجتهاد، وإذا كان الشأن فيهم كذلك ثبت أن سكوتهم إنما هو من أجل الموافقة، لا من أجل إضمار المخالفة.

قوله: (ومن وجه آخر): أي الدليل الثاني من أدلة أصحاب المذهب

أَنَّ التَّابِعِينَ كَانُوا إِذَا أَشْكَلَ عَلَيْهِمْ مَسْأَلَةٌ، فَنُقِلَ إِلَيْهِمْ قَوْلُ صَحَابِيٍّ مُنْتَشِرٌ وَسُكُوتُ الْبَاقِينَ كَانُوا لَا يُجَوِّزُونَ الْعُدُولَ عَنْهُ، فَهُوَ إِجْمَاعٌ مِنْهُمْ عَلَى كَوْنِهِ حُجَّةً.

الأول القائلين بأن القول المنتشر مع سكوت الباقين إجماع.

قوله: (أن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسألة): «الإشكال» في اللغة هو: «اللَّبْسُ»، يقال: «أَشْكَلَ عليه الأمر» إذا: الْتَبَسَ[1].

وعليه فإشكال المسألة هو: لَبْسُها وغموضها.

والضمير في «عليهم» يعود إلى «التابعين».

قوله: (فنقل إليهم قول صحابي منتشر وسكوت الباقين كانوا لا يجوزون العدول عنه): الضمير في «إليهم» يعود إلى «التابعين».

والضمير في «عنه» يعود إلى «القول المنتشر».

ومعنى «العدول» هو: الميل؛ أي: لا يميلون عنه إلى غيره.

قوله: (فهو إجماع منهم على كونه حجة): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «عدم تجويز التابعين العدول عن قول الصحابي المنتشر إذا سكت عنه الباقون».

والضمير في «منهم» يعود إلى «التابعين».

والضمير في «كونه» يعود إلى «القول المنتشر».

ومفاد هذا الدليل: أن التابعين رحمهم الله تعالى ـ وهم القرن الثاني من القرون الثلاثة المفضلة ـ كانوا وقَّافين عند حَدِّ القول المنتشر الذي صدر من الصحابي وسكت عنه بقية الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فيعملون بمقتضاه في المسائل المشكلة لديهم، ولا يجوِّزون الخروج عنه إلى غيره، وهذا دليل على إجماعهم على حجية ذلك القول، وإجماعهم ملزم لمن جاء بعدهم.

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/٣٥٧.

وَمِنْ وَجْهٍ آخَرَ: أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ هَذَا إِجْمَاعاً لَتَعَذَّرَ وُجُودُ الْإِجْمَاعِ، إِذْ لَمْ يُنْقَلْ إِلَيْنَا فِي مَسْأَلَةٍ وَاحِدَةٍ قَوْلُ كُلِّ عَالِمٍ فِي الْعَصْرِ مُصَرَّحاً بِهِ.

قوله: (ومن وجه آخر): أي الدليل الثالث لأصحاب المذهب الأول القائلين بأن القول المنتشر مع سكوت الباقين إجماع.

قوله: (أنه لو لم يكن هذا إجماعاً لتعذر وجود الإجماع): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لو لم يكن هذا إجماعاً لتعذر وجود الإجماع».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول المنتشر مع سكوت الباقين عنه».

والمراد بالتعذر هنا في قوله: «لتعذر وجود الإجماع»: عدم إمكان حصوله.

قوله: (إذ لم ينقل إلينا في مسألة واحدة قول كل عالم في العصر مصرحاً به): الجملة تعليل للقول بتعذر وجود الإجماع في حالة عدم اعتبار القول المنتشر إجماعاً إذا سكت الباقون عن إظهار المخالفة له.

والفعل المضارع «ينقل» مبني للمجهول، والناقل هم «الرواة»؛ أي: لم ينقل إلينا الرواة.

والضمير في «به» يعود إلى «قول كل عالم».

ومفاد هذا الدليل: لو لم يُعَدَّ القول المنتشر المسكوت عن مخالفته إجماعاً لكان مقتضاه الاعتداد ـ فقط ـ بالإجماع الذي بُنِيَ على القول الصريح من كل فرد من أفراد العلماء المجتهدين في العصر بالموافقة على حكم المسألة، وهذا يفضي إلى عدم إمكان حصول الإجماع في شيء من المسائل الشرعية، إذ يتعذر سماع القول صراحةً من كل فرد بعينه من أفراد مجتهدي العصر مع كثرتهم واختلاف أماكن وجودهم.

وَقَوْلُ مَنْ قَالَ: «هُوَ حُجَّةٌ وَلَيْسَ بِإِجْمَاعٍ» غَيْرُ صَحِيحٍ، فَإِنَّا إِنْ قَدَّرْنَا رِضَى الْبَاقِينَ كَانَ إِجْمَاعاً، وَإِلَّا فَيَكُونُ قَوْلَ بَعْضِ أَهْلِ الْعَصْرِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

قوله: (وقول من قال: «هو حجة وليس بإجماع» غير صحيح): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول المنتشر مع سكوت الباقين».

والقائلون بأن هذا القول حجة وليس بإجماع هم أصحاب المذهب الثاني.

وهذا القول قد حَكَمَ عليه المؤلف رحمه الله تعالى بعدم الصحة، فيكون قولاً فاسداً عنده.

قوله: (فإنّا إن قدرنا رضى الباقين كان إجماعاً): المراد بالتقدير في قوله: «إن قدرنا»: الافتراض؛ أي: «فإنّا إن افترضنا رضى الباقين كان إجماعاً».

والمراد بالباقين هنا: هم الذين انتشر فيهم هذا القول من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فالتزموا الصمت حياله.

والمعنى: إن افترضنا أن سكوت الباقين كان عن رضًى به واطمئناناً إليه، كان ذلك دليلاً على إجماعهم عليه.

قوله: (وإلا فيكون قول بعض أهل العصر): «إلا» هنا مكونة من «إنْ» الشرطية، و«لا» النافية. والمعنى: «وإنْ كان هذا التقدير لا وجود له»؛ أي: وإن قدرنا أن سكوتهم ليس عن رضى، فحينئذٍ يكون ذلك القول المنتشر قول بعض أهل العصر، وقول البعض لا حجة فيه على البعض الآخر. فتصبح المسألة خلافية، وكل مجتهد يعمل فيها بمقتضى ما أداه إليه اجتهاده.

(مسألة)

يَجُوزُ أَنْ يَنْعَقِدَ الْإِجْمَاعُ عَنِ اجْتِهَادٍ وَقِيَاسٍ، وَيَكُونُ حُجَّةً. وَقَالَ قَوْمٌ: لَا يُتَصَوَّرُ ذَلِكَ، إِذْ كَيْفَ يُتَصَوَّرُ اتِّفَاقُ أُمَّةٍ مَعَ اخْتِلَافِ طَبَائِعِهَا وَتَفَاوُتِ أَفْهَامِهَا ....

قوله: (يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس): أي يجوز للعلماء أن يجمعوا على مسألة بنوا حكمها على قياس قد اجتهدوا في تحقق ثبوت مناطه فيها، وحينئذٍ يكون مستندهم في الإجماع على هذه المسألة هو هذا القياس.

قوله: (ويكون حجة): أي يكون ذلك الإجماع حجة في وجوب العمل بمقتضاه.

وما ذهب إليه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا من كون الإجماع المنعقد عن اجتهاد وقياس، حجة، هو مذهب جمهور الأصوليين والفقهاء والمتكلمين[١].

قوله: (وقال قوم): المراد بهم هنا: أهل الظاهر، وابن جرير الطبري، والشيعة[٢].

قوله: (لا يتصور ذلك): المراد بنفي التصور هنا: الامتناع العقلي.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس».

فهذا عندهم لا يتصوره العقل، لتعذر إمكان حصوله في الواقع.

قوله: (إذ كيف يتصور اتفاق أمة مع اختلاف طبائعها وتفاوت أفهامها

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/٢٠١؛ إحكام الفصول ص٤٧٤؛ المستصفى ١/١٩٦؛ العدة ٤/١١٢٥؛ المعتمد ٢/٣٦.

(٢) انظر: الإحكام لابن حزم ١/٥٣٨، ٥٣٩؛ البرهان ١/٧٢١؛ التبصرة ص٣٧٢؛ الإحكام للآمدي ١/٢٦٤.

عَلَى مَظْنُونٍ؟، أَمْ كَيْفَ تَجْتَمِعُ عَلَى قِيَاسٍ مَعَ اخْتِلَافِهِمْ فِي الْقِيَاسِ؟

وقَالَ آخَرُونَ: ....

على مظنون؟): هذه الجملة تعليل للقول بعدم تصور انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس.

والضميران في «طبائعها»، وفي «أفهامها» يعودان إلى «الأمة»..

والمراد بالمظنون هنا: هو الاجتهاد والقياس.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول** لأصحاب هذا القول.

ومفاد هذا الدليل: أن القياس دليل ضعيف لإفادته الظن، فكيف يُعْقَلُ أن تتفق الأمة على اعتماده دليلاً للمسألة مع تفاوت ما بينهم في الطبائع والأفهام؟، نعم لو كان القياس دليلاً قاطعاً لَسُلِّم ذلك، إذ القاطع تتجه الهمم إلى تحصيله والتعويل عليه.

قوله: (أم كيف تجتمع على قياس مع اختلافهم في القياس): الضمير في «اختلافهم» يعود إلى «الأمة».

والاستفهام بكيف هنا للاستبعاد.

والمراد بالاختلاف في القياس: الاختلاف في ثبوت حجيته.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** لأصحاب هذا القول.

ومفاد هذا الدليل: أن الاتفاق على القياس متعذر الإمكان، لوجود الخلاف بين علماء الأمة في إثبات كونه حجة، فكيف يُتَّخَذُ من الخلاف المترسِّخ دليلاً على انعقاد الإجماع؟

وما أورده الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا من عدم تصور انعقاد الإجماع على الاجتهاد والقياس هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (وقال آخرون): «آخرون» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «قوم»؛ أي: «وقال قوم آخرون»، والمراد بهم هنا: بعض الأصوليين.

هُوَ مُتَصَوَّرٌ وَلَيْسَ بِحُجَّةٍ، لِأَنَّ الْقَوْلَ بِالْاجْتِهَادِ يَفْتَحُ بَابَ الْاجْتِهَادِ وَلَا يَجِبُ.

وَلَنَا: أَنَّ هَذَا إِنَّمَا يُسْتَنْكَرُ فِيمَا يَتَسَاوَى فِيهِ الْاحْتِمَالُ، ....

قوله: (هو متصور): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس».

والمعنى: أن هذا الانعقاد لا يحيله العقل، ولا يمنع حصوله، إذ ما كان مُتَصَوَّراً عقلاً فهو ممكن.

قوله: (وليس بحجة): أي ليس كل ما كان متصور الوقوع يكون حجة في ذاته، فالتصور شيء، والحجية شيء آخر.

قوله: (لأن القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا يجب): هذا هو دليل هؤلاء القوم على أن الإجماع المنعقد عن اجتهاد وقياس لا يكون حجة.

ومفاد هذا الدليل: أن الحكم المبني على اجتهاد لا يجب العمل بمقتضاه، لجواز مخالفته باجتهاد آخر، إذ الاجتهاد الأول فتح باب الاجتهاد الثاني، وهذا في حقيقته يتنافى مع الإجماع، فإنه يجب العمل به وتحرم مخالفته، وإذا كان الاجتهاد الذي هو أصل الإجماع هنا لكونه منعقداً عليه ليس حجة لجواز مخالفته، فكيف يكون الإجماع وهو المتفرع عنه حجة، والفروع ما هي إلا تابعة لأصولها؟، وإذا تقرر ذلك فإنه يثبت في الفرع وهو الإجماع ما ثبت في الأصل وهو الاجتهاد، فلا يكون الإجماع حجة إلحاقاً للفرع بالأصل.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو المذهب الثالث** في هذه المسألة.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر الجمهور على جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس، ويكون حجة.

قوله: (أن هذا إنما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس».

أَمَّا الظَّنُّ الْأَغْلَبُ فَيَمِيلُ إِلَيْهِ كُلُّ أَحَدٍ، فَأَيُّ بُعْدٍ فِي أَنْ يَتَّفِقُوا عَلَى أَنَّ النَّبِيذَ فِي مَعْنَى الْخَمْرِ فِي التَّحْرِيمِ؟ لِكَوْنِهِ فِي مَعْنَاهُ فِي الْإِسْكَارِ.

والفعل المضارع «يستنكر» مبني للمجهول، والْمُسْتَنْكِرُ هنا هم العقلاء. و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد بما تساوى فيه الاحتمال: هو الظن المجرد، فإنه يتساوى حينئذٍ مع الشك.

قوله: (أما الظن الأغلب فيميل إليه كل أحد): الضمير في «إليه» يعود إلى «الظن الأغلب».

والمراد بالميل هنا: الثقة والاطمئنان، فالنفس تسكن إلى الظن الأغلب، لأنها تحسم به مادة التأرجح.

قوله: (فأي بُعد في أن يتفقوا على أن النبيذ في معنى الخمر في التحريم لكونه في معناه في الإسكار؟): «أي» هنا أداة استفهام، وهو استفهام تعجبي.

والمراد بالمتفقين هنا: هم أهل الإجماع.

والضمير في «لكونه» يعود إلى «النبيذ».

والضمير في «معناه» يعود إلى «الخمر».

والمعنى: ليس بعيداً لا عقلاً ولا شرعاً أن يتفق أهل الإجماع على أن النبيذ في معنى الخمر، لما غلب على ظنهم أنه مسكر، فيلحقونه بالخمر في التحريم، لوجود العلة الجامعة وهي الإسكار في كلٍّ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول** للقائلين بجواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس، وأنه حجة.

ومفاد هذا الدليل: أن الاجتهاد والقياس وإن كان مبناهما على الظن، إلا أن هذا الظن لا يراد به الظن المساوي للشك، بل هو الظن الأغلب الذي يطمئن إليه القلب، وتسكن إليه النفس، وما كان كذلك فإن العقلاء يميلون إليه ولا ينفرون منه، ودليل ذلك أنهم لا يمانعون من إلحاق

وَأَكْثَرُ الْإِجْمَاعَاتِ مُسْتَنِدَةٌ إِلَى عُمُومَاتٍ وَظَوَاهِرَ وَأَخْبَارِ آحَادٍ، مَعَ تَطَرُّقِ الْاحْتِمَالِ. ....

النبيذ بالخمر في التحريم لوجود الإسكار فيهما، فثبت بذلك أن الإجماع المنعقد عن الاجتهاد والقياس حجة.

وهذا الدليل يصلح أن يكون جواباً عما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس في دليلهم الذي قالوا فيه: «إذ كيف يتصور اتفاق أمة مع اختلاف طبائعها وتفاوت أفهامها على مظنون؟»‌.

قوله: (وأكثر الإجماعات مستندة إلى عمومات وظواهر وأخبار آحاد، مع تطرق الاحتمال): أي أن الغالب في الإجماعات أن تكون مستندة إلى ظنيات وليس إلى قطعيات، ومن تلك الظنيات العمومات التي لا تسلم من تطرق الاحتمال إليها، إذ ما من عموم إلا ويحتمل أن يكون مخصوصاً. ومن تلك الظنيات ظواهر النصوص، وهي كذلك لا تسلم من تطرق الاحتمال إليها، لكون الظاهر متردداً بين معنيين هو في أحدهما أرجح من الآخر. ومن تلك الظنيات أخبار الآحاد، فإنها لا تفيد القطع بذاتها.

وإذا كان الإجماع ينعقد عن هذه المظنونات، فما المانع من انعقاده عن الاجتهاد والقياس، وهما مظنونان كذلك؟.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** للقائلين بجواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة.

ومفاد هذا الدليل: قياس انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس على انعقاده عن عمومات وظواهر وأخبار آحاد، فكما يجوز انعقاده عن تلك الأدلة وهي مظنونات لتطرق الاحتمال إليها، فكذلك يجوز انعقاده عن اجتهاد وقياس، بجامع الظنية في كلٍّ.

وهذا الدليل يصلح أيضاً أن يكون جواباً ثانياً عما استدل به أصحاب

وَإِذَا جَازَ اتِّفَاقُ أَكْثَرِ الْأُمَمِ عَلَى بَاطِلٍ، مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُمْ دَلِيلٌ قَطْعِيٌّ وَلَا ظَنِّيٌّ، لِمَ لَا يَجُوزُ الْاتِّفَاقُ عَلَى دَلِيلٍ ظَاهِرٍ وَظَنٍّ غَالِبٍ؟

المذهب الثاني القائلون بعدم جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس، بحجة أنهما ظنيان لا قطعيان.

قوله: (وإذا جاز اتفاق أكثر الأمم على باطل، مع أنه ليس لهم دليل قطعي ولا ظني): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «مع أن الشأن ليس لهم دليل قطعي ولا ظني».

والضمير في «لهم» يعود إلى «أكثر الأمم».

والمراد هنا: أن أهل الباطل قد يتفقون على باطلهم من غير أن يكون لهم في ذلك دليل لا قطعي ولا ظني، كاتفاق اليهود على أن عُزيراً ابن الله، واتفاق النصارى على أن المسيح ابن الله ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ وليس لهم مستند في ذلك إلا الإفك، كما قال عنهم الحق سبحانه: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [التوبة: ٣٠].

قوله: (لم لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب؟): الاستفهام هنا استفهام إنكاري، يراد به الإفحام بطريق الإلزام؛ أي: الإلزام بحكم الأولى، فإذا جاز لأهل الباطل أن يجمعوا على باطل لا يستند على دليل لا قطعي ولا ظني بل على مجرد أوهام وخيالات، فإنه يجوز لأهل الحق أن يجمعوا على دليل ظاهر وظن غالب من باب أولى.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثالث** للقائلين بجواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة.

ومفاد هذا الدليل: قياس أمة الحق على أمم الباطل، فكما أن أهل الباطل يتفقون على باطلهم من غير دليل لا قطعي ولا ظني، فكذلك يجوز لأهل الحق الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب من باب أولى وأحرى.

وَأَمَّا مَنْعُ تَصَوُّرِهِ بناءً عَلَى الْاخْتِلَافِ فِي الْقِيَاسِ، فَإِنَّمَا نَفْرِضُ ذَلِكَ فِي الصَّحَابَةِ وَهُمْ مُتَّفِقُونَ عَلَيْهِ، وَالْخِلَافُ حَدَثَ بَعْدَهُمْ، وَإِنْ فُرِضَ بَعْدَ حُدُوثِ الْخِلَافِ ....

وهذا الدليل يصلح أن يكون جواباً ثالثاً عن دليل القائلين بعدم جواز انعقاد الإجماع عن قياس واجتهاد.

قوله: (**وأما منع تصوره بناءً على الاختلاف في القياس**): الضمير في «تصوره» يعود إلى «انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس».

والمانعون لهذا التصور هم أصحاب المذهب الثاني.

قوله: (**فإنما نفرض ذلك في الصحابة وهم متفقون عليه**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «انعقاد الإجماع عن قياس».

والضمير المنفصل «هم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير في «عليه» يعود إلى «القياس».

والمعنى: أن هذه المسألة، وهي مسألة «انعقاد الإجماع عن قياس» مفروضة في حق الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، ولا إشكال عندهم في ذلك لكونهم متفقين فيما بينهم على العمل بالقياس الصحيح. وسيأتي ذكر بعض الشواهد الدالة على اتفاقهم على العمل بالقياس عند الحديث على إثبات كون القياس حجة بمشيئة الله تعالى.

قوله: (**والخلاف حدث بعدهم**): الضمير في «بعدهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمعنى المراد هنا: أن الخلاف في حجية القياس إنما حدث بعد انقراض عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فلا تأثير لذلك على هذه المسألة المفروضة في أقوام لم يحصل بينهم خلاف في العمل بالقياس.

قوله: (**وإن فرض بعد حدوث الخلاف**): الفعل «فُرِضَ» مبني للمجهول،

فَيَسْتَنِدُ أَهْلُ الْقِيَاسِ إِلَيْهِ، وَالآخَرُونَ إِلَى اجْتِهَادٍ يَظُنُّونَهُ لَيْسَ بِقِيَاسٍ وَهُوَ فِي الْحَقِيقَةِ قِيَاسٌ.

وَكَمَا يَجُوزُ أَنْ يَعْتَقِدَ غَيْرَ الْقِيَاسِ قِيَاساً كَذَلِكَ فِي الْعَكْسِ، ....

والفارض هنا هم أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم تصور انعقاد الإجماع عن قياس.

والمعنى: وإن فرض القائلون بعدم تصور انعقاد الإجماع عن قياس بأن هذه المسألة لا تختص بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم وحدهم، بل هي عامة في كل عصر، فإن هذه المسألة تكون حينئذٍ قد وُجدت في عصر الخلاف كما وجدت في عصر الاتفاق.

قوله: (فيستند أهل القياس إليه): المراد بأهل القياس هنا هم القائلون بثبوت حجيته في بناء الأحكام الشرعية، فهؤلاء يستندون إلى القياس لكونه مشروعاً لا ممنوعاً عندهم.

قوله: (والآخرون إلى اجتهاد يظنونه ليس بقياس وهو في الحقيقة قياس): أي: «ويستند الآخرون إلى اجتهاد».

والضمير في «يظنونه» يعود إلى «الاجتهاد»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل في قوله: «وهو».

والمراد بالآخرين هنا: هم الذين لا يرون حجية القياس.

قوله: (وكما يجوز أن يعتقد غير القياس قياساً كذلك في العكس): الكاف في «كما» حرف تشبيه، و«ما» المتصلة بها مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «وكجواز أن يعتقد غير القياس قياساً كذلك في العكس».

وعكس اعتقاد غير القياس قياساً هو اعتقاد ما هو قياس في الواقع غير قياس.

والمعنى المراد هنا: أن الذين لا يرون إثبات حجية القياس، فإنهم

وَإِذَا ثَبَتَ تَصَوُّرُهُ فَيَكُونُ حُجَّةً، لِمَا سَبَقَ مِنَ الْأَدِلَّةِ عَلَى الْإِجْمَاعِ.

يستندون في قولهم إلى ما يظنونه ليس بقياس من طرق الاجتهاد وإن كان في حقيقته قياساً، وحينئذٍ يلتئم من قولي الفريقين رأي متحد في المسألة فيكون إجماعاً.

قوله: (وإذا ثبت تصوره فيكون حجة لما سبق من الأدلة على الإجماع): الضمير في «تصوره» يعود إلى «انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس».

و«ما» في قوله: «لما» موصولية بمعنى «الذي».

والمعنى المراد هنا: حيث ثبت بالدليل أن انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس متصور عقلاً، فإنه يكون حجة شرعاً، إذ تنطبق عليه الأدلة الشرعية الواردة في إثبات حجية الإجماع في الكتاب والسنة، كما سبق ذكرها في تقرير حجية الإجماع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم تصور انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس في دليلهم الثاني الذي قالوا فيه: «كيف تجتمع الأمة على قياس مع اختلافهم في القياس».

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: أن مسألة «انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس» مفروضة في حق الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وهم متفقون على أن القياس حجة، فلا مانع من أن يكون مستند الإجماع ما اتفقوا على حجيته بينهم.

الوجه الثاني: لو سلَّمنا بأن هذه المسألة مفروضة في زمن حدوث الخلاف، فلا يمنع ذلك من انعقاد الإجماع، إذ مَنْ يحتجُّ بالقياس يستند في قوله إليه، ومن لا يحتج به يستند في قوله إلى ما لا يظنه قياساً وإن كان في حقيقته قياساً، وحينئذٍ يكون حصول الإجماع في هذه المسألة متصوراً، فيكون حجة.

(فصل)

الْإِجْمَاعُ يَنْقَسِمُ إِلَى مَقْطُوعٍ وَمَظْنُونٍ، فالْمَقْطُوعُ مَا وُجِدَ فِيهِ الْاتِّفَاقُ مَعَ الشُّرُوطِ الَّتِي لَا تَخْتَلِفُ فِيهِ مَعَ وُجُودِهَا، ....

قوله: (الإجماع ينقسم إلى مقطوع ومظنون): أي من حيث القوة والضعف، فهو بهذا الاعتبار ينقسم إلى قطعي وظني.

قوله: (فالمقطوع ما وجد فيه الاتفاق): «المقطوع» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الإجماع»؛ أي: الإجماع المقطوع.

و«ما» في قوله: «ما وجد» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد بالاتفاق هنا: الاتفاق الصريح، بحيث يصرح كل واحد من المجتهدين نطقاً بالحكم في المسألة.

قوله: (مع الشروط التي لا تختلف فيه مع وجودها): الضمير في «فيه» يعود إلى «الإجماع القطعي».

والعبارة هنا فيها نوع إغلاق، ولإزالة هذا الإغلاق فلا بدّ من سلوك أحد مسلكين:

المسلك الأول: أن يُجْعَلَ الفعل «تختلف» بالياء بدل التاء، وحينئذٍ تكون صياغة العبارة هكذا: «مع الشروط التي لا يُخْتَلَفُ فيه مع وجودها».

وعليه يكون المعنى: أن تلك الشروط إذا وُجدت في الإجماع منع تواجدها حصول الخلاف فيه.

المسلك الثاني: أن يُضْمَرَ في العبارة محذوف، تقديره: «الآراء»، وحينئذٍ يكون سَبْكُ العبارة هكذا: «مع الشروط التي لا تَخْتَلفُ فيه الآراءُ مع وجودها».

ومن الشروط التي لا يُخْتَلَفُ في الإجماع مع وجودها مجتمعةً:

١ ـ أن يكون الإجماع بعد موت النبي ﷺ.

وَنَقَلَهُ أَهْلُ التَّوَاتُرِ.

وَالْمَظْنُونُ مَا اخْتَلَّ فِيهِ أَحَدُ الْقَيْدَيْنِ، ....

---

٢ ـ أن يكون من العلماء المجتهدين.

٣ ـ أن يكون أولئك العلماء المجتهدون من هذه الأمة.

٤ ـ أن يكون من جميع أهل العصر.

٥ ـ أن تكون المسألة المجمع عليها مسألة دينية.

٦ ـ أن يكون مُصَرَّحاً بالنطق بحكم المسألة فيه.

٧ ـ أن ينقرض العصر باستقرار الإجماع من غير مخالف.

قوله: (**ونقله أهل التواتر**): الضمير في «نقله» يعود إلى «الإجماع المقطوع».

والمراد بأهل التواتر: مَنْ بلغ عددهم حدّاً تحيل العادة تواطؤ مثله على الكذب.

ومقصود المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «فالمقطوع ما وجد فيه الاتفاق مع الشروط التي لا تختلف فيه مع وجودها، ونقله أهل التواتر»: أن الإجماع لا يكون قطعياً ـ بحيث يحصل الاتفاق على قبوله بلا خلاف فيه من أحد ـ إلا إذا توافر فيه قيدان أساسيان:

القيد الأول: وجود جميع الشروط التي تحسم مادة الاختلاف فيه.

القيد الثاني: نَقْلُهُ بطريق التواتر.

قوله: (**والمظنون ما اختل فيه أحد القيدين**): «المظنون» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الإجماع»؛ أي: «والإجماع المظنون».

و«ما» في قوله: «ما اختل» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد بالاختلال هنا: هو التخلف؛ أي: ما تخلف فيه أحد القيدين.

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

بِأَنْ تُوجَدَ مَعَ الْاخْتِلَافِ فِيهِ، كَالْاتِّفَاقِ فِي بَعْضِ الْعَصْرِ، وَإِجْمَاعِ التَّابِعِينَ عَلَى أَحَدِ قَوْلَيِّ الصَّحَابَةِ، ....

والمراد بالقيدين هنا: ما سبق بيانهما في الإجماع القطعي، وهما: توافر جميع الشروط التي لا يُخْتَلَفُ في الإجماع مع وجودها، والنقل له بطريق التواتر.

فإذا اختل واحد من هذين القيدين فتخلف وجوده في الإجماع، كان ظنياً لا قطعياً .

قوله: (بأن توجد مع الاختلاف فيه): هذه الجملة بيان لما اختل فيه أحد القيدين.

والضمير في «فيه» يعود إلى «الإجماع المظنون».

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «بأن توجد» يوحي بتوافر جميع الشروط، إلا أن ذلك ليس هو المعنى المقصود، وإنما مقصوده أن يوجد بعض الشروط ويتخلف بعضها الآخر، والأمثلة التي سيذكرها فيما يأتي دليل على ذلك.

قوله: (كالاتفاق في بعض العصر): الكاف حرف تشبيه، وهو مثال توضيحي لتقريب المسألة إلى الذهن.

والمراد بالاتفاق في بعض العصر: أن يجمع أهل العصر على حكم مسألة من غير أن يصرح أحد منهم بخلاف فيها، فيكون هذا الإجماع محل خلاف في انعقاده وعدم انعقاده، بسبب حصوله في بعض العصر ولم ينقرض بَعْدُ.

قوله: (وإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة): هذا مثال توضيحي ثانٍ لبيان الإجماع الظني.

والدليل على كون هذا الإجماع ظنياً ثبوت الخلاف فيه: هل يُعَدُّ إجماعاً، أو لا يعد، وقد سبق بيان هذه المسألة.

أَوْ يُوجَدَ الْقَوْلُ مِنَ الْبَعْضِ وَالسُّكُوتُ مِنَ الْبَاقِينَ، أَوْ تُوجَدَ شُرُوطُهُ لَكِنْ يَنْقُلُهُ آحَادٌ.

وَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّ الْإِجْمَاعَ لَا يَثْبُتُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ؛ ....

قوله: (أو يوجد القول من البعض والسكوت من الباقين): أي أن ينقسم أهل الإجماع إلى قسمين: قسم صرح بالقول في حكم المسألة، وقسم آثر السكوت على التصريح، وحينئذٍ يكون الإجماع ظنياً، لاحتمال أن يكون الساكت قد سكت مع إضمار السخط لا الرضى، كما سبق بيان ذلك.

وهذه الأمثلة كلها تدل على أن الإجماع فيها كان ظنياً، بسبب تخلف أحد القيدين وهو هنا عدم توافر جميع الشروط التي تمنع من الاختلاف في حجية الإجماع.

قوله: (أو توجد شروطه، لكن ينقله آحاد): الضمير في «شروطه» يعود إلى «الإجماع المظنون»، وإليه كذلك عود الضمير في «ينقله».

والمراد بالآحاد هنا: أفراد النَّقَلَة.

والمعنى المقصود هنا: أن الإجماع إذا توافرت فيه شروط الاتفاق عليه، ولكن ثبت نَقْلُهُ بطريق الآحاد، فإنه لا يكون قطعياً، لتخلف أحد قيدَي القطعية وهو «التواتر».

قوله: (وذهب قوم إلى أن الإجماع لا يثبت بخبر الواحد): المراد بالقوم هنا بعض الحنفية[(١)]، وبعض الشافعية ومنهم الغزالي[(٢)]، وبعض المعتزلة ومنهم أبو عبد الله البصري[(٣)]، وبعض المالكية ومنهم القاضي أبو بكر الباقلاني كما نسبه إليه الشوكاني[(٤)].

فهؤلاء جميعاً يرون بأن الإجماع لا يثبت بخبر الواحد.

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/ ٢٦١؛ فواتح الرحموت ٢/ ٢٤٢.
(٢) انظر: المستصفى ١/ ٢١٥.
(٣) انظر: شرح العمد لأبي الحسين البصري ١/ ٢٧٣.
(٤) انظر: إرشاد الفحول ص٧٩.

لِأَنَّ الْإِجْمَاعَ دَلِيلٌ قَاطِعٌ يُحْكَمُ بِهِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَخَبَرُ الْوَاحِدِ لَا يُقْطَعُ بِهِ، فَكَيْفَ يَثْبُتُ بِهِ الْمَقْطُوعُ؟ وَلَيْسَ ذَلِكَ بِصَحِيحٍ، فَإِنَّ الظَّنَّ مُتَّبَعٌ فِي الشَّرْعِيَّاتِ، ....

قوله: (**لأن الإجماع دليل قاطع يُحْكَم به على الكتاب والسنة**): الضمير في «به» يعود إلى «الإجماع».

ومعنى كون الإجماع حاكماً على الكتاب والسنة: أي أنه متى ثبت انعقاده واستقراره كان مقدماً على الكتاب والسنة في الاستدلال به؛ لأنه لا يتطرق إليه نسخ ولا تأويل.

قوله: (**وخبر الواحد لا يقطع به**): أي أن خبر الواحد لا يفيد القطع، بل يفيد الظن، ومن ثَمَّ فلا يصلح أن يُحْكَمَ به على الكتاب والسنة.

قوله: (**فكيف يثبت به المقطوع**): استفهام إنكار، يفيد المنع من إثبات الإجماع بخبر الواحد.

والضمير في «به» يعود إلى «خبر الواحد».

والمراد بالمقطوع هنا: هو الإجماع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو دليل القائلين** بعدم جواز إثبات الإجماع بخبر الواحد.

ومفاد هذا الدليل: أن الإجماع أصل مقطوع به، وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن، ولا يجوز إثبات القطعي بالظني.

قوله: (**وليس ذلك بصحيح**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى ما استدل به القائلون بعدم جواز إثبات الإجماع بخبر الواحد، من كون الإجماع قطعياً وخبر الواحد ظنياً، ولا يجوز إثبات القطعي بالظني.

فهذا الدليل لا يصح، فلا تنهض به حجة على إثبات المُدَّعَى.

قوله: (**فإن الظن متبع في الشرعيات**): المراد بالظن هنا هو «الظن الغالب».

وَالإِجْمَاعُ الْمَنْقُولُ بِطَرِيقِ الْآحَادِ يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ، فَيَكُونُ ذَلِكَ دَلِيلاً كَالنَّصِّ الْمَنْقُولِ بِطَرِيقِ الْآحَادِ.

وَقَوْلُهُمْ: «هُوَ دَلِيلٌ قَاطِعٌ». ....

والمراد بقوله: «متبع في الشرعيات»؛ أي: أن الظن الغالب معمول به في الأحكام الشرعية، إذ جُلُّ الأحكام الشرعية إنما ثبت بغلبة الظن، نظراً لندرة القواطع وقلتها.

قوله: **(والإجماع المنقول بطريق الآحاد يغلب على الظن)**: أي يغلب على الظن ثبوته، وقيام الحجة به.

قوله: **(فيكون ذلك دليلاً كالنص المنقول بطريق الآحاد)**: اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإجماع المنقول بطريق الآحاد»، فهذا الإجماع المنقول بهذه الطريق دليل شرعي تنهض به الحجة، فيثبت به العمل.

والمراد بالنص هنا: الخبر المنقول عن النبي ﷺ، ولا يدخل في ذلك القرآن الكريم، لكونه جميعه منقولاً بطريق التواتر.

والمعنى: كما أن الخبر المنقول عن النبي ﷺ دليل شرعي لغلبة الظن بصحته وثبوته، فكذلك تكون الحال بالنسبة للإجماع المنقول بطريق الآحاد يكون دليلاً شرعياً، لغلبة الظن بثبوت صحة انعقاده.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في هذا الجواب يدل على أنه يرى جواز إثبات الإجماع بخبر الواحد، وما رآه هنا هو مذهب أكثر الأصوليين، وهو المذهب الثاني في المسألة[(١)].

قوله: **(وقولهم: هو دليل قاطع)**: الضمير في «قولهم» يعود إلى «القائلين بأن الإجماع لا يثبت بخبر الواحد».

---

(١) انظر: إحكام الفصول ص٥٠٣؛ جمع الجوامع بحاشية البناني ٢/ ١٧٩؛ شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٢٤؛ مسلم الثبوت ٢/ ٢٤٢؛ المعتمد ٢/ ٦٧؛ الإحكام للآمدي ١/ ٢٨١.

قُلْنَا: قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ دَلِيلٌ قَاطِعٌ أَيْضاً في حَقِّ مَنْ يُشَافِهُهُ أَوْ يَبْلُغُهُ بِالتَّوَاتُرِ، فَهُوَ كَالْإِجْمَاعِ.

وَقَدْ قِيلَ: الْإِجْمَاعُ أَقْوَى مِنَ النَّصِّ، لِتَطَرُّقِ النَّسْخِ إِلَى النَّصِّ

وهذا القول هو ما ذكروه في دليلهم، حين قالوا: «لأن الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الإجماع».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن ذلك.

قوله: (**قول النبي ﷺ دليل قاطع أيضاً في حق من يشافهه أو يبلغه بالتواتر**): الضميران في «يشافهه»، وفي «يبلغه» يعودان إلى «مَنْ» الموصولية.

والمعنى: أن خبر النبي ﷺ يكون قاطعاً في حالتين:

الحالة الأولى:

أن يسمعه الْمُخْبَرُ به مشافهةً من النبي ﷺ، فإن من سمع الخبر مشافهة منه عليه الصلاة والسلام حصل عنده اليقين بثبوته.

الحالة الثانية: أن يَبْلُغَهُ بواسطة النقل المتواتر، فيكون إبلاغه إياه بهذا الطريق قاطعاً في حقه.

فإن لم يكن الخبر كذلك كان ظنياً، والظن موجب للعمل إذا كان نَقَلَةُ الخبر ثقات عدولاً.

قوله: (**فهو كالإجماع**): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «قول النبي ﷺ».

والمراد هنا: أن الخبر كما يثبت ثبوتاً قطعياً بالمشافهة والتبليغ المتواتر، ويثبت ثبوتاً ظنياً بطريق الآحاد، ويكون حجة في الطريقين معاً، فكذلك الإجماع يكون حجة كيفما كان طريقه قطعاً أو ظناً.

قوله: (**وقد قيل: الإجماع أقوى من النص، لتطرق النسخ إلى النص**

وَسَلَامَةِ الْإِجْمَاعِ مِنْهُ، فَإِنَّ النَّسْخَ إِنَّمَا يَكُونُ بِنَصٍّ، وَالْإِجْمَاعُ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْدَ انْقِرَاضِ زَمَنِ النَّصِّ.

وسلامة الإجماع منه): الضمير في «منه» يعود إلى «النسخ».

والمعنى: أن النص محتمل للنسخ، بخلاف الإجماع فإنه لا يتطرق إليه هذا الاحتمال، والدليل السالم من الاحتمال أقوى مما يكون عرضة له.

قوله: (فإن النسخ إنما يكون بنص، والإجماع لا يكون إلا بعد انقراض زمن النص): هذا تعليل لكون الإجماع أقوى من النص.

والمعنى: أن الإجماع إنما وُجد بعد انقطاع الوحي بانقراض زمنه، فلا سبيل إلى نسخه بحال، بخلاف النص فإنه موجود زمن الوحي فلا استبعاد لاحتمال نسخه بنص آخر، فما وُجد السبيل إلى نسخه أضعف مما لا سبيل إلى نسخه.

(فصل)

الْأَخْذُ بِأَقَلِّ مَا قِيلَ لَيْسَ تَمَسُّكاً بِالْإِجْمَاعِ، نَحْوَ اخْتِلَافِ النَّاسِ فِي دِيَةِ الْكِتَابِيِّ فَقِيلَ: دِيَةُ الْمُسْلِمِ، وَقِيلَ: النِّصْفُ، ....

قوله: (الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع): أي أن يختلف العلماء في مسألة اجتهادية في القدر الذي يبرئ الذمة فيها بأقدار متفاوتة، فتشتمل على الحد الأدنى، والحد الأوسط، والحد الأعلى. فمن تمسَّك بالحد الأدنى فيها لا يصدق عليه بأنه متمسِّك بالإجماع.

وإنما جُعل الحد الأدنى محلاً للإجماع؛ لأن جميع الأقوال قد تضافرت على إثباته، فالقائلون به مثبتون له، والقائلون بالحد الأوسط لم يخرجوه من حد مقدارهم، بل هو داخل ضمن ذلك المقدار لكونه أحد مكوناته، وكذلك هو الشأن بالنسبة للقائلين بالحد الأعلى.

قوله: (نحو اختلاف الناس في دية الكتابي): هذا مثال توضيحي لتقريب المسألة إلى الذهن.

والمراد بالناس هنا: هم الفقهاء.

والمراد بالكتابي: الواحد من اليهود، أو النصارى.

والمقصود هنا: أن الفقهاء رحمهم الله تعالى قد اختلفوا في دية الكتابي على أقوال متفاوتة.

قوله: (فقيل: دية المسلم): أي دية الكتابي مثل دية المسلم، وهذا القول هو مذهب الحنفية رحمهم الله تعالى[1].

قوله: (وقيل: النصف): أي دية الكتابي نصف دية المسلم، وهذا القول هو ظاهر المذهب عند الحنابلة رحمهم الله تعالى[2]. وهو مذهب المالكية رحمهم الله تعالى[3].

---

(١) انظر: المبسوط للسرخسي ٢٦/ ٨٤.

(٢) انظر: المغني ٧/ ٧٩٣.

(٣) انظر: الشرح الصغير ٦/ ٧٣.

وَقِيلَ: الثُّلُثُ.

فَالْقَائِلُ إِنَّهَا الثُّلُثُ لَيْسَ مُتَمَسِّكاً بِالْإِجْمَاعِ، ....

قوله: (وقيل: الثلث): أي دية الكتابي ثلث دية المسلم، وهذا القول هو مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، حيث نص على ذلك في كتابه «الأم»[١].

قوله: (فالقائل: إنها الثلث ليس متمسكاً بالإجماع): الضمير في «إنها» يعود إلى «دية الكتابي».

والقائل بالثلث فيها هو الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، وتمسكه بالثلث هنا ليس من باب التمسك بالإجماع، إذ كيف يَعُدُّ ذلك إجماعاً وقد حَكَى الخلاف في المسألة، حيث قال في كتابه «الأم» ما نصه: «فقضى عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان رضي الله عنهما في دية اليهودي والنصراني بثلث دية المسلم...، ولم نعلم أحداً قال في دياتهم أقل من هذا، وقد قيل: إن دياتهم أكثر من هذا، فألزمنا قاتل كل واحد من هؤلاء الأقل مما اجتمع عليه، فمن قتل يهودياً أو نصرانياً خطأً، وللمقتول ذمة بأمان إلى مدة، أو ذمة بإعطاء جزية، أو أمان ساعة فقتله في وقت أمانه من المسلمين فعليه ثلث دية المسلم»[٢].

وفَرْقٌ بين التمسك بالأقل، وبين أن يُعَدَّ ذلك إجماعاً، فإن التمسك بالأقل ليس من باب الإجماع، بل هو من باب اليقين الذي لا تبرأ الذمة بأدنى منه، ومن خلط بين الأمرين فقد أساء الفهم عن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، وهذا ما صرح به الغزالي رحمه الله تعالى حين قال: «الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع، خلافاً لبعض الفقهاء، ومثاله: أن الناس اختلفوا في دية اليهودي، فقيل: إنها مثل دية المسلم، وقيل: إنها مثل نصفها، وقيل: إنها ثلثها، فأخذ الشافعي بالثلث الذي هو الأقل،

(١) انظر: الأم ٦/ ١١٣.

(٢) الأم ٦/ ١١٣.

لِأَنَّ وُجُوبَ الثُّلُثِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي سُقُوطِ الزِّيَادَةِ وَهُوَ مُخْتَلَفٌ فِيهِ، فَكَيْفَ يَكُونُ إِجْمَاعاً؟ ....

وظن ظانُّون أنه تمسك بالإجماع، وهو سوء ظن بالشافعي رحمه الله»[١].

قوله: (**لأن وجوب الثلث متفق عليه**): هذه الجملة تعليل للقول بأن الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع.

والضمير في «عليه» يعود إلى «وجوب الثلث».

ومعنى أن «الثلث متفق عليه»: أي أنه داخل في جميع الأقوال الثلاثة التي قيلت في مسألة دية الكتابي، وحينئذٍ يكون الأخذ به من باب العمل باليقين، لا من باب العمل بالإجماع.

قوله: (**وإنما الخلاف في سقوط الزيادة، وهو مختلف فيه، فكيف يكون إجماعاً؟**): المراد بالزيادة هنا: ما زاد على الثلث، وهو تمام دية المسلم، ونصفها، فهذا القدر الزائد مختلف فيه بين الإثبات والإسقاط، فالقائلون بالثلث مسقطون له، والقائلون بتمام الدية ونصفها مثبتون له.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو مختلف فيه» يعود إلى «سقوط الزيادة»، وكذلك إليه عود الضمير المتصل في «فيه».

والاستفهام بكيف في قوله: «فكيف يكون إجماعاً؟» استفهام تعجبي يدل على الإنكار. وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول** للقائلين بأن الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع.

ومفاد هذا الدليل: أن الثلث قدر مشترك بين جميع الأقوال، لدخوله ضرورةً فيما زاد عليه، وليس النظر في هذا القدر المشترك، وإنما النظر في الزيادة المضافة إليه، وهذه الزيادة ليست محل إجماع، إذ لو كانت كذلك لما خولف فيها من قِبَلِ القائلين بالأقل والأكثر، فوجود الخلاف دليل عدم الإجماع.

---

(١) المستصفى ١/٢١٦.

وَلَوْ كَانَ إِجْمَاعاً لَكَانَ مُخَالِفُهُ خَارِقاً لِلْإِجْمَاعِ، وَهَذَا ظَاهِرُ الْفَسَادِ، وَاللهُ تَعَالَى أَعْلَمُ.

قوله: (ولو كان إجماعاً لكان مخالفه خارقاً للإجماع، وهذا ظاهر الفساد): اسم «كان» في قوله: «ولو كان إجماعاً» مضمر تقديره: «الأخذ بأقل ما قيل»؛ أي: «ولو كان الأخذ بأقل ما قيل إجماعاً...».

ومعنى «خرق الإجماع» الخروج عن الالتزام به إلى ما يخالف مقتضاه.

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا ظاهر الفساد» يعود إلى «اللازم» الذي تضمنه قوله: «ولو كان إجماعاً لكان مخالفه خارقاً للإجماع»، إذ هو بمعنى: «ولو كان إجماعاً للزم أن يكون مخالفه خارقاً للإجماع».

ووجه كون هذا اللازم ظاهر الفساد: أنه لم يُؤثر عن أحد ممن يُعْتَدُّ بقوله من أهل العلم أنه نسب أحد هؤلاء المختلفين في مقدار «دية الكتابي» إلى خرق الإجماع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** للقائلين بأن الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع.

ومفاد هذا الدليل: أن الآخذ بأقل ما قيل تجوز مخالفته بالزيادة على ذلك، ولو كان الأخذ بالأقل من الأقوال إجماعاً لما جازت تلك المخالفة، ولَعُدَّ المخالف خارقاً لإجماع الأمة، وحيث جازت المخالفة، ولم يُعَدَّ المخالف خارقاً للإجماع دل ذلك على أن الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع، بل هو عمل بالمتيقن قطعاً.

وما احتج به القائلون بأن الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع في دليلهم الأول والثاني يصلح أن يكون جواباً عن القائلين بأن الأخذ بأقل ما قيل تمسك بالإجماع، وهو المذهب الثاني في هذه المسألة، وقد نسبه الغزالي رحمه الله تعالى إلى بعض الفقهاء، حين قال: «الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع، خلافاً لبعض الفقهاء»[١].

---

(١) المستصفى ١/ ٢١٦.

الأصل الرابع
(استصحاب الحال ودليل العقل)

اعْلَمْ أَنَّ الْأَحْكَامَ السَّمْعِيَّةَ لَا تُدْرَكُ بِالْعَقْلِ، لَكِنْ دَلَّ الْعَقْلُ عَلَى بَرَاءَةِ الذِّمَّةِ مِنَ الْوَاجِبَاتِ، ....

قوله: (الأصل الرابع): أي من الأصول المتفق عليها، والتي نصَّ عليها المؤلف رحمه الله تعالى في أول كلامه عن أدلة الأحكام، حين قال: «الأصول أربعة: كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، والإجماع، ودليل العقل المبقي على النفي الأصلي».

قوله: (استصحاب الحال ودليل العقل): الاستصحاب في اللغة: استفعال من الصُّحْبَةِ، إذ كل ما لازم شيئاً فقد استصحبه[1].

وفي الاصطلاح: هو استدامة إثبات ما كان ثابتاً، واستدامة نَفْي ما كان منفياً[2].

والمراد باستصحاب الحال ودليل العقل هنا: هو استصحاب العدم الأصلي حتى ورود الدليل الناقل عنه، وهو ما يُعَبَّرُ عنه بالبراءة الأصلية والإباحة العقلية، وهذا هو النوع الأول من أنواع الاستصحاب.

قوله: (اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل): المراد بالأحكام السمعية: الأحكام الشرعية.

ومعنى قوله: «لا تدرك بالعقل»: أي: لا تثبت به، وذلك أن الأحكام الشرعية موقوفة على الشارع، فمنه تصدر، وعنه تُتَلَقَّى، ولا دخل للعقل في إثبات شيء منها.

قوله: (لكن دل العقل على براءة الذمة من الواجبات): لكن حرف

---

(١) انظر: تاج العروس ١/ ٣٣٢؛ معجم متن اللغة ٣/ ٤٢١، ٤٢٢.

(٢) انظر: إعلام الموقعين ١/ ٣٣٩.

وَسُقُوطِ الْحَرَجِ عَنِ الْحَرَكَاتِ وَالسَّكَنَاتِ قَبْلَ بِعْثَةِ الرُّسُلِ.

فَالنَّظَرُ فِي الْأَحْكَامِ إِمَّا فِي إِثْبَاتِهَا، وَإِمَّا فِي نَفْيِهَا.

استدراك، والْمُسْتَدْرَكُ هنا هو دَفْعُ توهم أن يُفْهَمَ من نَفْيِ الإدراك العقلي للأحكام السمعية النفي المطلق، فلا يراد به النفي المطلق، بل النفي الجزئي المتعلق بإثبات التعبد وإشغال الذمم به، دون نفيه وإبراء الذمم منه.

فالعقل لا دخل له في إثبات التعبد بشيء من الأحكام الشرعية، بل ذلك خاص بالشارع وحده.

أما نفي التعبد بما لم يقم دليل شرعي على التكليف به، فذاك مُدْرَكٌ بالعقل، إذ العقل دال عليه بطريق البراءة الأصلية.

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «لكن دل العقل على براءة الذمة من الواجبات» أي بعد ورود الشرع، فما ورد الشرع بالتكليف به انشغلت الذمة بعهدة المطالبة به حتى تؤديه، وما لم يرد الشرع بالتكليف به فالعقل يقضي بأن الذمة خالية من الانشغال بعهدته، استصحاباً للأصل وهو البراءة.

قوله: (وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل): معطوف بالواو على قوله: «لكن دل العقل على براءة الذمة من الواجبات».

وعليه يكون المعنى: «ودل العقل على سقوط الحرج عن الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل».

والمراد بالحركات والسكنات هنا: ما كان يمارسه الإنسان من أفعال، وما كان يتجنبه من تروك قبل بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام، إذ لا حرج عليه فيما فعل أو ترك والحالة هذه، لدلالة العقل القاضي بالبراءة من المؤاخذة على شيء من ذلك، لعدم ورود الشرع بتكليف يضبط تلك الحركات والسكنات وجوباً أو حرمة.

قوله: (فالنظر في الأحكام إما في إثباتها، وإما في نفيها): الضميران في «إثباتها»، وفي «نفيها» يعودان إلى «الأحكام».

أَمَّا الْإِثْبَاتُ فَالْعَقْلُ قَاصِرٌ عَنْهُ، وَأَمَّا النَّفْيُ فَالْعَقْلُ قَدْ دَلَّ عَلَيْهِ إِلَى أَنْ يَرِدَ دَلِيلُ السَّمْعِ النَّاقِلُ عَنْهُ، فَانْتَهَضَ الْعَقْلُ دَلِيلاً عَلَى أَحَدِ الشَّطْرَيْنِ.

والمراد بالأحكام هنا: الأحكام الشرعية، وهذه الأحكام لها متعلقان من جهة الحقيقة هما الإثبات والنفي؛ لأن حقيقة الحكم هي: ثبوت شيء لشيء، أو نفيه عنه.

قوله: (**أما الإثبات فالعقل قاصر عنه**): الضمير في «عنه» يعود إلى «الإثبات».

والمراد بقصور العقل هنا: هو العجز عن الإدراك.

وإنما كان العقل قاصراً عن إدراك الإثبات؛ لأن الإثبات ـ كما سبق ـ وَقْفٌ على الشارع وحده، فلا مجال للعقل في إثبات شيء من الأحكام الشرعية.

قوله: (**وأما النفي فالعقل قد دل عليه**): الضمير في «عليه» يعود إلى «النفي».

والمراد بالنفي هنا: هو نفي التكليف بما لم يرد الشرع به.

وإنما دل العقل على النفي بطريق استصحاب الحال، وهو «البراءة الأصلية».

قوله: (**إلى أن يرد دليل السمع الناقل عنه**): الضمير في «عنه» يعود إلى «النفي».

والمعنى: أن ما لم يرد فيه تكليف شرعي، فالشأن فيه استصحاب حال الأصل، وهو براءة الذمة إلى أن يرد الدليل الناقل عن هذا الأصل، وحينئذٍ يُنْتَقَلُ من الإخلاء إلى الإشغال.

قوله: (**فانتهض العقل دليلاً على أحد الشطرين**): الشطران هنا هما: الإثبات، والنفي.

وَمِثَالُهُ: لَمَّا دَلَّ السَّمْعُ عَلَى خَمْسِ صَلَوَاتٍ بَقِيَتِ السَّادِسَةُ غَيْرَ وَاجِبَةٍ، ....

و«الشَّطْرُ» في اللغة هو: «نِصْفُ الشيء»[1].

وإنما كان الإثبات والنفي شطرين في الأحكام الشرعية؛ لأن واقعها دال على ذلك، فهي إما مطالبة بتكليف، أو إبراء منه.

والمراد بانتهاض الدليل: قيام الحجة به.

والمقصود هنا: انتهض العقل حجةً على صحة النفي، دون الإثبات.

قوله: (ومثاله): الضمير يعود إلى «انتهاض العقل دليلاً على النفي».

والمراد بضرب المثال هنا: تقريب صورة المسألة إلى الذهن.

قوله: (**لما دل السمع على خمس صلوات بقيت السادسة غير واجبة**): المراد بالصلوات الخمس: الصلوات المفروضة في اليوم والليلة، وهي: صلاة الفجر، وصلاة الظهر، وصلاة العصر، وصلاة المغرب، وصلاة العشاء.

والدليل السمعي الوارد بإيجاب هذه الصلوات الخمس هو ما أخرجه الإمام البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال مخبراً عن فرضية الصلاة ليلة عُرِجَ به: (**ففرض الله على أمتي خمسين صلاة، فرجعت بذلك حتى مررت على موسى فقال: ما فرض الله على أمتك؟ قلت: فرض خمسين صلاة، قال: فارجع إلى ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك، فراجعني فوضع شطرها، فرجعت إلى موسى قلت: وضع شطرها، فقال: راجع ربك فإن أمتك لا تطيق، فراجعت فوضع شطرها، فرجعت إليه فقال: ارجع إلى ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك، فراجعته، فقال: هي خمس، وهي خمسون، لا**

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/٤٠٦.

لَا لِتَصْرِيحِ السَّمْعِ بِنَفْيِهَا؛ لِأَنَّ لَفْظَهُ قَاصِرٌ عَلَى إِيْجَابِ الْخَمْسَةِ، لَكِنْ كَانَ وُجُوبُهَا مُنْتَفِياً، وَلَا مُثْبِتَ لِلْوُجُوبِ فَيَبْقَى عَلَى النَّفْيِ الْأَصْلِيِّ. وَإِذَا أَوْجَبَ عِبَادَةً عَلَى قَادِرٍ بَقِيَ الْعَاجِزُ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ، ....

يبدل القول لدي)[1].

أي: هي خمس في العدد، وخمسون في الأجر؛ لأن الحسنة بعشر أمثالها.

وحيث قصر هذا الدليل الوجوب في هذه الخمس الصلوات فقط، دل هذا القصر بمفهومه على عدم إيجاب صلاة سادسة، وهذا المفهوم ثابت بدلالة العقل.

قوله: (لا لتصريح السمع بنفيها؛ لأن لفظه قاصر على إيجاب الخمسة): الضمير في «بنفيها» يعود إلى «الصلاة السادسة».

والضمير في «لفظه» يعود إلى «السمع».

والمعنى: أن نَفْيَ وجوب صلاة سادسة لم يرد الشرع بالتصريح به، وإنما ورد بإيجاب الخمس فقط، فكان قاصراً على الإيجاب دون التعرض بذكر لنفي الزيادة.

قوله: (لكن كان وجوبها منتفياً، ولا مثبت للوجوب فيبقى على النفي الأصلي): الضمير في «وجوبها» يعود إلى «الصلاة السادسة».

والمراد هنا: أن الدليل الشرعي حين قصر الوجوب على الصلوات الخمس فقط، دل هذا القصر بمفهومه العقلي على انتفاء الزائد عليها، ولم يرد دليل شرعي آخر على ثبوت زيادة صلاة سادسة، فيصار إلى حكم العقل بالبراءة من تلك الصلاة الزائدة، استصحاباً للنفي الأصلي.

قوله: (وإذا أوجب عبادة على قادر بقي العاجز على ما كان عليه):

---

(١) صحيح الإمام البخاري، كتاب «الصلاة»، باب «كيف فرضت الصلاة في الإسراء» ١/ ٩٢، ٩٣.

وَلَوْ أَوْجَبَهَا فِي وَقْتٍ بَقِيَتْ فِي غَيْرِهِ عَلَى الْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ.

فَإِنْ قِيلَ: إِذَا كَانَ الْعَقْلُ إِنَّمَا يَكُونُ دَلِيلاً بِشَرْطِ أَلَّا يَرِدَ سَمْعٌ،

الموجب في قوله: «وإذا أوجب عبادة» هو الشارع الحكيم.

و«ما» في قوله: «ما كان» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو مثال ثانٍ** توضيحي لهذه المسألة، وهي «استصحاب حال الأصل».

والمراد بهذا المثال: أن المكلف إذا عجز عن فعل ما كُلِّف به شرعاً سقط عنه التكليف، فيعود إلى ما كان عليه قبل التكليف من براءة الذمة، استصحاباً لحال الأصل.

قوله: (**ولو أوجبها في وقت بقيت في غيره على البراءة الأصلية**): الضمير في «أوجبها» يعود إلى «العبادة»، والموجب لها هو الشارع الحكيم.

والضمير في «غيره» يعود إلى «الوقت».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو مثال توضيحي ثالث** لهذه المسألة.

والمعنى المراد هنا: أن العبادة المؤقتة بوقت لا يتعلق وجوبها في الذمة إلا إذا دخل وقتها، وفي غير وقتها تكون الذمة في حِلٍّ منها استصحاباً للبراءة الأصلية، وذلك كالصوم الواجب فإن الذمة لا تُشْغَلُ به إلا إذا دخل شهر رمضان، وأما قبل ذلك فإنها خالية من عهدته.

قوله: (**فإن قيل**): القائل هنا: هم المنكرون لحجية الاستصحاب العقلي.

قوله: (**إذا كان العقل إنما يكون دليلاً بشرط ألا يرد سمع**): المراد بكون العقل دليلاً هنا إنما هو في النفي، لا في الإثبات كما سبق.

فَبَعْدَ وَضْعِ الشَّرْعِ لَا يُعْلَمُ نَفْيُ السَّمْعِ، وَمُنْتَهَاكُمْ عَدَمُ الْعِلْمِ بِوُرُودِهِ، وَعَدَمُ الْعِلْمِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ، وَلَوْ جَازَ ذَلِكَ لَجَازَ لِلْعَامِّيِّ النَّفْيُ مُسْتَنِداً إِلَى أَنَّهُ لَمْ يَبْلُغْهُ دَلِيلٌ.

وشَرْطُ اعتباره دليلاً ألا يرد سمع بالمطالبة بفعل ما دل العقل على نفيه.

قوله: (فبعد وضع الشرع لا يعلم نفي السمع): أي إنما يكون العقل دليلاً على النفي قبل ورود الشرع، أما بعد ورود الشرع فلا يكون العقل دليلاً على ذلك، إذ نَفْيُ العقل مبني على عدم العلم، والعدم لا يستدل به على نفي الوجود.

قوله: (ومنتهاكم عدم العلم بوروده، وعدم العلم ليس بحجة): الخطاب في «منتهاكم» موجه من المعترضين على حجية الاستصحاب العقلي إلى القائلين بحجيته.

ومعنى «منتهاكم»: أي غاية ما لديكم من حجة على كون العقل دليلاً في النفي.

والضمير في «وروده» يعود إلى «السمع».

ومعنى «عدم العلم ليس بحجة»؛ أي: عدم العلم بورود السمع ليس بحجة على النفي الذي دل عليه العقل، إذ الحجة في العلم بعدم الدليل، لا في عدم العلم بالدليل.

قوله: (ولو جاز ذلك لجاز للعامي النفي مستنداً إلى أنه لم يبلغه دليل): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الاحتجاج بعدم العلم».

والضمير في «أنه» يعود إلى «العامي» وكذلك إليه عود الضمير في «يبلغه».

ومفاد هذا الاعتراض أمران:

الأمر الأول: أن العقل إنما يكون دليلاً على النفي قبل ورود السمع،

قُلْنَا: انْتِفَاءُ الدَّلِيلِ قَدْ يُعْلَمُ وَقَدْ يُظَنُّ، فَإِنَّا نَعْلَمُ أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى وُجُوبِ صَوْمِ شَوَّالٍ، وَلَا صَلَاةٍ سَادِسَةٍ، إِذْ لَوْ كَانَ لَنُقِلَ وَانْتَشَرَ وَلَمْ يَخْفَ عَلَى جَمِيعِ الْأُمَّةِ، ....

أما بعد وروده فلا، إذ مستنده في النفي هو عدم العلم، والعدم ليس حجة على نفي الوجود.

الأمر الثاني: لو جاز الاحتجاج بعدم العلم على النفي لجاز للعامي أن ينفي التكليف عن نفسه بحجة أنه لم يبلغه الدليل المكلِّف، وحيث إن اللازم باطل فإن الملزوم كذلك.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (**انتفاء الدليل قد يعلم وقد يظن**): أي أن انتفاء الدليل المكلِّف قد يُدْرَك بعلم قاطع، وقد يدرك بظن غالب.

قوله: (**فإنا نعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوال ولا صلاة سادسة**): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان ما أُدرِكَ انتفاء الدليل فيه بعلم أو ظن عن طريق ضَرْب المثال التوضيحي.

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن؛ أي: «فإنا نعلم أن الشأن لا دليل على وجوب صوم شوال ولا صلاة سادسة».

وذلك أن الشرع إنما ورد بإيجاب صوم رمضان فقط بقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، إلى قوله سبحانه: ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وكذلك فإن الشرع إنما ورد بإيجاب الصلوات الخمس فقط، كما سبق ذلك في حديث الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه.

ولم يرد دليل بالزيادة على أصل الصوم وأصل الصلاة، فتكون تلك الزيادة مما يقطع العقل بانتفائها، استصحاباً لحال الأصل وهو براءة الذمة.

قوله: (**إذ لو كان لنقل وانتشر ولم يخف على جميع الأمة**): هذه

وَهَذَا عِلْمٌ بِعَدَمِ الدَّلِيلِ لَا عَدَمُ عِلْمٍ بِالدَّلِيلِ، وَأَمَّا الظَّنُّ فَإِنَّ الْمُجْتَهِدَ إِذَا بَحَثَ عَنْ مَدَارِكِ الْأَدِلَّةِ فَلَمْ يَظْهَرْ لَهُ مَعَ أَهْلِيَّتِهِ وَاطِّلَاعِهِ عَلَى مَدَارِكِ الْأَدِلَّةِ وَقُدْرَتِهِ عَلَى ....

الجملة تعليل للعلم بانتفاء الدليل الموجب لصوم شوال أو لصلاة سادسة.

واسم «كان» وخبرها محذوفان في قوله: «إذ لو كان»، وتقديرهما: «إذ لو كان دليلُ إيجاب صوم شوال وإيجاب صلاة سادسة وارداً من الشارع لنقل وانتشر».

والمراد بالنقل هنا: النقل المتواتر، وذلك لأن الدواعي متوافرة على نقل هذه الزيادة.

والمراد بالانتشار: الاستفاضة والاشتهار.

والمقصود هنا: أن الأمة لم تطلع على دليل شرعي موجب لصوم غير رمضان، أو لصلاة سادسة إضافة إلى الخمس، وعدم اطلاعها على ذلك دليل على نفي تلك الزيادة، إذ لو كانت ثابتة لَنُقِلَ دليل ثبوتها بتواتر، أو استفاضة حتى يظهر للأمة بجلاء دون خفاء.

قوله: (وهذا علم بعدم الدليل لا عدم علم بالدليل): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الاحتجاج على نفي إيجاب صوم شوال، وإيجاب صلاة سادسة بانتفاء النقل المتواتر أو المستفيض لذلك الإيجاب».

فهذا النفي للزيادة على أصل الواجب في الصلاة والصيام إنما كان بالعلم بعدم الدليل، لا بعدم العلم بالدليل، والفرق بينهما ظاهر، فإن عدم العلم بالدليل ليس حجة، والعلم بعدم الدليل حجة.

قوله: (وأما الظن فإن المجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلة): المراد بالبحث عن مدارك الأدلة: البحث عن الأدلة في مظانها، والأدلة إنما تُدْرَكُ بالنظر في واقع الكتاب، والسنة، وما انعقد عليه إجماع الأمة.

قوله: (فلم يظهر له مع أهليته واطلاعه على مدارك الأدلة وقدرته على

الْاسْتِقْصَاءِ وَشِدَّةِ بَحْثِهِ وَعِنَايَتِهِ، غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ انْتِفَاءُ الدَّلِيلِ، فَنُزِّلَ ذَلِكَ مَنْزِلَةَ الْعِلْمِ فِي وُجُوبِ الْعَمَلِ؛ لِأَنَّهُ ظَنٌّ اسْتَنَدَ إِلَى بَحْثٍ وَاجْتِهَادٍ، وَهَذَا غَايَةُ الْوَاجِبِ عَلَى الْمُجْتَهِدِ.

الاستقصاء وشدة بحثه وعنايته): الضمائر في «له»، وفي «أهليته»، وفي «اطلاعه»، وفي «قدرته»، وفي «بحثه»، وفي «عنايته» تعود إلى «المجتهد».

والمراد بما يظهر له في قوله: «فلم يظهر له» هو الدليل؛ أي: «فلم يظهر الدليل للمجتهد».

والمراد بالأهلية في قوله: «مع أهليته»: الجدارة؛ أي: مع جدارته بالبحث والنظر.

والمراد بالاستقصاء: التتبع والاستقراء.

قوله: (غلب على ظنه انتفاء الدليل): الضمير في «ظنه» يعود إلى «المجتهد».

والمراد بالدليل المنتفي بغلبة الظن هنا: هو الدليل الموجب للزيادة على أصل وجوب الصلاة والصيام.

قوله: (فنزل ذلك منزلة العلم في وجوب العمل): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تغليب الظن بانتفاء الدليل بعد البحث والاستقصاء».

وإنما نُزِّلَ تغليب الظن هنا منزلة العلم في وجوب العمل عند المجتهد نظراً لأن شدة بحثه واستقصائه جعلته يشعر ببرد الطمأنينة بانتفاء دليل الإيجاب.

والمقصود بوجوب العمل هنا: ليس العمل بالزيادة المنفية، لعدم ثبوت الدليل عليها، وإنما المقصود العمل بما أثبته الدليل الموجب، بحيث يُكْتَفَى به دون زيادة عليه.

قوله: (لأنه ظن استند إلى بحث واجتهاد، وهذا غاية الواجب على المجتهد): الضمير في «لأنه» يعود إلى «الظن الغالب المنزل منزلة العلم».

وَأَمَّا الْعَامِّيُّ فَلَا قُدْرَةَ لَهُ، فَإِنَّ الَّذِي يَقْدِرُ عَلَى التَّرَدُّدِ فِي بَيْتِهِ لِطَلَبِ مَتَاعٍ إِذَا فَتَّشَ وَبَالَغَ أَمْكَنَهُ الْقَطْعُ بِنَفْيِ الْمَتَاعِ، وَالْأَعْمَى الَّذِي لَا يَعْرِفُ الْبَيْتَ وَلَا يَدْرِي مَا فِيهِ لَا يُمْكِنُهُ ادِّعَاءُ ....

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «البحث والاجتهاد».

والمراد بالغاية هنا في قوله: «وهذا غاية الواجب على المجتهد»: النهاية؛ أي: نهاية الواجب في حق المجتهد هي أن يبذل قصارى ما لديه من وسع في البحث والاجتهاد للوصول إلى المطلوب الشرعي.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الجواب عن الوجه الأول** من الاعتراض السابق الذي قال فيه المعترضون: «إذا كان العقل إنما يكون دليلاً بشرط ألا يرد سمع، فبعد وضع الشرع لا يعلم نفي السمع، ومنتهاكم عدم العلم بوروده، وعدم العلم ليس بحجة».

ومفاد هذا الجواب: أن انتفاء الدليل قد يُدْرَكُ بعلم، أو بغلبة ظن، والعلم بالنفي سبيله هنا عدم نقل الإثبات لا بالتواتر ولا بالاستفاضة، إذ لو كان دليل الإثبات قائماً لشاع نقله بتواتر أو استفاضة، وسبيل الظن الغالب بالنفي هنا هو عدم الظفر بالدليل المثبت بعد استفراغ الوسع في البحث والاستقصاء، وذلك الظن مُنَزَّلٌ في وجوب العمل منزلة العلم.

قوله: (وأما العامي فلا قدرة له): أي لا قدرة له على النظر والبحث والاستقصاء، لكونه فاقداً لآلة الاجتهاد التي تمكنه من ذلك.

قوله: (فإن الذي يقدر على التردد في بيته لطلب متاع إذا فتش وبالغ أمكنه القطع بنفي المتاع): الضميران في «بيته»، وفي «أمكنه» يعودان إلى الاسم الموصول «الذي».

والمعنى: أن الرجل البصير إذا فقد شيئاً من بيته، فبحث عنه وفتش في جميع جوانب البيت، وبالغ في البحث والتفتيش، فلم يعثر عليه، استطاع أن يجزم بيقين بأن المتاع المفقود لا يوجد في البيت.

قوله: (والأعمى الذي لا يعرف البيت ولا يدري ما فيه لا يمكنه ادعاء

نَفْيِ الْمَتَاعِ.

فَإِنْ قِيلَ: ....

نفي المتاع): «ما» في قوله: «ما فيه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «البيت».

والضمير في «لا يمكنه» يعود إلى «الأعمى».

والمعنى: أن الأعمى الذي لا يرى محتويات البيت إذا فقد شيئاً من بيته لا يستطيع أن يقول: إني بحثت عنه فلم أجده، لكونه فاقد آلة الوجدان وهي الإبصار.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو جواب عن الوجه الثاني** من الاعتراض السابق الذي قال فيه المعترضون: «ولو جاز ذلك لجاز للعامي النفي مستنداً إلى أنه لم يبلغه دليل».

وهذا الجواب يعتمد على ضَرْب المثل بتشبيه المجتهد بالبصير، والعامي بالأعمى، فكما أن البصير إذا فقد شيئاً من متاع بيته، فبالغ في البحث عنه فلم يعثر عليه أمكنه أن يجزم بأن المتاع لا وجود له في البيت، فكذلك هو الشأن بالنسبة للمجتهد إذا نظر في مدارك الأدلة وبذل في ذلك غاية ما لديه من وسع وطاقة فلم يطلع على دليل موجب استطاع أن يجزم بنفي ذلك الدليل.

وبالمقابل فكما أن الأعمى إذا فقد شيئاً من متاع بيته، فإنه لا يمكنه ادعاء نفي ذلك المتاع، إذ قد يكون موجوداً ولكنه لم يهتد إليه لكونه فاقداً لوسيلته التي تهدي إليه وهي البصر، فكذلك هو الشأن بالنسبة للعامي فإنه لا يمكنه ادعاء نفي الدليل الموجب، إذ الحكم بالنفي فرع الاجتهاد وهو لا قدرة له عليه. وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن إلحاق العامي بالمجتهد في هذه المسألة إلحاق باطل، لأنه قياس مع الفارق المؤثر.

قوله: (فإن قيل): اعتراض من منكري حجية استصحاب الحال ودليل العقل على تشبيه المجتهد في قطعه بانتفاء الدليل بعد المبالغة في النظر

لَيْسَ لِلْاسْتِقْصَاءِ غَايَةٌ مَحْدُودَةٌ، بَلْ لِلْمُجْتَهِدِ بِدَايَةٌ وَوَسَطٌ وَنِهَايَةٌ، فَمَتَى يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَنْفِيَ الدَّلِيلَ السَّمْعِيَّ؟ وَالْبَيْتُ مَحْصُورٌ وَطَلَبُ الْيَقِينِ فِيهِ مُمْكِنٌ، وَمَدَارِكُ الشَّرْعِ غَيْرُ مَحْصُورَةٍ، ....

والاستقصاء بالبصير في قطعه بنفي وجود المتاع في بيته بعد المبالغة في البحث والتفتيش عنه.

قوله: (ليس للاستقصاء غاية محدودة، بل للمجتهد بداية ووسط ونهاية): المراد هنا: أن المجتهد يعرف من نفسه بداية اجتهاده ووسطه ونهايته، والنهاية عنده في الاجتهاد أن يشعر بالعجز عن بذل المزيد في الطلب، ولكن الاستقصاء لا تُعْرَفُ له نهاية محدودة حتى يمكن أن يقال: إن المجتهد إذا بلغها استطاع أن يجزم بوجود الدليل أو انتفائه.

قوله: (فمتى يحل له أن ينفي الدليل السمعي؟): الاستفهام بمتى هنا مُشعر باستبعاد أن يكون استقصاء المجتهد طريقاً إلى معرفة القطع بانتفاء الدليل.

والضمير في «له» يعود إلى «المجتهد».

والمعنى: متى يحل للمجتهد أن يقطع بنفي الدليل السمعي من خلال الاستقصاء إذا كان الاستقصاء لا غاية له؟.

قوله: (والبيت محصور وطلب اليقين فيه ممكن، ومدارك الشرع غير محصورة): الضمير «فيه» يعود إلى «البيت».

والمراد هنا: أن قياس المجتهد المُجِد في طلب الدليل بالبحث والاستقصاء على صاحب البيت البصير المُجد في طلبه للمتاع المفقود من بيته قياس لا يصح، لأنه قياس مع قيام الفارق المؤثر، ووجه الفرق بينهما: أن البيت محصور المساحة محدود الزوايا، فلا يمتنع القطع بنفي وجود المتاع المفقود فيه بعد المبالغة في البحث والتفتيش، بخلاف مدارك الشرع فإنها ليست محصورة محدودة في زاوية معينة، نظراً لتشعبها وتعدد مسالكها.

فَإِنَّ الْأَخْبَارَ كَثِيرَةٌ، وَرُبَّمَا غَابَ رَاوِي الْحَدِيثِ. قُلْنَا: مَهْمَا عَلِمَ الْإِنْسَانُ أَنَّهُ قَدْ بَذَلَ وُسْعَهُ فَلَمْ يَجِدْ، فَلَهُ الرُّجُوعُ إِلَى دَلِيلِ الْعَقْلِ، فَإِنَّ الْأَخْبَارَ قَدْ دُوِّنَتْ، وَالصِّحَاحَ قَدْ صُنِّفَتْ، فَمَا دَخَلَ فِيهَا مَحْصُورٌ،

قوله: (فإن الأخبار كثيرة، وربما غاب راوي الحديث): هذه الجملة تعليل لكون مدارك الشرع غير محصورة.

والمقصود بغياب راوي الحديث في قوله: «وربما غاب راوي الحديث»: إما أن يكون بسبب جهالة حاله، وإما أن يكون بسبب سفره الطويل والبعيد.

والمراد هنا: أن الأحاديث المنقولة عن النبي ﷺ كثيرة جداً، وهي متناثرة في دواوين السنة المتعددة، فيصعب حصرها ويعسر الاطلاع على جميعها، وقد يكون الدليل موجوداً في أحدها فلا يُظْفَرُ به بسبب هذه الكثرة الكاثرة، أو ربما يكون الحديث مع راوٍ غائب في سفر بعيد، أو كان مجهول الحال فلا يُدْرَى هل هو ممن يُؤْخَذُ بحديثه أو يُرَدُّ؟.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (مهما علم الإنسان أنه قد بذل وسعه فلم يجد فله الرجوع إلى دليل العقل): المراد بالإنسان هنا: هو العالم المجتهد.

والضمير في «أنه» يعود إلى «الإنسان»، وكذلك إليه عود الضميرين في «وسعه»، وفي «فله».

والمعنى المراد هنا: أن المجتهد لم يُكَلَّفْ في باب الاجتهاد إلا ببذل غاية ما لديه من طاقة ووسع، فإذا استفرغ ذلك الوسع واستنفد تلك الطاقة ولم يظفر بشيء جاز له التمسك بدليل العقل المبقي على النفي الأصلي.

قوله: (فإن الأخبار قد دُونت والصِّحاح قد صُنفت، فما دخل فيها محصور): الضمير في «فيها» يعود إلى «دواوين السنة والصحاح».

والمراد هنا: أن أحاديث النبي ﷺ قد عُني العلماء بتدوينها في كتب

وَقَدِ انْتَهَى ذَلِكَ إِلَى الْمُجْتَهِدِينَ، وَأَوْرَدُوهَا فِي مَسَائِلِ الْخِلَافِ.

فَإِنْ قِيلَ: فَلِمَ لَا يَكُونُ وَاجِباً لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ؟

السنة، كما عُنوا بتمييز الصحيح منها من الضعيف، وأُلِّفَتْ كتب الصحاح كصحيحي الإمامين البخاري ومسلم رحمهما الله تعالى، وما حوته تلك الدواوين والصحاح محصور رغم كثرته، وإذا كان محصوراً كان الاستقصاء من خلاله ممكناً، وحينئذ فإنْ أوصَل هذا الاستقصاء المجتهد إلى الظفر بالدليل أثبته ووجب عليه العمل بمقتضاه، وإن لم يوصله إلى دليل قطع بالنفي ورجع إلى الدليل العقلي.

قوله: (وقد انتهى ذلك إلى المجتهدين وأوردوها في مسائل الخلاف): هذه الجملة تأكيد لإمكان الاستقصاء وعدم تعذره.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ما دُوِّنَ من الأحاديث في كتب السنة».

والضمير في «أوردوها» يعود إلى «الأحاديث المدونة».

والمراد هنا: أن الأحاديث المثبتة في الدواوين والصحاح قد اطلع عليها المجتهدون من علماء الأمة، بدليل أنهم كانوا يذكرونها في معرض الاحتجاج في المسائل الخلافية التي جرت بينهم، وتداول تناقلها من جاء بعدهم، فهي أقرب إلى أن تكون مشهورة منها إلى أن تكون مغمورة.

قوله: (فإن قيل): اعتراض على القول بنفي الحكم عند انتفاء الدليل.

قوله: (فلم لا يكون واجباً لا دليل عليه؟): الاستفهام هنا في قولهم: «فَلِمَ» استفهام تعجب.

واسم «يكون» في قولهم: «فلم لا يكون» مضمر، تقديره: «فلم لا يكون المنفي بدلالة العقل واجباً لا دليل عليه؟».

والضمير في «عليه» يعود إلى اسم «يكون» المضمر الذي سبق تقديره، وهو «المنفي بدلالة العقل».

أَوْ لَهُ دَلِيلٌ لَمْ يَبْلُغْنَا؟. قُلْنَا: أَمَّا إِيْجَابُ مَا لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ فَمُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ، وَلِذَلِكَ نَفَيْنَا الْأَحْكَامَ قَبْلَ وُرُودِ السَّمْعِ،

والمراد هنا: لا نسلم بأن ما لم يثبت فيه دليل شرعي بالإيجاب يُرْجَعُ فيه إلى حكم العقل وهو البراءة الأصلية، بل يُرْجَعُ فيه إلى الشرع بأن يكون واجباً لا دليل عليه شرعاً.

قوله: (أو له دليل لم يبلغنا): الضمير في «له» يعود إلى «المنفي بدلالة العقل».

والمعنى: لا نسلِّم بأن المنفي بدلالة العقل لا دليل عليه شرعاً، بل عليه دليل شرعي، ولكنه لم يبلغنا لسبب من الأسباب.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الاعتراض.

قوله: (أما إيجاب ما لا دليل عليه فمحال، لأنه تكليف ما لا يطاق): «ما» في قوله: «ما لا» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «ما لا دليل عليه».

والمراد هنا: أن الإيجاب لا يكون إلا بدليل من الشارع، وما لم يرد إيجابه بدليل من الشارع فالتكليف به تكليف ما لا يطاق، وهو محال فيكون باطلاً.

ووجه كون إيجاب ما لا دليل عليه تكليفاً بما لا يطاق: أن الطريق لمعرفة الإيجاب هو الدليل الشرعي، فإذا ورد ذلك الدليل علم المكلف بتعلق الإيجاب في ذمته، وحينئذ يكون مطالباً بفعل ما وجب عليه شرعاً.

أما إذا لم يرد دليل بذلك الإيجاب فإن المكلف لا علم له به، وحينئذ تكون مؤاخذة الشارع له بعهدة ذلك الواجب الذي لم يُحِطْ به علماً هي من قبيل التكليف بما لا عِلْمَ للمكلَّف به، وذلك ضرب من ضروب التكليف بما لا يطاق.

قوله: (ولذلك نفينا الأحكام قبل ورود السمع): اسم الإشارة «ذلك» في

وَالْبَحْثُ يَدُلُّنَا عَلَى عَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَى مَا ذَكَرْنَا، وَاللهُ أَعْلَمُ.

فَأَمَّا اسْتِصْحَابُ دَلِيلِ الشَّرْعِ فَكَاسْتِصْحَابِ الْعُمُومِ إِلَى أَنْ يَرِدَ تَخْصِيصٌ، وَاسْتِصْحَابِ النَّصِّ إِلَى أَنْ يَرِدَ نَسْخٌ، ....

قوله: «ولذلك» يعود إلى «أن إيجاب ما لا دليل عليه محال».

والمعنى: حيث إن الإيجاب لا يثبت إلا بدليل شرعي، فقد نفينا أن يكون للأفعال حكم قبل ورود الشرع، لا بإيجاب ولا حرمة.

قوله: (**والبحث يدلنا على عدم الدليل على ما ذكرنا**): المراد بالبحث هنا هو بحث المجتهد الذي استقصى فيه النظر في مدارك الأدلة.

و«ما» في قوله: «على ما ذكرنا» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «على المذكور»؛ أي: سابقاً.

والمراد بما ذكره هنا هو: أن المجتهد إذا استقصى مظان الأدلة، فلم يعثر على دليل غلب على ظنه انتفاء الدليل.

قوله: (**فأما استصحاب دليل الشرع**): هذا هو النوع الثاني من أنواع الاستصحاب، وهو الاستصحاب الشرعي.

قوله: (**فكاستصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص**): الكاف حرف تشبيه، قُصِدَ بها ضَرْبُ المثل للتوضيح والتقريب.

والمعنى المراد هنا: أن النص الشرعي إذا ورد عاماً في مقتضاه، فالأصل أن يُسْتَصْحَبَ هذا العموم إلى أن يرد الناقل عنه وهو التخصيص، وحينئذ يُعْمَلُ بالخاص في محله، وبالعام في بقية صوره.

قوله: (**واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ**): أي إذا ورد النص الشرعي فالأصل أن يُسْتَصْحَبَ ثبوت بقائه إلى أن يرد الدليل القطعي بنسخه.

وَاسْتِصْحَابِ حُكْمٍ دَلَّ الشَّرْعُ عَلَى ثُبُوتِهِ فِي دَوَامِهِ كالْمِلْكِ الثَّابِتِ، وَشَغْلِ الذِّمَّةِ بَالْإِتْلَافِ أَوِ الْالْتِزَامِ، وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ بِتَكْرَارِ اللُّزُومِ إِذَا تَكَرَّرَتِ الْأَسْبَابُ، كَتَكَرُّرِ شَهْرِ رَمَضَانَ وَأَوْقَاتِ الصَّلَوَاتِ،

قوله: (واستصحاب حكم دل الشرع على ثبوته في دوامه، كالملك الثابت): الضمير في «ثبوته» يعود إلى «الحكم»، وكذلك إليه عود الضمير في «دوامه».

والمعنى: أن ما دل الشرع على ثبوت دوامه، فالأصل فيه استصحاب ثبوت الدوام حتى ينتفي بناقل، وذلك كالملك الثابت، فإن الإنسان إذا اشترى سلعة ملكها بالشراء، فتستمر ملكيته لها إلى أن تنتقل إلى شخص آخر ببيع تلك السلعة عليه.

وقوله: (وشغل الذمة بالإتلاف أو الالتزام): وذلك أن الإنسان إذا أتلف مال إنسان آخر، فإنه يجب عليه الضمان، وحينئذ تكون ذمته مشغولة بذلك الضمان، ولا بد للمتلِف من أن يستصحب هذا الانشغال إلى أن يؤدي الضمان لصاحبه.

وكذلك إذا التزم الإنسان لآخر بأي نوع من أنواع الالتزام، كالعهد والوعد، فإن ذمته تكون مشغولة بالوفاء بذلك العهد أو الوعد، وعلى الملتزم أن يستصحب حال هذا الالتزام حتى يفي به لصاحبه.

قوله: (وكذلك الحكم بتكرار اللزوم إذا تكررت الأسباب، كتكرر شهر رمضان وأوقات الصلوات): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «وكذلك» يعود إلى «ما سبق ذكره من استصحاب العموم حتى يرد التخصيص، واستصحاب النص حتى يرد النسخ. . .» إلخ.

والمعنى المراد هنا: أن الشارع إذا أوجب عبادة من العبادات وربطها بسبب معين، فإنه يجب على المكلف أن يستصحب تلك العبادة كلما وُجد سببها، وذلك كشهر رمضان بحيث يتعين على المسلم أن يستصحب وجوب صومه كل عام حين يرى الهلال، وكذلك هو الشأن في الصلوات الخمس

فَالْاسْتِصْحَابُ إِذاً عِبَارَةٌ عَنِ التَّمَسُّكِ بِدَلِيلٍ عَقْلِيٍّ أَوْ شَرْعِيٍّ، وَلَيْسَ رَاجِعاً إِلَى عَدَمِ الدَّلِيلِ، بَلْ إِلَى دَلِيلِ ظَنٍّ مَعَ انْتِفَاءِ الْمُغَيِّرِ أَوِ الْعِلْمِ بِهِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

بحيث يجب عليه أن يستصحب وجوب كل صلاة منها بوجود سببه وهو دخول الوقت.

قوله: (فالاستصحاب إذاً عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي): التعبير بقوله: «إذاً» مشعر بالاستنتاج فكأنه قال: «ونتيجة لما سبق ذكره من الأمثلة فالاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي».

وإنما يكون الاستصحاب تمسكاً بدليل عقلي إذا خلت المسألة من دليل نقلي، ويكون تمسكاً بدليل شرعي إذا ثبت دليل المسألة في الشرع المطهر.

قوله: (وليس راجعاً إلى عدم الدليل، بل إلى دليل ظن مع انتفاء المغير أو العلم به): أي: «وليس الاستصحاب راجعاً. . .».

والضمير في «به» يعود إلى «المغير».

والعبارة المذكورة أوردها المؤلف رحمه الله تعالى كما هي مرسومة هنا بإضافة الدليل إلى الظن في قوله: «إلى دليل ظن».

وصواب العبارة هو أن تُرْسَمَ هكذا: «وليس راجعاً إلى عدم الدليل، بل إلى دليل مع ظن انتفاء المغير أو العلم به».

وبرهان ذلك ما جاء في المستصفى: «فإذاً الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير، أو مع ظن انتفاء المغير»[1].

والمراد هنا: أن الاستصحاب في حقيقته راجع إلى دليل إما عقلياً، وإما شرعياً، والمستصحب يعمل بمقتضى هذا الدليل إذا علم، أو غلب

---

(١) المستصفى ١/ ٢٢٣.

فَأَمَّا اسْتِصْحَابُ حَالِ الْإِجْمَاعِ فِي مَحَلِّ الْخِلَافِ فَلَيْسَ بِحُجَّةٍ فِي قَوْلِ الْأَكْثَرِينَ.

وَقَالَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ: هُوَ دَلِيلٌ، ....

على ظنه انتفاء المغير الناقل عنه، وإذا ثبت أن الاستصحاب مستند إلى دليل فهو حجة.

قوله: (فأما استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف فليس بحجة في قول الأكثرين): هذا هو النوع الثالث من أنواع الاستصحاب، وهو «استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف».

ومعنى «استصحاب الإجماع في محل الخلاف»: هو أن تجمع الأمة على حكم، ثم تتغير صفة المجمع عليه، فيختلف المجمعون فيه بناءً على حدوث هذا التغير، وحينئذ هل يكون استصحاب الإجماع والحالة هذه حجة، أو لا يكون حجة؟[(١)].

والمؤلف رحمه الله تعالى هنا نسب القول بعدم الحجية إلى الأكثرين، وهم جمهور الأصوليين، وهو المذهب الأول في هذه المسألة[(٢)].

قوله: (وقال بعض الفقهاء: هو دليل): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف».

وهؤلاء الفقهاء ذهبوا إلى أن استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف حجة يُسْتَدَلُّ بها.

وممن ذهب إلى ذلك منهم: داود الظاهري، والقاضي أبو بكر

(١) انظر: العدة ٤/ ١٢٦٥.

(٢) انظر: تيسير التحرير ٤/ ١٧٧؛ إحكام الفصول ص٦٩٤؛ المستصفى ١/ ٢٢٣؛ العدة ٤/ ١٢٦٥.

وَاخْتَارَهُ أَبُو إِسْحَاقَ بْنُ شَاقْلَا. مِثَالُهُ: أَنْ تَقُولَ فِي الْمُتَيَمِّمِ إِذَا رَأَى الْمَاءَ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ: الْإِجْمَاعُ مُنْعَقِدٌ عَلَى صِحَّةِ صَلَاتِهِ وَدَوَامِهَا، فَنَحْنُ نَسْتَصْحِبُ ذَلِكَ حَتَّى يَأْتِيَ دَلِيلٌ يُزِيلُنَا عَنْهُ.

الصيرفي الشافعي، وأبو ثور، والمزني(١).

قوله: (واختاره أبو إسحاق بن شاقلا): الضمير في «اختاره» يعود إلى قول بعض الفقهاء بأن «استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف حجة يستدل بها».

و«أبو إسحاق بن شاقلا» هو شيخ الحنابلة في وقته إبراهيم بن أحمد بن حمدان بن شَاقْلَا البغدادي، له اشتغال بالأصول والفروع، وتصدر للفتيا بجامع المنصور. توفي رحمه الله تعالى سنة تسع وستين وثلاثمائة(٢).

قوله: (مثاله: أن تقول في المتيمم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة: الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها، فنحن نستصحب ذلك حتى يأتي دليل يزيلنا عنه): الضمير في «مثاله» يعود إلى «استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف».

والضمير في «صلاته» يعود إلى «المتيمم».

والضمير في «دوامها» يعود إلى «صلاة المتيمم».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «صحة صلاة المتيمم ودوامها»، وإليه عود الضمير أيضاً في «عنه».

وهذا المثال هو دليل الفقهاء على ما ذهبوا إليه من «الاحتجاج باستصحاب حال الإجماع في محل الخلاف».

---

(١) انظر: التبصرة ص٥٢٦؛ العدة ٤/ ١٢٦٥؛ المستصفى ١/ ٢٢٣؛ التمهيد ٤/ ٢٥٥.

(٢) انظر: شذرات الذهب ٣/ ٦٨؛ طبقات الحنابلة ص١٢٨.

وَهَذَا فَاسِدٌ، لِأَنَّ الْإِجْمَاعَ إِنَّمَا دَلَّ عَلَى دَوَامِهَا حَالَ الْعَدَمِ، وَأَمَّا فِي حَالِ الْوُجُودِ فَهُوَ مُخْتَلَفٌ فِيهِ، وَلَا إِجْمَاعَ مَعَ الْخِلَافِ، ....

ومفاد هذا الدليل: أن الإجماع منعقد على صحة صلاة المتيمم ودوامها، فإذا رأى المتيمم الماء في أثناء الصلاة فليستمر فيها، ولا يقطعها، وحينئذ تكون صلاته صحيحة استصحاباً لذلك الإجماع الذي نستمسك به حتى يثبت دليل على خلافه. وما ذهب إليه بعض الفقهاء هنا من الاحتجاج باستصحاب حال الإجماع في محل الخلاف هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (وهذا فاسد): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ما استدل به أصحاب المذهب الثاني».

ولفظ «فاسد» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «استدلال»؛ أي: «وهذا استدلال فاسد».

والاستدلال الفاسد: هو الذي لا تنهض به حجة على المراد.

قوله: (لأن الإجماع إنما دل على دوامها حال العدم، وأما في حال الوجود فهو مختلف فيه): الضمير في «دوامها» يعود إلى «الصلاة».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «دوام الصلاة»، وكذلك إليه عود الضمير في «فيه».

والمراد هنا: أن الإجماع المذكور إنما دل على دوام صلاة المتيمم وصحتها في حال انعدام الماء، وأما إذا رأى الماء في أثناء الصلاة فإن دوام الصحة في هذه الحال محل خلاف بين الفقهاء، فمنهم من صحح الصلاة اكتفاءً بالتيمم واعتباراً لآخر الصلاة بأولها فإنها بدأت صحيحة، ومنهم من لم يصححها إبطالاً للفرع بالأصل، إذ الأصل هو الماء وقد وُجد فيبطل بوجوده ما كان بدلاً عنه.

قوله: (ولا إجماع مع الخلاف): وذلك لأنهما متضادان فلا يجتمعان، فإذا وُجد أحدهما انتفى الآخر.

وَاسْتِصْحَابُ الْإِجْمَاعِ عِنْدَ انْتِفَاءِ الْإِجْمَاعِ مُحَالٌ.

وَهَذَا كَمَا أَنَّ الْعَقْلَ دَلَّ عَلَى الْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ بِشَرْطِ عَدَمِ دَلِيلِ السَّمْعِ، فَلَا يَبْقَى لَهُ دَلَالَةٌ مَعَ وُجُودِ دَلِيلِ السَّمْعِ، وَهَذَا لِأَنَّ كُلَّ دَلِيلٍ يُضَادُّهُ نَفْسُ الْخِلَافِ لَا يُمْكِنُ اسْتِصْحَابُهُ مَعَهُ، وَالْإِجْمَاعُ يُضَادُّهُ نَفْسُ الِاخْتِلَافِ.

قوله: (واستصحاب الإجماع عند انتفاء الإجماع محال): وجه الاستحالة هنا: أن انتفاء الإجماع دليل عدمه، والمعدوم لا وجود له حتى يُسْتَصْحَبَ.

قوله: (وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط عدم دليل السمع، فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «عدم وجود الإجماع مع وجود الخلاف».

والضمير في «له» يعود إلى «دليل العقل».

والمراد هنا: قياس الإجماع مع وجود الخلاف على دليل العقل مع وجود دليل السمع، فكما أن دليل العقل لا بقاء له مع وجود دليل السمع، فكذلك الإجماع لا بقاء له مع وجود الخلاف.

قوله: (وهذا لأن كل دليل يضاده نفس الخلاف لا يمكن استصحابه معه): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «عدم بقاء الإجماع مع وجود الخلاف، كما لا يبقى دليل العقل مع وجود دليل السمع».

والضمير في «يضاده» يعود إلى «الدليل»، وإليه كذلك عود الضمير في «استصحابه».

والضمير في «معه» يعود إلى «الخلاف».

والمراد هنا: أن الدليل إذا وُجد خلاف يضاده فلا يصح استصحابه في محل النزاع، وإلا لكان في استصحابه مصادرة للآخرين في أدلتهم وآرائهم.

قوله: (والإجماع يضاده نفس الاختلاف): المراد بالإجماع هنا

وَالعُمُومُ وَالنَّصُّ وَدَليلُ الْعَقْلِ لَا يُضَادُّهُ نَفْسُ الْاخْتِلَافِ، فَلِذَلِكَ صَحَّ اسْتِصْحَابُهُ مَعَهُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

هو الإجماع على دوام صحة الصلاة في حق المتيمم.

فهذا الإجماع إنما انعقد على صورة واحدة فقط، وهي ما إذا استمر به فقدان الماء إلى الانتهاء من الصلاة، أما الصورة الثانية وهي ما إذا رأى الماء في أثناء الصلاة فهي محل خلاف، والخلاف مضاد للإجماع، وحينئذ فلا يمكن ادعاء الإجماع حتى يقال باستصحابه في هذه الصورة، لكونها متنازعاً فيها.

قوله: (**والعموم والنص ودليل العقل لا يضاده نفس الاختلاف، فلذلك صح استصحابه معه**): الضمير في «لا يضاده» يعود إلى «العموم والنص ودليل العقل». والأصل أن يقول: «لا يضادها»، ولكنه أفرد الضمير فقال: «لا يضاده» باعتبار النظر إلى الوحدة في كلٍّ منها، فكأنه قال: «والعموم والنص ودليل العقل كل واحد منها لا يضاده نفس الاختلاف».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فلذلك» يعود إلى «عدم المضادة بين الاختلاف وبين العموم والنص ودليل العقل».

والضمير في «استصحابه» يعود إلى «كل واحد من العموم، والنص، ودليل العقل».

والضمير في «معه» يعود إلى «الخلاف».

والمراد هنا: أن العموم والنص ودليل العقل لا ينافيها الاختلاف في الحكم، فيصح التمسك بها مع وجود الاختلاف، لأنها أدلة يستند المحتج إليها في تأييد رأيه على ما ذهب إليه في المسألة المختلف فيها.

والمؤلف رحمه الله تعالى إنما أورد العموم والنص ودليل العقل هنا في مقابل ذكر الإجماع لدفع اعتراض محتمل من قبل المعترضين السابقين،

....

ومفاده: أن كلّاً من العموم والنص ودليل العقل يجوز استصحابه في محل النزاع، فلماذا لا يجوز استصحاب حال الإجماع في محل النزاع؟، فأجاب المؤلف رحمه الله تعالى هنا ببيان الفارق الكبير بين الإجماع وتلك الأدلة، فتلك الأدلة لا ينافيها الخلاف فكان استصحابها في محله جائزاً.

أما الإجماع فلا يجوز استصحابه في محل الخلاف، لأن الخلاف يضاده وينافيه، فلا يصح التمسك به معه.

(فصل)

وَالنَّافِي لِلْحُكْمِ يَلْزَمُهُ الدَّلِيلُ. وَقَالَ قَوْمٌ: فِي الشَّرْعِيَّاتِ كَقَوْلِنَا، وَفِي الْعَقْلِيَّاتِ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ.

قوله: (والنافي للحكم يلزمه الدليل): الضمير في «يلزمه» يعود إلى «النافي للحكم».

والمراد بنفي الحكم: هو أن يقول المستدل في مقام المناظرة والمجادلة: «ليس الأمر كذا».

فإذا نَفَى حكماً من الأحكام، فهل يكفيه مجرد النفي ويكون مقبولاً منه، أو لا بد من أن يقيم دليلاً على ما ادعى نفيه؟

ومثال النفي في الشرعيات أن يقول: لا تُشْتَرَطُ النية في الغسل.

ومثال النفي في العقليات أن يقول: ليس العالم بقديم[(١)].

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «والنافي للحكم يلزمه الدليل»؛ أي يلزمه إقامة الدليل على النفي مطلقاً، سواء أكان ما نفاه شرعياً أم عقلياً.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من كون النافي للحكم يلزمه الدليل هو مذهب جمهور الأصوليين والمتكلمين، وهو المذهب الأول في هذه المسألة[(٢)].

قوله: (وقال قوم: في الشرعيات كقولنا، وفي العقليات لا دليل عليه): القوم هنا لا وجود لهم، فإن هذا القول لم يُنْسَبْ لأحد من الأصوليين، وإنما المنسوب إليهم هو عكس هذا القول، كما ورد في جميع كتب الأصول، وهو ما ترجمه الغزالي رحمه الله تعالى بقوله: «اختلفوا في أن النافي هل عليه دليل؟ فقال قوم: لا دليل عليه، وقال قوم: لا بد من

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ١٦١.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/ ١١٧؛ إحكام الفصول ص٧٠٠؛ الإحكام ٤/ ٢١٩؛ العدة ٤/ ١٢٧٠؛ المنهاج في ترتيب الحجاج ص٣٢.

وَقَالَ قَوْمٌ: لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ مُطْلَقاً لِأَمْرَيْنِ، ....

الدليل، وفرَّق فريق ثالث بين العقليات والشرعيات فأوجبوا الدليل في العقليات دون الشرعيات)[1].

ولعل ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا سَهْوٌ منه.

وقوله: «في الشرعيات كقولنا» أي يلزم من نَفَى حكماً شرعياً إقامة الدليل على هذا النفي.

والضمير في «عليه» في قوله: «وفي العقليات لا دليل عليه» يعود إلى «النافي للحكم»؛ أي: أن من نَفَى حكماً عقلياً فلا يُلْزَمُ بإقامة الدليل على النفي.

والقول الْمُصَحَّحُ هنا، وهو أن النافي يلزمه الدليل في العقليات دون الشرعيات قد نسبه الشوكاني رحمه الله تعالى إلى القاضي أبي بكر الباقلاني، وإلى ابن فورك[2].

وهذا القول هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (وقال قوم: لا دليل عليه مطلقاً): المراد بالقوم هنا هم بعض الشافعية، وداود الظاهري، كما نسب ذلك إليهم الباجي[3]، والشيرازي[4].

والضمير في «عليه» يعود إلى «النافي للحكم».

والمراد بالإطلاق في قوله: «مطلقاً» أي سواءَ كان الحكم المنفي شرعياً أو عقلياً.

والمعنى: أن من نفى حكماً من الأحكام شرعية كانت أو عقلية، فلا يُطَالَبُ بإقامة الدليل على ما نفاه.

وهذا هو المذهب الثالث في هذه المسألة.

قوله: (لأمرين): أي لدليلين.

---

(١) المستصفى ١/ ٢٣٢، ٢٣٣.

(٢) انظر: إرشاد الفحول ص٢٤٥.

(٣) انظر: إحكام الفصول ص٧٠٠.

(٤) انظر: التبصرة ص٥٣٠.

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ الدَّيْنُ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ، وَالثَّانِي: أَنَّ الدَّلِيلَ عَلَى النَّفْيِ مُتَعَذِّرٌ، فَكَيْفَ يُكَلَّفُ مَا لَا يُمْكِنُ؟ كَإِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى بَرَاءَةِ الذِّمَّةِ.

قوله: (أحدهما: أن المدعى عليه الدين لا دليل عليه): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الأمرين».

والضمير في «عليه» يعود إلى «المدعى عليه الدين».

وهذا هو الدليل الأول لهذا القول، **ومفاد هذا الدليل**: لو أن شخصاً ادعى على شخص آخر بأن له ديناً عليه، فنفى المدَّعَى عليه هذا الدَّين، فإنه لا يُطَالَبُ بإقامة الدليل على هذا النفي، بل الْمُطَالَبُ هو المدَّعِي بإقامة الدليل على مُدَّعَاهُ.

قوله: (والثاني: أن الدليل على النفي متعذر، فكيف يكلف ما لا يمكن؟ كإقامة الدليل على براءة الذمة): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثاني».

ووجه تعذر الدليل على النفي هنا: هو أن الأصل نَفْيُ شَغْل ذمة المدَّعَى عليه بهذا الدين مما ادُّعِيَ به عليه، وإذا كان الأصل هنا هو النفي، فتكون حينئذ المطالبة بإقامة الدليل على النفي من قبيل المطالبة بنفي المنفي، ونَفْيُ المنفي تحصيل حاصل، وتحصيل الحاصل متعذر لأنه مطالبة بغير الممكن، فيكون ذلك بمنزلة إقامة الدليل على براءة الذمة في التعذر، لأن براءة الذمة ثابتة بالأصل، فإقامة الدليل عليها هو من قبيل المطالبة بإثبات الثابت.

وهذا هو الدليل الثاني لأصحاب هذا القول، **ومفاد هذا الدليل**: أن الأصل فيمن ادُّعِيَ عليه الدين براءة ذمته منه، وبراءة ذمته منه تعني نَفْيَ وجود ذلك الدَّين في عهدته، فالمطالبة بنفي ذلك الوجود مطالبة بنفي المنفي، والمطالبة بنفي المنفي كالمطالبة بإثبات الثابت في التعذر، لعدم إمكان تحصيل الحاصل.

وَلَنَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾، وَمِنَ الْمَعْنَى أَنْ يُقَالَ لِلنَّافِي: مَا ادَّعَيْتَ نَفْيَهُ عَلِمْتَهُ أَمْ أَنْتَ شَاكٌّ فِيهِ؟ ....

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر الجمهور على أن النافي للحكم يلزمه الدليل.

قوله: (قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾) [البقرة: ١١١]: هذا هو الدليل الأول على أن النافي للحكم يلزمه الدليل.

ووجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة: أن اليهود والنصارى زعموا دعوى نافية، وهي قولهم كما أخبر الله تعالى عنهم: ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ﴾. فأمر الله تعالى نبيه محمداً ﷺ أن يطالبهم بدليل دعواهم النافية بقوله سبحانه: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾؛ أي: أقيموا الدليل على أنه لن يدخل الجنة إلا من كان يهودياً أو نصرانياً، وهذا إلزام بالدليل على دعوى النفي، وهو المطلوب(١).

قوله: (ومن المعنى): أي الدليل الثاني على أن النافي للحكم يلزمه الدليل، وهو دليل معنوي مستند إلى العقل.

قوله: (أن يقال للنافي: ما ادعيت نفيه علمته أم أنت شاك فيه؟): الفعل المضارع «يقال» مبني للمجهول، والقائل هم الجمهور.

والمراد بالنافي هنا هو النافي للحكم عقلياً كان أو شرعياً.

والضمير في «نفيه» يعود إلى «الحكم».

وجملة: «علمته أم أنت شاك فيه؟» جملة استفهامية حُذِفَ حرف الاستفهام منها، ويُقَدَّرُ بالألف: «أأعلمته».

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ١٦٣.

فَإِنْ أَقَرَّ بِالشَّكِّ فَهُوَ مُعْتَرِفٌ بِالْجَهْلِ، وَإِنِ ادَّعَى الْعِلْمَ فَإِمَّا أَنْ يَعْلَمَهُ بِنَظَرٍ أَوْ تَقْلِيدٍ، فَإِنِ ادَّعَى الْعِلْمَ بِتَقْلِيدٍ فَهُوَ أَيْضاً مُعْتَرِفٌ بِعَمَى نَفْسِهِ، وَإِنَّمَا يَدَّعِي الْبَصِيرَةَ لِغَيْرِهِ، وَإِنْ كَانَ عَنْ نَظَرٍ فَيَحْتَاجُ إِلَى بَيَانِهِ.

والضمير في «علمته» يعود إلى «ادعاء النفي»، وإليه أيضاً عود الضمير في «فيه».

قوله: (فإن أقر بالشك فهو معترف بالجهل): أي «فإن أقر مدعي النفي بالشك».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «مدعي النفي».

وإنما كان المقر بالشك معترفاً على نفسه بالجهل، لأن الشك تردد، والتردد منافٍ للعلم، وإذا انتفى العلم ثبت ضده وهو الجهل.

قوله: (وإن ادعى العلم فإما أن يعلمه بنظر أو تقليد): المراد بالنظر هنا هو الاجتهاد، وإنما سمي الاجتهاد نظراً لأن المجتهد لا يصل إلى الحكم في المسألة إلا بعد النظر في مظان مداركها، وهي الأدلة الشرعية.

وأما التقليد فهو اتباع الآخرين في آرائهم.

قوله: (فإن ادعى العلم بتقليد فهو أيضاً معترف بعمى نفسه، وإنما يدعي البصيرة لغيره): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «النافي»، وإليه كذلك عود الضميرين في «نفسه»، وفي «لغيره».

وإنما كان المقر بالتقليد معترفاً بعمى نفسه، لأن التقليد سببه عدم العلم، إذ العالم لا يقلد غيره، وإذا كان صاحب العلم بصيراً لأنه يهتدي إلى المطلوب بنفسه ـ بعد توفيق الله تعالى له ـ فإن صاحب التقليد أعمى لأنه يهتدي بغيره.

قوله: (وإن كان عن نظر فيحتاج إلى بيانه): أي «وإن كان ادعاؤه العلم عن نظر».

وَلِأَنَّهُ لَوْ سَقَطَ الدَّلِيلُ عَنِ النَّافِي لَمْ يَعْجَزِ الْمُثْبِتُ عَنِ التَّعْبِيرِ عَنْ مَقْصُودِ إِثْبَاتِهِ بِالنَّفْيِ، فَيَقُولُ بَدَلَ قَوْلِهِ: «مُحْدَثٌ»: «لَيْسَ بِقَدِيمٍ»، وَبَدَلَ قَوْلِهِ: «قَادِرٌ»: «لَيْسَ بِعَاجِزٍ».

والضمير في «بيانه» يعود إلى «النظر»، والنظر ـ كما سبق ـ هو الاجتهاد.

والمراد ببيان النظر هنا: بيان الدليل الذي استند إليه اجتهاده في القول بنفي الحكم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** للجمهور على أن النافي للحكم يلزمه الدليل.

ومفاد هذا الدليل: أن النافي للحكم لا يخلو: إما أن يكون نفاه عن علم أو عن شك، فإن نفاه عن شك فذاك جهل لا حجة فيه، وإن نفاه عن علم فلا يخلو: إما أن يكون قد حَصَّلَ ذلك العلم عن اجتهاد أو تقليد، فالمقلد إنما قلد لعدم علمه فلا يُعْتَدُّ بقوله، والمجتهد يحتاج إلى إقامة الدليل على ما نفاه باجتهاده. وإذا كان الأمر كذلك فلا بد للنافي من إقامة الدليل على ما ادعى النفي فيه.

قوله: (**ولأنه لو سقط الدليل عن النافي لم يعجز المثبت عن التعبير عن مقصود إثباته بالنفي، فيقول بدل قوله: «محدث»: «ليس بقديم»، وبدل قوله: «قادر»: «ليس بعاجز»**): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن؛ أي: «ولأن الشأن لو سقط الدليل عن النافي...».

والضمير في «إثباته» يعود إلى «المثبت»، وإليه أيضاً عود الضمير في «قوله».

والمقصود من إسقاط الدليل عن النافي في قوله: «ولأنه لو سقط الدليل عن النافي»: هو إسقاط مطالبته بالدليل عما ادعى النفي فيه.

والمقصود بالمثبت في قوله: «لم يعجز المثبت» هو المثبت للحكم.

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ الدَّيْنُ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ» عَنْهُ أَجْوِبَةٌ:

أَحَدُهَا: الْمَنْعُ، ....

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثالث** للجمهور على أن النافي للحكم يلزمه الدليل.

ومفاد هذا الدليل: أن نافي الحكم لو لم يلزمه الدليل لضاع الحق بين المتنازعَيْن، لأن كلّاً منهما يمكنه أن يعبر عن دعواه بعبارة نافية، فيقول المدعي لحدوث العالم: «ليس بقديم»، ويقول المدعي لقدمه: «ليس بحادث»، وحينئذ يسقط الدليل عنهما، لأن كل واحد منهما نافٍ للحكم، وإذا سقط الدليل عنهما ضاع الحق بينهما، فلا يُعْلَمُ في أي طرف هو، إذ لا يظهر الحق إلا بدليل، فيفضي ذلك إلى أن تعم الجهالة، ويقع الخبط في الأحكام.

وحيث إن ضياع الحق باطل فالمفضي إليه باطل، فدل على أن النافي للحكم يلزمه الدليل[1].

قوله: (وقولهم: إن المدعى عليه الدين لا دليل عليه): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثالث القائلين بأن النافي للحكم لا يلزمه الدليل مطلقاً.

وهؤلاء إنما قالوا ذلك في دليلهم الأول الذي سبق بيانه مفصلاً.

قوله: (عنه أجوبة): الضمير في «عنه» يعود إلى «الدليل المذكور».

والمعنى: أن هذا الدليل سيناقش بعدد من الأجوبة.

قوله: (أحدها): الضمير يعود إلى «الأجوبة».

قوله: (المنع): وهو عدم التسليم.

والمعنى: لا نسلم بأن المدعى عليه الدين لا دليل عليه، بل عليه الدليل.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ١٦٤.

فَإِنَّ الْيَمِينَ دَلِيلٌ، لَكِنَّهَا قَصُرَتْ عَنِ الشَّهَادَةِ فَشُرِعَتْ عِنْدَ عَدَمِهَا، وَاخْتُصَّتْ بِالْمُنْكِرِ لِرُجْحَانِ جَانِبِهِ بِالْيَدِ الَّتِي هِيَ دَلِيلُ الْمِلْكِ، ....

قوله: (فإن اليمين دليل): أي أن النافي للدَّين عن ذمته يُقبل قوله بيمينه، فإذا أقام اليمين على النفي كانت تلك اليمين دليلاً له على ما نفاه.

قوله: (لكنها قصرت عن الشهادة): الضمير في «لكنها» يعود إلى «اليمين».

ووجه قصور اليمين عن الشهادة: أن الشهادة لا تكون إلا من طرفين وهما شاهدا العدل، كما في قول الله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

وقوله سبحانه: ﴿وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وأما اليمين فإنها تكون من طرف واحد، وهو المدعى عليه.

قوله: (فشرعت عند عدمها): الضمير في «عدمها» يعود إلى «الشهادة».

وعليه يكون المعنى: فَشُرِعَتِ اليمين عند عدم الشهادة.

قوله: (واختصت بالمنكِر لرجحان جانبه باليد التي هي دليل الملك): أي «اختصت اليمين بالمنكِر».

والضمير في «جانبه» يعود إلى «المنكِر».

والضمير المنفصل «هي» يعود إلى «اليد».

ومعنى «رجحان جانبه باليد التي هي دليل الملك»: أي لو أن زيداً ادعى على بكر بأن الساعة التي في يد بكر هي ساعته، وأنكر بكر هذا الادعاء، فإن قول بكر يقبل في هذا الإنكار مع يمينه، لأن وجود تلك الساعة في يده دليل على ملكيته لها، وهذا يجعل جانبه أقوى من جانب المدعي وهو زيد.

وَاحْتِمَالُ الْكَذِبِ فِيهَا لَا يَمْنَعُ كَوْنَهَا دَلِيلاً، كَاحْتِمَالِ الْكَذِبِ فِي الشَّهَادَةِ.

الثَّانِي: إِنَّمَا لَمْ يَحْتَجِ الْمُنْكِرُ إِلَى دَلِيلٍ لِوُجُودِ الْيَدِ الَّتِي هِيَ دَلِيلُ الْمِلْكِ، إِذِ الظَّاهِرُ أَنَّ مَا فِي يَدِ الْإِنْسَانِ مِلْكُهُ.

قوله: (واحتمال الكذب فيها لا يمنع كونها دليلاً، كاحتمال الكذب في الشهادة): الضمير في «فيها» يعود إلى «اليمين»، وإليها عود الضمير في «كونها».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا مشعر بإيراد اعتراض على جَعْل اليمين دليلاً، مفاده: كيف تكون اليمين دليلاً وهي محتملة للكذب؟.

فأجاب رحمه الله تعالى عن هذا الاعتراض: بأن احتمال الكذب في اليمين لا يمنع كونها دليلاً، قياساً على الشهادة فإنها محتملة للكذب أيضاً، ولم يمنع هذا الاحتمال من جعلها دليلاً على محاجة الخصم وإلزامه بالحق.

وهذا هو الجواب الأول عن الدليل الأول للقائلين بأن النافي لا يلزمه الحكم مطلقاً.

وخلاصة هذا الجواب: لا نسلم بأن المدعى عليه الدَّين لا دليل عليه، بل عليه الدليل وهو مطالبته باليمين، وهي مقبولة وإن احتملت الكذب، كقبول الشهادة مع احتمالها له.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الجواب الثاني».

قوله: (إنما لم يحتج المنكر إلى دليل لوجود اليد التي هي دليل الملك، إذ الظاهر أن ما في يد الإنسان ملكه): المراد بالمنكِر هنا هو منكِر الدَّين.

و«ما» في قوله: «ما في» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ملكه» يعود إلى «الإنسان».

ومفاد هذا الجواب: أن المنكر هنا لم يحتج إلى إقامة الدليل على ما

الثَّالِثُ: إِنَّمَا لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ الدَّلِيلُ لِلْعَجْزِ عَنْهُ، إِذْ لَا سَبِيلَ إِلَى إِقَامَةِ دَلِيلٍ عَلَى النَّفْيِ، فَإِنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يُعْرَفُ بِأَنْ يُلَازِمَهُ الشَّاهِدُ مِنْ أَوَّلِ وُجُودِهِ إِلَى وَقْتِ الدَّعْوَى فَيَعْلَمَ انْتِفَاءَ سَبَبِ اللُّزُومِ قَوْلاً وَفِعْلاً بِمُرَاقَبَةِ الْخِطَابِ، وَهُوَ مُحَالٌ.

نفاه، لأن الدليل معه وهو وجود يده على المُدَّعَى، ووجود يد الإنسان على الشيء دليل ملكه له.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الجواب الثالث».

قوله: (**إنما لم يجب عليه الدليل للعجز عنه**): الضمير في «عليه» يعود إلى «المنكر».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الدليل».

وإنما سقط عنه وجوب الدليل للعجز عنه، لأن الوجوب تكليف، ومن شروط التكليف «القدرة»، والعاجز لا قدرة له.

قوله: (**إذ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي**): المراد بدليل النفي هنا هو «الشهادة»، بحيث يشهد شاهدان أن المدَّعَى عليه بريء مما يطالبه به المدَّعي.

وهذه الجملة تعليل للقول بعدم وجوب الدليل على المدَّعَى عليه الدين لعجزه عنه؛ أي: لعجزه عن إقامة الدليل.

قوله: (**فإن ذلك إنما يُعرف بأن يلازمه الشاهد من أول وجوده إلى وقت الدعوى، فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولاً وفعلاً بمراقبة الخطاب وهو محال**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «دليل النفي».

والضمير في «يلازمه» يعود إلى «المدعى عليه»، وكذلك إليه عود الضمير في «وجوده».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو محال» يعود إلى «ملازمة الشاهد للمدعى عليه».

وَشَغْلُ الذِّمَّةِ أَيْضاً لَا سَبِيلَ إِلَى مَعْرِفَتِهِ، فَإِنَّ الشَّاهِدَ لَا يُحَصِّلُ إِلَّا الظَّنَّ بِجَرَيَانِ سَبَبِ اللُّزُومِ مِنْ إِتْلَافٍ أَوْ غَيْرِهِ وَذَلِكَ فِي الْمَاضِي،

والمراد بسبب اللزوم في قوله: «فيعلم انتفاء سبب اللزوم» هو ثبوت الدين في ذمة المدعى عليه، فإنه إذا ثبت الدين في ذمة المدعى عليه لزمه سداده، فلزوم السداد هنا مُسَبَّبٌ عن ثبوت الدين، فإن ثبت الدين أُلْزِم المدين بالسداد، وإلا فلا.

والمراد هنا: أن المدَّعَى عليه الدين لم يسقط عنه الدليل لكونه نافياً، بل لأمر آخر وهو عجزه عن إقامته، فإن إقامة دليل على النفي يقتضي أن يكون للمدَّعَى عليه صاحب يلازمه كظله لا يفارقه أبداً في كل لحظة من لحظات حياته، ويكون مراقباً له في أقواله وأفعاله كلها حتى يعلم علم اليقين بجميع ما يرد إليه ويصدر عنه منذ وجوده على قيد الحياة إلى حين إقامة الدعوى، وحينئذ يستطيع أن يشهد له أن ذمته بريئة من ذلك الدين الذي ادُّعِيَ به عليه، لأنه لم يره قد استدان مالاً من المدَّعِي، ولم يسمع أنه طلب منه ذلك بأي خطاب من مشافهة أو مكاتبة.

ولا شك أن ملازمة هذا الشاهد له على هذا النحو ضَرْبٌ من المحال، والمحال لا طَمَعَ في وجوده، فكيف يكون دليلاً مقدوراً على إقامته؟.

قوله: (وشغل الذمة أيضاً لا سبيل إلى معرفته، فإن الشاهد لا يحصِّل إلا الظن بجريان سبب اللزوم من إتلاف أو غيره وذلك في الماضي): الضمير في «معرفته» يعود إلى «شغل الذمة».

والضمير في «غيره» يعود إلى «الإتلاف».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الظن بجريان سبب اللزوم».

والمراد هنا: أن شَغْلَ الذمة بحقوق الآخرين من دَيْنٍ، أو قيمة مُتْلَفٍ أَمْرٌ غيبي لا سبيل للعباد إلى معرفته إلا بشيء ظاهر، كأن يرى شخصٌ شخصاً آخر قد استدان مالاً من فلان فيما مضى، أو يراه قد أتلف شيئاً من

أَمَّا فِي الْحَالِ فَإِنَّه يَجُوزُ بَرَاءَتُهَا بِأَدَاءٍ أَوْ إِبْرَاءٍ، فَاكْتُفِيَ بِالشَّهَادَةِ عَلَى سَبَبِ اللُّزُومِ، وَاكْتُفِيَ هَهُنَا بِالْيَمِينِ بِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: (الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ). ....

ممتلكاته، فيشهد بما رآه إذا طُلِبَتْ منه الشهادة بما يقضي بثبوت الدين في ذمة المدين، أو بقيمة الْمُتْلَفِ في ذمة الْمُتْلِفِ.

وإذا كان شغل الذمة بالحقوق لا سبيل إلى إقامة الدليل عليه إلا بالاطلاع على سبب اللزوم، دل ذلك على أن ما لم يُطَّلَعْ فيه على سبب فالأصل البراءة منه، ويُوكَلُ فيه أَمْرُ النافي إلى علام الغيوب تبارك وتعالى إن لم يكن للمدَّعِي بينة تثبت حقه في الْمُدَّعَى، وهذا يدل على أن المدَّعَى عليه إنما سقط عنه الدليل لا لكونه نافياً، بل لتعذر إقامة الدليل في حقه.

قوله: (أما في الحال فإنه يجوز براءتها بأداء أو إبراء): الضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن يجوز براءتها».

والضمير «في براءتها» يعود إلى «الذمة».

والمراد بالأداء: تسليم الحق لصاحبه، كتسليم المدين المال إلى الدائن.

والمراد بالإبراء: الإعفاء، وهو تنازل الشخص عن الحق الذي وجب له على الآخر.

قوله: (فاكتفي بالشهادة على سبب اللزوم): أي ما ظهر سبب لزومه فالشهادة دليل كافٍ في إثباته.

قوله: (واكتفي ها هنا باليمين بقول النبي ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»): اسم الإشارة «ها هنا» يعود إلى «مسألة المدَّعَى عليه الدين».

والمراد هنا: أن المدَّعَى عليه لا يُطَالَبُ بإقامة الدليل، بل يطالب بعقد اليمين، فإذا عقدها حُكِمَ له ببراءة ذمته عملاً بهذا الحديث الشريف

أَمَّا فِي مَسْأَلَتِنَا فَيُمْكِنُ إِقَامَةُ الدَّلِيلِ إِنْ كَانَ النِّزَاعُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ، فَقَدْ يُصَادِفُ الدَّلِيلَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِجْمَاعِ، كَنَفْيِ وُجُوبِ صَلَاةِ الضُّحَى وَصَوْمِ شَوَّالٍ، أَوْ بِنَصٍّ كَقَوْلِهِ: (لَا زَكَاةَ فِي الْحُلِيِّ)، وَ: (لَا زَكَاةَ فِي الْمَعْلُوفَةِ)، ....

الذي دل على ذلك، وهو قول النبي ﷺ: **(البينة على المدعي واليمين على من أنكر)**[1].

قوله: (أما في مسألتنا): وهي مسألة: «هل النافي للحكم يلزمه الدليل؟».

وهذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثالث القائلين بأن النافي لا يلزمه الدليل مطلقاً، وذلك الدليل هو ما صرحوا فيه بقولهم: «إن الدليل على النفي متعذر، فكيف يكلف ما لا يمكن؟».

قوله: (فيمكن إقامة الدليل إن كان النزاع في الشرعيات): أي إذا كان الخلاف في مسألة شرعية فيمكن إقامة الدليل عليها بالنفي.

قوله: (فقد يصادف الدليل عليه من الإجماع، كنفي وجوب صلاة الضحى وصوم شوال): الضمير في «عليه» يعود إلى «النفي».

والمراد هنا: أن المجتهد قد يصادف على النفي دليلاً من الإجماع، وذلك كإجماع الأمة على نفي وجوب صلاة الضحى، وإجماعهم على نفي وجوب صوم شوال.

قوله: (أو بنص كقوله: «لا زكاة في الحلي»، و: «لا زكاة في المعلوفة»):

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بلفظ: «إن النبي ﷺ قضى أن اليمين على المدعى عليه»، كتاب «الرهن»، باب «إذا اختلف الراهن والمرتهن» رقم (٢٥١٤)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه «كتاب الأقضية»، باب «اليمين على المدعى عليه» رقم الحديث (١٧١١)، وكلاهما أخرجاه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

أَوْ بِمَفْهُومٍ، أَوْ بِقِيَاسٍ كَقِيَاسِ الْخَضْرَاوَاتِ عَلَى الرُّمَّانِ فِي نَفْيِ وُجُوبِ الزَّكَاةِ.

وَإِنْ عُدِمَ الْأَدِلَّةَ فَيَتَمَسَّكُ بِاسْتِصْحَابِ النَّفْيِ الْأَصْلِيِّ الثَّابِتِ بِدَلِيلِ

الجار والمجرور في قوله: «أو بنص» متعلقان بمحذوف، تقديره: «أن يكون دليل النفي ثابتاً بنص».

وذلك كقوله: (لا زكاة في الحلي)[1].

وكقوله: (لا زكاة في المعلوفة)[2].

فإذا تنازع مجتهدان في «زكاة الحلي»، فقال أحدهما: تجب، وقال الآخر: لا تجب، ثم طالب القائل بالوجوب النافي له بالدليل، فليستدل بهذا الحديث. وكذلك الشأن إذا اختلفا في «المعلوفة»، فقال أحدهما: تجب فيها الزكاة، وقال الآخر: لا تجب، فإذا طولب النافي بالدليل على عدم الوجوب فليستدل بهذا الحديث.

قوله: (أو بمفهوم): أي «أو أن يكون دليل النفي ثابتاً بمفهوم».

ومثال ذلك: قول النبي ﷺ: (**في سائمة الغنم الزكاة**).

فمفهوم هذا الحديث يدل على أن غير السائمة لا زكاة فيها، وهي المعلوفة.

قوله: (**أو بقياس كقياس الخضراوات على الرمان في نفي وجوب الزكاة**): أي «أو أن يكون دليل النفي ثابتاً بقياس».

وذلك كقياس الخضراوات على الرمان في نفي وجوب الزكاة، فكما أن الزكاة لا تجب في الرمان، فكذلك لا تجب في سائر الخضراوات.

قوله: (**وإن عدم الأدلة فيتمسك باستصحاب النفي الأصلي الثابت بدليل**

---

(١) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب «الزكاة»، باب «من قال: لا زكاة في الحلي» موقوفاً على ابن عمر رضي الله تعالى عنهما. (السنن الكبرى ٤/١٣٨).

(٢) هذا مفهوم من قوله ﷺ: (**في سائمة الغنم الزكاة**)، وقد سبق تخريجه.

الْعَقْلِ. وَأَمَّا الْعَقْلِيَّاتُ فَيُمْكِنُ نَفْيُهَا بِأَنَّ إِثْبَاتَهَا يُفْضِي إِلَى مُحَالٍ، وَمَا أَفْضَى إِلَى الْمُحَالِ مُحَالٌ، وَيُمْكِنُ الدَّلِيلُ عَلَيْهِ بِدَلِيلِ التَّلَازُم، فَإِنَّ انْتِفَاءَ أَحَدِ الْمُتَلَازِمَيْنِ دَلِيلٌ عَلَى انْتِفَاءِ الْآخَرِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ ....

العقل): المراد بالمتمسك هنا في قوله: «فيتمسك باستصحاب النفي الأصلي» هو المستدل على المسألة بالنفي.

والمعنى: أن النافي للحكم إذا أعوزه الدليل من الإجماع، والنص، والقياس فإنه يتمسك باستصحاب النفي الأصلي، كأن يقول: هذه المسألة ليست واجبة، لعدم ثبوت وجوبها شرعاً لا بإجماع، ولا بنص، ولا قياس، والأصل براءة الذمة، فلنستصحب هذا الأصل حتى ينهض الموجب شرعاً.

قوله: (وأما العقليات فيمكن نفيها بأن إثباتها يفضي إلى محال، وما أفضى إلى المحال محال): الضميران في «نفيها»، وفي «إثباتها» يعودان إلى «العقليات».

والمراد هنا: أن يقول المستدل في معرض نفيه للمسألة العقلية: هذه المسألة لا تثبت، إذ يلزم من ثبوتها الإفضاء إلى محال، وما أفضى إلى المحال فهو محال.

قوله: (ويمكن الدليل عليه بدليل التلازم): الضمير في «عليه» يعود إلى «نفي العقليات».

والمراد بدليل التلازم: هو الدليل الذي يربط بين شيئين، بحيث يلزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر.

قوله: (فإن انتفاء أحد المتلازمين دليل على انتفاء الآخر): هذا هو تفسير معنى التلازم بين الشيئين.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾): أورد المؤلف

فَانْتِفَاءُ الْفَسَادِ دَلِيلٌ عَلَى انْتِفَاءِ إِلٰهٍ ثَانٍ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

رحمه الله تعالى هذه الآية الكريمة مثالاً توضيحياً لمعنى التلازم الذي إذا انتفى فيه أحد المتلازمين انتفى الآخر.

قوله: (فانتفاء الفساد دليل على انتفاء إله ثانٍ): هذا هو وجه الاستشهاد بتلك الآية الكريمة على النفي العقلي بدليل التلازم، حيث ترتب على نفي الفساد عن السمٰوات والأرض نَفْيُ وجود إله آخر مع الله تبارك وتعالى، فتقرر أنه الإله الحق الذي لا شريك له في خلقه وتدبيره.

وخلاصة هذا الجواب: لا نسلم بأن الدليل على النفي متعذر، بل هو ممكن، وذلك أن المنفي لا يخلو: إما أن يكون شرعياً، وإما أن يكون عقلياً.

فالشرعي يمكن نفيه بالإجماع، أو النص، أو القياس.

والعقلي يمكن نفيه بالقول بأن إثباته يفضي إلى محال، فيكون باطلاً.

(بيان أصول مختلف فيها)

وَهِيَ أَرْبَعَةٌ أَيْضاً، الْأَوَّلُ: شَرْعُ مَنْ قَبْلَنَا إِذَا لَمْ يُصَرِّحْ شَرْعُنَا بِنَسْخِهِ، هَلْ هُوَ شَرْعٌ لَنَا؟ ....

قوله: (بيان أصول مختلف فيها): المراد بالاختلاف في تلك الأصول: الاختلاف في ثبوت حجيتها عند الأصوليين.

قوله: (وهي أربعة أيضاً): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الأصول المختلف فيها».

وقوله: «أيضاً» إيماءٌ منه إلى ما سبق ذكره من الأدلة المتفق عليها، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل المبقي على البراءة الأصلية، فكأنه قال: «وكما أن الأدلة المتفق عليها أربعة، فكذلك الأدلة المختلف فيها هي أربعة أيضاً».

قوله: (الأول): أي من تلك الأصول المختلف فيها، وهو صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأصل الأول».

قوله: (شرع من قبلنا إذا لم يصرح شرعنا بنسخه هل هو شرع لنا؟): المراد بشرع من قبلنا: هو جميع الشرائع السابقة التي أرسل الله تبارك وتعالى بها رسله عليهم الصلاة والسلام ليبلغوها أممهم، كشريعة إبراهيم، وموسى، وعيسى، وغيرهم.

والضمير المتصل في «بنسخه» يعود إلى «شرع من قبلنا»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو».

والمراد هنا: أن شرع من قبلنا إنما يكون محلّاً للخلاف من حيث الاحتجاج إذا لم يصرح شرعنا المطهر بنسخه، فإن صرح بنسخه فالإجماع منعقد على أنه ليس شرعاً لنا.

ومثال ذلك: جواز التحية بالسجود، فقد كانت التحية بالسجود جائزة

. . . .

في شريعة النبيين الكريمين يعقوب ويوسف عليهما السلام، بدليل قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يُوسُفَ آوَىٰ إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ ﴿٩٩﴾ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾ [يوسف: ٩٩، ١٠٠].

ثم جاء الإسلام بالنهي عن ذلك مطلقاً لا بقصد العبادة، ولا بقصد التحية، ففي سنن ابن ماجه رحمه الله تعالى بإسناد صحيح عن الصحابي الجليل عبد الله بن أبي أوفى رضي الله تعالى عنه قال: «لما قدم معاذ من الشام سجد للنبي ﷺ، قال: **(ما هذا يا معاذ؟)** قال: أتيتُ الشام فوافقتهم يسجدون لأساقفتهم وبطارقتهم، فوددت في نفسي أن نفعل ذلك بك، فقال رسول الله ﷺ: **(فلا تفعلوا، فإني لو كنت آمراً أحداً أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها)**»[١].

وكذلك ما صرح النبي ﷺ بأنه شرع لنا من تلك الشرائع فالإجماع منعقد على أنه شرع لنا.

مثال ذلك: أن النبي الكريم داود عليه السلام كان يصوم يوماً ويفطر يوماً، وقد حث نبينا محمد ﷺ على الاقتداء به في ذلك، ففي الصحيحين من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال له: **(فصم صوم داود عليه السلام كان يصوم يوماً ويفطر يوماً)**[٢].

فتلك الصورتان محل إجماع بين العلماء من جهة التعبد وعدمه، وبقيت الصورة الثالثة محل خلاف، وهي ما لم يصرح شرعنا بنسخه، وسكت عن الأمر به والنهي عنه.

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب «النكاح»، باب «حق الزوج على المرأة» رقم الحديث (١٨٥٣).

(٢) البخاري، كتاب «الصوم»، باب «صوم داود عليه السلام» رقم (١٩٧٩)؛ ومسلم، كتاب «الصيام»، باب «النهي عن صوم الدهر» رقم (١١٥٩).

وَهَلْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ مُتَعَبَّداً بَعْدَ الْبِعثَةِ بِاتِّبَاعِ شَرِيعَةِ مَنْ قَبْلَهُ؟ فِيهِ رِوَايَتَانِ، ....

ومثال ذلك: ما أخرجه الإمام البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: **(قال رجل: لأتصدقن بصدقة، فخرج بصدقته فوضعها في يد سارق، فأصبحوا يتحدثون تُصدِّق على سارق، فقال: اللهم لك الحمد، لأتصدقن بصدقة، فخرج بصدقته فوضعها في يد زانية، فأصبحوا يتحدثون تُصدق الليلة على زانية، فقال: اللهم لك الحمد، على زانية، لأتصدقن بصدقة، فخرج بصدقته فوضعها في يَدَيْ غني، فأصبحوا يتحدثون تُصدق على غني، فَأُتِيَ فقيل له: أما صدقتك على سارق فلعله أن يستعف عن سرقته، وأما الزانية فلعلها أن تستعف عن زناها، وأما الغني فلعله أن يعتبر فينفق مما أعطاه الله)**[١].

فهذا الحديث الشريف دل على إجزاء تلك الصدقة عن هذا الرجل الذي دفعها لمن يظن أنه مستحق لها، فبان أنه غير مستحق.

إلا أن هذا الحديث ليس فيه دلالة لا على الإجزاء ولا عدمه فيما يتعلق بزكاة الفرض، ولهذا وقع الخلاف بين العلماء في ذلك[٢].

قوله: (وهل كان النبي ﷺ متعبداً بعد البعثة باتباع شريعة من قبله؟): هذه المسألة، وهي كونه عليه الصلاة والسلام متعبداً بعد البعثة باتباع شريعة من قبله، أو ليس متعبداً بها متفرِّعة عن الاختلاف في شرع من قبلنا، فمن رأى أنه شرع لنا أثبت تعبده ﷺ به، ومن لا فلا.

قوله: (فيه روايتان): الضمير في «فيه» يعود إلى «شرع من قبلنا».

وقوله: «روايتان» أي: منقولتان عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب «الزكاة»، باب «إذا تصدق على غني وهو لا يعلم» رقم الحديث (١٤٢١).

(٢) انظر: الشرائع السابقة لفضيلة الدكتور عبد الرحمٰن الدرويش ص٣٧٢، ٣٧٣.

إِحْدَاهُمَا: أَنَّهُ شَرْعٌ لَنَا، اخْتَارَهَا التَّمِيمِيُّ، ....

قوله: (إحداهما: أنه شرع لنا): (**ضمير التثنية في «إحداهما»**) يعود إلى «الروايتين».

والضمير في «أنه» يعود إلى «شرع من قبلنا».

وهذه الرواية التي تدل على أن الإمام أحمد رحمه الله تعالى ذهب إلى أن شرع من قبلنا شرع لنا أوردها القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى في كتابه «العدة» حيث قال: «وقد أومأ أحمد رحمهُ الله إلى هذا فقال في رواية أبي طالب فيمن حلفت بنحر ولدها: عليها كبش تذبحه وتتصدق بلحمه، قال الله تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾﴾ [الصافات: ١٠٧]، فقد أوجب أحمد رحمهُ الله كبشاً في ذلك، واحتج بالآية عليه، وهي شريعة إبراهيم».

وقال في رواية أبي الحارث والأثرم وحنبل والفضل بن زياد وعبد الصمد، وقد سُئل عن القرعة، فقال: «في كتاب الله في موضعين: قال الله تعالى: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ ﴿١٤١﴾﴾ [الصافات: ١٤١]، وقال: ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ﴾ [آل عمران: ٤٤]، فقد احتج بالآيتين في إثبات القرعة، وهما في شريعة يونس ومريم»[١].

قوله: (**اختارها التميمي**): الضمير في «اختارها» يعود إلى «الرواية الأولى عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى في الاحتجاج بشرع من قبلنا».

فهذه الرواية اختارها «التميمي»، والمراد به: أبو الحسن عبد العزيز بن الحارث بن أسد البغدادي الحنبلي، المولود سنة سبع عشرة وثلاثمائة، والمتوفى رحمه الله تعالى سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة[٢].

وقد اختار التميمي رحمه الله تعالى هذه الرواية ضمن مسائل خرجها في الأصول، كما ذكر ذلك القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى[٣].

---

(١) العدة ٣/ ٧٥٣، ٧٥٤.
(٢) انظر: طبقات الحنابلة ٢/ ١٣٩؛ ميزان الاعتدال ٢/ ٦٢٤؛ النجوم الزاهرة ٤/ ١٤٠.
(٣) انظر: العدة ٣/ ٧٥٦.

وَهُوَ قَوْلُ الْحَنَفِيَّةِ. وَالثَّانِيَةُ: لَيْسَ بِشَرْعٍ لَنَا، وَعَنِ الشَّافِعِيَّةِ كَالْمَذْهَبَيْنِ.

قوله: (وهو قول الحنفية): الضمير «هو» يعود إلى أن «شرع من قبلنا شرع لنا».

ومما يدل على أن هذا القول هو قول الحنفية رحمهم الله تعالى ما صرح به السرخسي رحمه الله تعالى بقوله: «وأصح الأقاويل عندنا أن ما ثبت بكتاب الله أنه كان شريعة من قبلنا، أو ببيان من رسول الله ﷺ فإن علينا العمل به على أنه شريعة لنبينا عليه السلام ما لم يظهر ناسخه»(١).

قوله: (والثانية): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والرواية الثانية»؛ أي: المنقولة عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

قوله: (ليس بشرع لنا): أي شرع من قبلنا ليس بشرع لنا.

وهذه الرواية عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى أوردها القاضي أبو يعلى في كتابه «العدة»، حيث قال: «وفيه رواية أخرى أنه لم يكن متعبداً بشيء من الشرائع إلا ما دل الدليل على ثبوته في شرعه، فيكون شرعاً له مبتدأً، أومأ إليه رحمهُ الله في رواية أبي طالب في موضع آخر، فقال: «النفس بالنفس» كُتبت على اليهود، وقال: «وكتبنا عليهم فيها»؛ أي: في التوراة، ولنا: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾»(٢).

قوله: (وعن الشافعية كالمذهبين): أي أن الشافعية رحمهم الله تعالى انقسموا فريقين، فمنهم من ذهب إلى أن شرع من قبلنا شرع لنا، ومنهم من ذهب إلى أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا(٣).

والمراد بالمذهبين هنا: مذهب الحنفية مع الحنابلة في الرواية الأولى، وهو اعتبار شرع من قبلنا شرعاً لنا، ومذهب الحنابلة في الرواية الثانية، وهو عدم اعتبار شرع من قبلنا شرعاً لنا.

---

(١) أصول السرخسي ٢/ ٩٩. (٢) العدة ٣/ ٧٥٦.

(٣) انظر: البرهان ١/ ٥٠٤؛ الإحكام ٤/ ١٤٠؛ شرح اللمع ١/ ٥٢٨.

وَجْهُ أَنَّهُ لَيْسَ بِشَرْعٍ لَنَا: سَبْعَةُ أَدِلَّةٍ، الْأَوَّلُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، فَدَلَّ عَلَى أَنَّ كُلَّ نَبِيٍّ اخْتَصَّ بِشَرِيعَةٍ لَمْ يُشَارِكْهُ فِيهَا غَيْرُهُ. الثَّانِي: قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (بُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ، وَكُلُّ نَبِيٍّ بُعِثَ إِلَى قَوْمِهِ)، فَدَلَّ عَلَى أَنَّ كُلَّ نَبِيٍّ يَخْتَصُّ شَرْعُهُ قَوْمَهُ، وَمُشَارَكَتُنَا لَهُمْ تَمْنَعُ الْاخْتِصَاصَ. ....

قوله: (وجه أنه ليس بشرع لنا: سبعة أدلة): المراد بالوجه هنا هو الدليل، وهذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان أدلة أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا، وهي أدلة من الكتاب، والسنة، والإجماع، والمعقول، وتلك الأدلة سبعة.

والضمير في «أنه» يعود إلى «شرع من قبلنا».

قوله: (الأول: قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، فدل على أن كل نبي اختص بشريعة لم يشاركه فيها غيره): الضمير في «يشاركه» يعود إلى «النبي».

والضمير في «فيها» يعود إلى «الشريعة».

والضمير في «غيره» يعود إلى «النبي».

ومعنى هذا الاستدلال: أن لفظ الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

يدل على الاختصاص، فيكون كل نبي مختصاً بشريعته لأمته وحدهم دون من سواهم.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثاني»؛ أي: من أدلة القائلين بأن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا.

قوله: (قوله عليه السلام: «بُعثت إلى الأحمر والأسود، وكل نبي بُعث إلى قومه»، فدل على أن كل نبي يختص شرعه قومه، ومشاركتنا لهم تمنع الاختصاص): الضميران في «شرعه»، وفي «قومه» يعودان إلى «النبي».

الثَّالِثُ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَأَى يَوْماً بِيَدِ عُمَرَ قِطْعَةً مِنَ التَّوْرَاةِ فَغَضِبَ، فَقَالَ: (مَا هَذَا؟ أَلَمْ آتِ بِهَا بَيْضَاءَ نَقِيَّةً؟ لَوْ أَدْرَكَنِي مُوسَى حَيّاً مَا وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي). الرَّابِعُ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمَّا بَعَثَ مُعَاذاً إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: (بِمَ تَحْكُمُ؟) فَذَكَرَ الْكِتَابَ، وَالسُّنَّةَ، وَالاجْتِهَادَ، وَلَمْ يَذْكُرْ شَرِيعَةَ مَنْ قَبْلَنَا، وَصَوَّبَهُ

والضمير في «لهم» يعود إلى «القوم».

ومعنى هذا الاستدلال: أن قوله عليه الصلاة والسلام: **(وكل نبي بعث إلى قومه)**(١) صريح في اختصاص كل نبي بقومه فقط، فتكون شريعته خاصة بهم وحدهم دون غيرهم، إذ لو شاركهم غيرهم في ذلك الشرع لامتنع الاختصاص في حقهم.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثالث»؛ أي: من أدلة القائلين بأن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا.

قوله: (أن النبي ﷺ رأى يوماً بيد عمر قطعة من التوراة فغضب، فقال: «ما هذا؟ ألم آت بها بيضاء نقية؟ لو أدركني موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي»(٢)**)**: وجه الاستدلال من هذا الحديث: لو كنا متعبَّدين بشرع من قبلنا لما غضب النبي ﷺ من وجود قطعة من التوراة في يد عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، إذ مقتضى ذلك الغضب الإنكار، والإنكار لا يكون في شيء مُتَعَبَّدٍ به.

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الرابع»؛ أي: من أدلة القائلين بأن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا.

قوله: (أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال: «بم تحكم»؟ فذكر الكتاب والسنة والاجتهاد، ولم يذكر شريعة من قبلنا، وصوَّبه

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «المساجد ومواضع الصلاة». (مسلم بشرح النووي ٥/ ٣).

(٢) أخرجه الإمام أحمد بإسناد حسن من حديث عبد الله بن ثابت الأنصاري. (المسند ٣/ ٤٧٠).

النَّبِيُّ ﷺ، وَلَوْ كَانَتْ مِنْ مَدَارِكِ الْأَحْكَامِ لَمْ يَجُزِ الْعُدُولُ إِلَى الْاجْتِهَادِ إِلَّا بَعْدَ الْعَجْزِ عَنْهَا.

فَإِنْ قِيلَ: انْدَرَجَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنْجِيلُ تَحْتَ الْكِتَابِ، فَإِنَّهُ اسْمُ جِنْسٍ يَعُمُّ كُلَّ كِتَابٍ. ....

النبي ﷺ، ولو كانت من مدارك الأحكام لم يجز العدول إلى الاجتهاد إلا بعد العجز عنها): الضمير في «صوبه» يعود إلى «معاذ» رضي الله تعالى عنه. قوله: «ولو كانت من مدارك الأحكام»: أي «ولو كانت شرائع من قبلنا من مدارك الأحكام»؛ أي: لو كانت من الأدلة التي تُدْرَكُ بها الأحكام وتُبْنَى عليها الفروع في شريعتنا.

و«العدول» في قوله: «لم يجز العدول» هو: الميل.

والضمير في «عنها» يعود إلى «شرائع من قبلنا».

ومعنى هذا الاستدلال: أن النبي ﷺ أقر معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه على الحكم بالكتاب والسنة والاجتهاد، ولم ينكر عليه إغفال ذكر شرائع السابقين، ولو كنا متعبدين بتلك الشرائع لما أقره على ذلك الإغفال، إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، بل لبيَّن عليه الصلاة والسلام لمعاذ رضي الله تعالى عنه بأن الحكم بشرائع الأنبياء السابقين عليهم الصلاة والسلام أجمعين واجب إلا في حال عجزه عن وجود ما يحكم به فيها، فحينئذٍ يجوز له بأن يحكم بمقتضى ما أداه اجتهاده إليه.

قوله: (فإن قيل: اندرجت التوراة والإنجيل تحت الكتاب، فإنه اسم جنس يعم كل كتاب): المعترض هنا هم أصحاب المذهب الأول القائلون بأن شرع من قبلنا شرع لنا.

والضمير في «فإنه» يعود إلى «الكتاب».

ومعنى هذا الاعتراض: أن معاذاً رضي الله تعالى عنه في جوابه للنبي ﷺ أطلق لفظ «الكتاب» حين قال: «أقضي بكتاب الله»، وكتاب الله

قُلْنَا: إِطْلَاقُ اسْمِ الْكِتَابِ لَا يَفْهَمُ مِنْهُ الْمُسْلِمُونَ غَيْرَ الْقُرْآنِ، كَيْفَ وَلَمْ يُعْهَدْ مِنْ مُعَاذٍ تَعَلُّمُ شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْكُتُبِ، وَلَا الرُّجُوعُ إِلَيْهَا؟

تعالى كما يصدق على القرآن يصدق على التوراة والإنجيل، فيكونان داخلين في اسم الكتاب بحكم عموم اللفظ، وحينئذٍ يجب التعبد بهما، كما يجب التعبد بالقرآن الكريم، إذ الكل من عند الله تبارك وتعالى.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض المذكور.

قوله: (إطلاق اسم الكتاب لا يفهم منه المسلمون غير القرآن، كيف ولم يعهد من معاذ تعلم شيء من هذه الكتب، ولا الرجوع إليها؟): الضمير في «منه» يعود إلى «إطلاق اسم الكتاب».

والاستفهام بكيف هنا: استفهام تقريري، لتأكيد أن المراد بالكتاب هو القرآن الكريم فقط دون ما سواه.

والكتب المشار إليها بقوله: «تعلم شيء من هذه الكتب»، هي كتب الأنبياء السابقين، كالتوراة والإنجيل.

والضمير في «إليها» يعود إلى «الكتب السابقة».

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: أن لفظ «الكتاب إذا أُطلق فلا يتبادر إلى أذهان المسلمين من هذا الإطلاق إلا القرآن الكريم».

الوجه الثاني: أنه لم يُنْقَلْ عن معاذ رضي الله تعالى عنه أنه تعلم شيئاً من كتب السابقين، لا التوراة، ولا الإنجيل، ولا غيرهما، ولو علم أنه مُتَعَبَّدٌ بها لأقبل على تعلمها، ولو فعل ذلك لَنُقِلَ إلينا بطريق التواتر أو الاستفاضة؛ لأنه قاضٍ، والدواعي متوافرة على نقل أخبار القضاة، وحيث لم يحصل شيء من ذلك دل على أنه لم يتعلمها، وإعراضه عن تعلمها دليل على عدم التعبد بها، إذ الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أعلم الناس بمقاصد الشارع.

الْخَامِسُ: لَوْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ مُتَعَبَّداً بِهَا لَلَزِمَهُ مُرَاجَعَتُهَا وَالْبَحْثُ عَنْهَا، وَلَكَانَ لَا يَنْتَظِرُ الْوَحْيَ، وَلَا يَتَوَقَّفُ فِي الظِّهَارِ وَالْمَوَارِيثِ وَنَحْوِهَا، وَلَمْ يُعْهَدْ ذَلِكَ إِلَّا فِي آيَةِ الرَّجْمِ، لِتَعْرِيفِهِمْ أَنَّهُ لَيْسَ بِمُخَالِفٍ لِدِينِهِمْ.

قوله: (الخامس): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الدليل الخامس»؛ أي: من أدلة القائلين بأن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا.

قوله: (لو كان النبي ﷺ متعبداً بها للزمه مراجعتها والبحث عنها، ولكان لا ينتظر الوحي، ولا يتوقف في الظهار والمواريث ونحوها، ولم يعهد ذلك إلا في آية الرجم، لتعريفهم أنه ليس بمخالف لدينهم): الضمير في «بها» يعود إلى «شرائع من قبلنا».

والضمير في «للزمه» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «مراجعتها» يعود إلى «شرائع من قبلنا»، وكذلك إليها عود الضمير في «عنها».

والضمير في «نحوها» يعود إلى «الظهار، والمواريث».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «مراجعة النبي ﷺ لشريعة من قبلنا والبحث عنها».

والضمير في «لتعريفهم» يعود إلى «اليهود الذين أنكروا الرجم في حق الزانيين».

والضمير في «أنه» يعود إلى «حكم النبي ﷺ على اليهوديين الزانيين بالرجم بعد أن رُفِعَا إليه».

والضمير في «لدينهم» يعود إلى «اليهود».

ومفاد هذا الدليل من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: لو كان النبي ﷺ مُتَعَبَّداً بشرائع السابقين لوجب عليه البحث عنها ومداومة مراجعتها ليتعرف على أحكام الله تعالى فيها، وحيث لم يفعل ذلك دل على عدم تعبده بها.

. . . .

الوجه الثاني: أن النبي ﷺ كان يتوقف في بعض الوقائع انتظاراً للوحي، كما توقف في مسألة الظهار حين شكت إليه خولة بنت ثعلبة رضي الله تعالى عنها ظهار زوجها أوس بن الصامت رضي الله تعالى عنه منها، فسكت النبي ﷺ حتى أنزل الله تعالى قوله: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ ۝١﴾ [المجادلة: ١]، إلى آخر الآيات الكريمات التي بيَّن الله سبحانه فيها حكم الظهار[(١)].

وكما توقف عليه الصلاة والسلام في المواريث، كمسألة ميراث «الكلالة» حين سأله عنها الصحابي الجليل جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنه، ففي الصحيحين عنه قال: «دخل عليَّ رسول الله ﷺ وأنا مريض لا أعقل، فتوضأ ثم صب عليَّ، أو قال: **(صبوا عليه)**، فقلت: إنه لا يرثني إلا كلالة، فكيف الميراث؟ فأنزل الله آية الفرائض»[(٢)].

الوجه الثالث: أن رجوع النبي ﷺ لشريعة السابقين لم يُعْهَدْ إلا في مسألة واحدة فقط، وهي الرجوع إلى التوراة لإفحام اليهود الجاحدين للرجم بأن الرجم مقرر في توراتهم، كما ثبت ذلك في الصحيحن من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما: «أن اليهود جاءوا إلى النبي ﷺ برجل منهم وامرأة قد زنيا، فقال لهم: كيف تفعلون بمن زنى منكم؟ قالوا: نُحَمِّمُهُمَا ونضربهما، فقال: لا تجدون في التوراة الرجم؟»، فقالوا: لا نجد فيها شيئاً، فقال لهم عبد الله بن سلام: كذبتم، فَأْتُوه بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين، فوضع مِدْرَاسُهَا الذي

---

(١) المجادلة من الآية: (٢ ـ ٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الفرائض»، باب «ميراث الأخوات والإخوة» رقم (٦٧٤٣)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب «الفرائض»، باب «ميراث الكلالة» رقم (١٦١٦).

السَّادِسُ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَدْرَكاً لَكَانَ تَعَلُّمُهَا وَحِفْظُهَا وَنَقْلُهَا فَرْضَ كِفَايَةٍ، وَلَوَجَبَ عَلَى الصَّحَابَةِ مُرَاجَعَتُهَا فِي تَعَرُّفِ الْأَحْكَامِ، وَلَمْ يَفْعَلُوا.

يُدَرِّسُهَا منهم كفه على آية الرجم فطفق يقرأ ما دون يده وما وراءها ولا يقرأ آية الرجم، فنزع يده عن آية الرجم فقال: ما هذه؟ فلما رأوا ذلك قالوا: هي آية الرجم، فأمر بهما فَرُجِمَا قريباً من حيث موضع الجنائز عند المسجد، قال: فرأيتُ صاحبها يَجْنَأُ عليها يقيها الحجارة»(١).

ولا تنهض هذه الواقعة الوحيدة في الرجوع دليلاً على أن النبيَّ ﷺ مُتَعَبَّدٌ بشريعة من قبله.

قوله: (السادس): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل السادس»؛ أي: من أدلة القائلين بأن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا.

قوله: (أنه لو كان مدركاً لكان تعلمها وحفظها ونقلها فرض كفاية، ولوجب على الصحابة مراجعتها في تعرف الأحكام، ولم يفعلوا): الضمير في «أنه» يعود إلى «التشريع السابق». والضمائر في «تعلمها»، وفي «حفظها»، وفي «نقلها»، وفي «مراجعتها» تعود إلى (شرائع من قبلنا).

ومفاد هذا الدليل: لو كان شَرْعُ الأنبياء السابقين عليهم الصلاة والسلام أجمعين مدركاً من مدارك الأحكام في شريعة الإسلام لوجب على الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أن يتعلموا الكتب التي نزل بها ذلك الشرع، ليتعرفوا على أحكام الله تعالى فيها، وحيث لم يُنْقَلْ عنهم أنهم حفظوها وتعلموها، ولم ينقل عنهم القول بأن تَعَلُّمَهَا فرض كفائي على الأمة دل على أن شرع من قبلنا من الأمم السابقة ليس مَدْرَكاً لأحكام ديننا.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «التفسير»، باب ﴿فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا﴾ رقم (٤٥٥٦)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب «الحدود»، باب «رجم اليهود» رقم (١٦٩٩).

السَّابِعُ: إِطْبَاقُ الْأُمَّةِ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الشَّرِيعَةَ شَرِيعَةُ رَسُولِ اللهِ ﷺ بِجُمْلَتِهَا، وَلَوْ تُعُبِّدَ بِشَرْعِ غَيْرِهِ كَانَ مُخْبِراً لَا شَارِعاً.

وَوَجْهُ الرِّوَايَةِ الْأُولَى: خَمْسُ آيَاتٍ وَثَلَاثَةُ أَحَادِيثَ، أَمَّا الْآيَاتُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ﴾، وَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ﴾، وَقَوْلُهُ: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾، وَقَوْلُهُ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾، وَقَوْلُهُ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾.

قوله: (السابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل السابع»؛ أي: من أدلة القائلين بأن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا.

قوله: (إطباق الأمة على أن هذه الشريعة شريعة رسول الله ﷺ بجملتها، ولو تُعبد بشرع غيره كان مخبراً لا شارعاً): المراد بالإطباق هنا هو الإجماع. والشريعة المشار إليها في قوله: «هذه الشريعة»: هي شريعة الإسلام.

والضمير في «بجملتها» يعود إلى «الشريعة الإسلامية».

والضمير في «غيره» يعود إلى «النبي ﷺ».

ومفاد هذا الدليل: أن الأمة المسلمة مجمعة قاطبة على أن الشريعة الإسلامية بجملتها هي شريعة نبينا محمد ﷺ، ولو كان عليه الصلاة والسلام متعبداً بشرع من قبله لكان ناقلاً عنها، والناقل مخبر لا مشرع، وذلك منافٍ للإجماع.

قوله: (ووجه الرواية الأولى): وهي القول بأن شرع من قبلنا شرع لنا إذا لم يصرح شرعنا بنسخه.

وهذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في ذكر أدلة هذا القول.

قوله: (خمس آيات وثلاثة أحاديث): أي يدل على تلك الرواية خمس

....

آيات من كتاب الله تبارك وتعالى، وثلاثة أحاديث من سنة النبي ﷺ. والمؤلف رحمه الله تعالى سرد الآيات الخمس الكريمات، ولم يبين وجه الاستدلال منها على سبيل الإجمال، ولا على سبيل التفصيل.

ووجه الاستدلال الإجمالي من تلك الآيات الكريمات: أن الله تعالى أمر نبيه محمداً ﷺ بالاهتداء والاقتداء بالأنبياء قبله عليهم جميعاً الصلاة والسلام، كما أمره باتباعهم، والأمر بالاهتداء والاقتداء والاتباع أمر بالحكم بشرائعهم، ولو لم تكن تلك الشرائع متعبداً بها لما أمره الله تعالى بذلك.

وأما وجه الاستدلال التفصيلي فهو يخص كل آية على حدة، وبناءً على ذلك فوجه الاستدلال من الآية الأولى، وهي قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام: ٩٠].

أن الله تعالى أمر نبيه محمداً ﷺ أمراً صريحاً بالاقتداء بهدي من سبقه من الأنبياء المشار إليهم في هذه الآية الكريمة، وهم: إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب، ونوح، وداود، وسليمان، وأيوب، ويوسف، وموسى، وهارون، وزكريا، ويحيى، وعيسى، وإلياس، وإسماعيل، واليسع، ويونس، ولوط عليهم جميعاً الصلاة والسلام.

والاقتداء بهديهم هو اتباع ما هم عليه.

ووجه الاستدلال من الآية الثانية، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ﴾ [المائدة: ٤٤].

فإن الله تعالى أخبر بأن النبيين الذين أسلموا يحكمون بالتوراة، ونبينا محمد ﷺ هو رسول الإسلام، فهو أولى من يدخل في عموم هذه الآية الكريمة، والحكم بالتوراة هو العمل بما فيها.

وأما الآية الثالثة، وهي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ أَنِ ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ﴾ [النحل: ١٢٣].

فَإِنْ قِيلَ: أَمَّا الْآيَاتُ الثَّلَاثُ فَالْمُرَادُ بِهَا التَّوْحِيدُ، ....

فإن الأمر فيها صريح للنبي ﷺ باتباع ملة إبراهيم عليه السلام، واتباع ملته يقتضي العمل بشريعته.

وأما الآية الرابعة، وهي قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣].

فإن الله سبحانه أخبر بأنه شرع لهذه الأمة من الدين ما وصى به نبيه نوحاً عليه السلام، وذلك يقتضي العمل بشريعته.

وأما الآية الخامسة، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

فإن المراد بما أنزله هنا هو التوراة، وقد أوجب سبحانه الحكم بمقتضاها وحذر من مخالفتها، والآية الكريمة مقتضاها العموم فتشمل الأمة المسلمة.

قوله: (فإن قيل): اعتراض موجه من القائلين بعدم التعبد بشرع من قبلنا إلى القائلين به.

قوله: (أما الآيات الثلاث): وهي قول الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ﴾.

وقوله سبحانه: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ﴾.

وقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾.

قوله: (فالمراد بها التوحيد): الضمير في «بها» يعود إلى «الآيات الثلاث الكريمات المذكورات».

فهذه الآيات الثلاث إنما يراد بها الاهتداء والاقتداء والاتباع في التوحيد خاصة، وهذا لا خلاف فيه، إذ جميع الشرائع السماوية متفقة على هذا الأصل، وإنما الخلاف في التعبد بفروع الشرائع، ولا دلالة في تلك الآيات على ذلك.

بِدَلِيلِ أَنَّهُ أَمَرَهُ بِاتِّبَاعِ هُدَى جَمِيعِهِمْ، وَمَا أَوْصَى بِهِ جُمْلَتَهُمْ، وَشَرَائِعُهُمْ مُخْتَلِفَةٌ، وَنَاسِخَةٌ وَمَنْسُوخَةٌ، فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ أَرَادَ الْهُدَى الْمُشْتَرَكَ، ....

قوله: (بدليل أنه أمره باتباع هدى جميعهم وما أوصى به جملتهم): أي الدليل على أن المراد بتلك الآيات الثلاث هو التوحيد خاصة.

والضمير في «أنه» يعود إلى «الله تعالى».

والضمير في «أمره» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «جميعهم» يعود إلى «الأنبياء السابقين» عليهم جميعاً الصلاة والسلام.

و«ما» في قوله: «وما أوصى» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «جملتهم» يعود إلى «الأنبياء السابقين» عليهم جميعاً الصلاة والسلام.

قوله: (وشرائعهم مختلفة، وناسخة ومنسوخة، فدل على أنه أراد الهدى المشترك): الواو في «وشرائعهم» حالية؛ أي: «أمره باتباع هدى جميعهم وما أوصى به جملتهم والحال أن شرائعهم مختلفة».

والضمير في «شرائعهم» يعود إلى «الأنبياء السابقين عليهم السلام».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الله تبارك وتعالى».

والمراد بالهدى المشترك: هو التوحيد الذي اشتركت فيه كل الشرائع بالاتفاق عليه.

والمعنى المقصود هنا: أن أَمْرَ الله تبارك وتعالى لنبيه محمد ﷺ بالاقتداء والاتباع لا يستقيم حَمْلُهُ على فروع الشرائع، إذ إن تلك الشرائع مختلفة باختلاف الناس والأزمان، وبعضها ناسخ للبعض الآخر، فدل على

وَالْمِلَّةُ عِبَارَةٌ عَنْ أَصْلِ الدِّينِ، بِدَلِيلِ أَنَّهُ قَالَ: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾، وَلَا يَجُوزُ تَسْفِيهُ الْأَنْبِيَاءِ الْمُخَالِفِينَ لَهُ، وَالْهُدَى وَالنُّورُ أَصْلُ الدِّينِ وَالتَّوْحِيدِ.

قُلْنَا: ....

أن استقامة الأمر هنا هي حَمْلُهُ على الهُدى المشترك، وهو التوحيد الذي لم تختلف حاله من شريعة لأخرى.

قوله: (والملة عبارة عن أصل الدين): هذا إشارة إلى قوله تعالى لنبيه محمد ﷺ: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾.

والمراد بالملة هنا أصل الدين، وهو التوحيد وليس فروع الشريعة.

قوله: (بدليل أنه قال: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾): أي: الدليل الذي يدل على أن المراد بالملة هو أصل الدين.

والضمير في «أنه» يعود إلى «الله تبارك وتعالى».

والمراد هنا: أن الله تعالى وَصَفَ من يعدل عن ملة نبيه إبراهيم عليه السلام بالسَّفَهِ، وهو الطيش وخفة العقل.

قوله: (ولا يجوز تسفيه الأنبياء المخالفين له): الضمير في «له» يعود إلى «إبراهيم عليه السلام».

والمعنى: أن هناك أنبياء خالفوا إبراهيم عليه وعليهم السلام في فروع الشريعة، ولو كان المراد بالملة هنا هو فروع الدين للزم منه وَصْفُ هؤلاء الأنبياء المخالفين لإبراهيم بالسفه، وهذا لا يجوز باتفاق، فدل على أن المراد بالملة هو أصل الدين وليس فرعه.

قوله: (والهدى والنور أصل الدين والتوحيد): أي أن حقيقة الهدى والنور هي أصل الدين والتوحيد، فحملهما على الفروع حمل لهما على غير حقيقتيهما، وذلك لا يصح.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

الشَّرِيعَةُ مِنْ جُملَةِ الْهُدَى فَتَدْخُلُ فِي عُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾، وَهِيَ مِنْ جُمْلَةِ مَا أَوْصَى اللهُ بِهِ الْأَنْبِيَاءَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ فِي شَرَائِعِهِمُ النَّاسِخَ وَالْمَنْسُوخَ». قُلْنَا: إِنَّمَا يَتَّبِعُ النَّاسِخَ دُونَ الْمَنْسُوخِ كَمَا فِي الشَّرِيعَةِ الْوَاحِدَةِ.

قوله: (الشريعة من جملة الهدى فتدخل في عموم قوله تعالى: ﴿فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾): أي لا نسلم بأن المراد بالهُدى التوحيد فقط، فإن هذا تخصيص بلا مخصص فلا يصح، بل إن الهدى عام في لفظه فكما يشمل التوحيد يشمل الشريعة، إذ لا قائل بأن الشريعة ليست من جملة الهُدى، وكما أن الشريعة من جملة الهدى فهي كذلك من جملة ما أوصى الله تعالى به أنبياءه عليهم السلام، فدل ذلك على صحة ما قلناه من كوننا متعبدين بشرع من قبلنا.

قوله: (وقولهم: إن في شرائعهم الناسخ والمنسوخ): الضمير في «قولهم» يعود إلى «المعترضين على الاستدلال بتلك الآيات»، وذلك حين قالوا: «وشرائعهم مختلفة، وناسخة ومنسوخة».

والضمير في «شرائعهم» يعود إلى «الأنبياء السابقين عليهم الصلاة والسلام».

والمعنى: كيف يسوغ الأمر باتباع شرائعهم وهي ليست على وتيرة واحدة لما فيها من ناسخ ومنسوخ.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا القول.

قوله: (إنما يتبع الناسخ دون المنسوخ كما في الشريعة الواحدة): أي لا نمانع من وجود الناسخ والمنسوخ في تلك الشرائع، إلا أن المأمور باتباعه منها هو الناسخ دون المنسوخ، وذلك قياساً على واقع الحال في الشريعة الواحدة، إذ يتعين فيها ترك المنسوخ بالناسخ.

وَأَمَّا الْأَحَادِيثُ فَمِنْهَا: أَنَّهُ قَضَى بِالْقِصَاصِ فِي السِّنِّ، وَقَالَ: (كِتَابُ اللهِ الْقِصَاصُ)، وَلَيْسَ فِي الْقُرْآنِ قِصَاصٌ فِي السِّنِّ إِلَّا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ﴾. **الثَّانِي**: ....

قوله: (وأما الأحاديث): أي الأحاديث من السنة الدالة على أننا متعبدون بشرع من قبلنا.

قوله: (**فمنها أنه قضى بالقصاص في السن، وقال: «كتاب الله القصاص»**): الضمير في «فمنها» يعود إلى «الأحاديث».

والضمير في «أنه» يعود إلى «النبي ﷺ».

وقضاء النبي ﷺ بالقصاص في السن مُخَرَّجٌ في الصحيحين من حديث الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه أن أخت الرُّبَيِّعِ جرحت إنساناً فاختصموا إلى النبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: (**القصاصَ القصاصَ**)، فقالت أم الرَّبِيع: يا رسول الله يقتص من فلانة؟ والله لا يقتص منها، فقال النبي ﷺ: (**سبحان الله يا أم الربيع، القصاص كتاب الله**)، قالت: لا والله لا يقتص منها أبداً. قال: فما زالت حتى قبلوا الدية، فقال رسول الله ﷺ: (**إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره**)[1].

قوله: (**وليس في القرآن قصاص في السن إلا في قوله تعالى: ﴿وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ﴾**): أي ليس في القرآن الكريم خطاب خاص بالمسلمين في قصاص السن، وإنما الوارد فيه هذه الآية الكريمة: ﴿وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ﴾ [المائدة: ٤٥]، وهي مما كتبه الله تعالى في التوراة على اليهود، وقد استشهد بها النبي ﷺ في تطبيق حكم القصاص بين المسلمين، فدل ذلك على أننا متعبدون بشرع من قبلنا.

قوله: (**الثاني**): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثاني»؛ أي: من أدلة السنة للقائلين بالتعبد بشرع من قبلنا.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الديات»، باب «القصاص بين الرجال والنساء» (٨/ ٤٠)؛ ومسلم في صحيحه كتاب «القسامة»، باب «إثبات القصاص في الأسنان» رقم (١٦٧٥).

مُرَاجَعَتُهُ التَّوْرَاةَ فِي رَجْمِ الزَّانِيَيْنِ. الثَّالِثُ: قَوْلُهُ: (مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا، أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي)، وَهَذَا خِطَابٌ مَعَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ.

قوله: (مراجعته التوراة في رجم الزانيين): الضمير في «مراجعته» يعود إلى «النبي ﷺ».

وذلك حين أنكر اليهود وجود الرجم في توراتهم، وكذَّبهم عبد الله بن سلام رضي الله تعالى عنه، حتى ذهبوا فأتوا بالتوراة فأخفاها القارئ بيده فرفع عبد الله بن سلام يده عنها، فإذا بها آية الرجم صريحة، وحينئذٍ أمر رسول الله ﷺ برجم اليهوديين الزانيين، وقد تقدم ذكر الرواية في ذلك، وهذا يدل على العمل بشرع من قبلنا.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثالث»؛ أي: من أدلة السنة للقائلين بالتعبد بشرع من قبلنا.

قوله: (قوله: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، أقم الصلاة لذكري»، وهذا خطاب مع موسى عليه السلام): الضمير في «قوله» يعود إلى «النبي ﷺ». واسم الإشارة «هذا» يعود إلى قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ﴾ [طه: ١٤].

والشاهد من هذا الحديث: أن النبي ﷺ حين بَيَّنَ الواجب في حق النائم عن الصلاة والناسي لها بقوله عليه الصلاة والسلام: **(من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها)**[١]، قرأ عقيب ذلك قول الله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ﴾، وهذه الآية الكريمة خاطب الله تعالى بها نبيه موسى عليه السلام، وهذا يدل على أن شرع من قبلنا شرع لنا، إذ لو لم يكن شرعاً لنا لما استشهد عليه الصلاة والسلام بتلك الآية الكريمة في هذا الموضع.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «المواقيت»، باب «من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها» (١/١٤٨)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب «المساجد»، باب «قضاء الصلاة الفائتة». (صحيح مسلم بشرح النووي ٥/١٩٣).

وَقَدْ أُجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ بِأَنَّهُ دَخَلَ فِي عُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾. وَعَنِ الثَّانِي بِأَنَّهُ رَاجَعَ التَّوْرَاةَ لِيُبَيِّنَ كَذِبَهُمْ، وَأَنَّهُ لَيْسَ بِمُخَالِفٍ لِشَرِيعَتِهِمْ.

قوله: (**وقد أجيب عن الأول**): أي: «عن الدليل الأول من السنة»، وهو قضاء النبي ﷺ في السن بالقصاص، وقال: (كتاب الله القصاص).

قوله: (**بأنه دخل في عموم قوله تعالى**: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾): الضمير في «بأنه» يعود إلى «القصاص في السن».

والمراد هنا: لا نسلم بأن مقصود النبي ﷺ من قوله: (**كتاب الله القصاص**) هو آية: ﴿وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾ المكتوبة على اليهود في التوراة، بل مقصوده عليه الصلاة والسلام عموم قول الله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤].

ولا شك أن قصاص السن بالسن مما تضمنته هذه الآية الكريمة الواردة في شرعنا، لدخوله في عمومها.

وإذا ثبت أن قضاء النبي ﷺ في السن بالقصاص إنما هو بعموم هذه الآية الكريمة، انتفى أن يكون قضاؤه عليه الصلاة والسلام في السن بالقصاص إنما كان اعتماداً على آية ﴿وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾، وحينئذٍ فلا دلالة لكم في هذا الحديث.

قوله: (**وعن الثاني**): أي وقد أجيب عن الثاني.

و«الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الدليل الثاني»؛ أي: من أدلة السنة، وهو مراجعة النبي ﷺ للتوراة في رجم الزانيين من اليهود.

قوله: (**بأنه راجع التوراة ليبين كذبهم، وأنه ليس بمخالف لشريعتهم**): الضمير في «بأنه» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «كذبهم» يعود إلى «اليهود».

وَمِنَ الْمَعْنَى: أَنَّ شَرْعَ اللهِ تَعَالَى الْحُكْمَ فِي حَقِّ أُمَّةٍ يَدُلُّ عَلَى تَعَلُّقِ الْمَصْلَحَةِ بِهِ، ....

والضمير في «أنه» يعود إلى «الرجم».

والضمير في «لشريعتهم» يعود إلى «اليهود».

والمراد هنا: المنع من أن يكون رجوع النبي ﷺ للتوراة في هذه القضية من أجل أنه مأمور بالعمل بها، بل من أجل أن يظهر كذب اليهود، وليبين لهم بأن الرجم ليس مخالفاً لشريعتهم، بل هو ثابت في توراتهم المنزل عليهم، وإذا كان الأمر كذلك فإن الاستدلال بهذا الرجوع لا ينتهض حجة على المراد.

ويُلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى لم يُجِبْ عن دليلهم الثالث، وهو استشهاد النبي ﷺ بقول الله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ في حق من نام عن صلاة أو نسيها.

ويمكن أن يجاب عن ذلك: بأن قضاء الصلاة في حق النائم عنها والناسي لها إنما هو ثابت في شرعنا، كما هو ثابت في شرع موسى عليه السلام، واستشهاد النبي ﷺ بقوله تعالى في خطابه لنبيه موسى عليه السلام: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾، هو من باب التوكيد، وليس من باب التأسيس، ولا مانع من تأكيد ما ثبت في شرعنا بالثابت في شريعة من سبقنا من الأمم، فإن ذلك من قبيل تضافر الأدلة على المسألة الواحدة.

قوله: (**ومن المعنى**): أي الدليل من المعقول على أننا متعبدون بشرع من قبلنا.

قوله: (**أن شرع الله تعالى الحكم في حق أمة يدل على تعلق المصلحة به**): الضمير في «به» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن تعبيد الله تعالى لأمة من عباده بحكم من الأحكام يدل على تعلق المصلحة بذلك الحكم، ولا مانع من استمرار تلك المصلحة في غيرها من الأمم.

فَإِنَّهُ حَكِيمٌ لَا يَخْلُو حُكْمُهُ مِنَ الْمَصْلَحَةِ، وَيَدُلُّ عَلَى اعْتِبَارِ الشَّارِعِ لَهُ، فَلَا يَجُوزُ الْعُدُولُ عَنْهُ حَتَّى يَقُومَ عَلَى نَسْخِهِ دَلِيلٌ كَمَا فِي الشَّرِيعَةِ الْوَاحِدَةِ.

قوله: (فإنه حكيم لا يخلو حكمه من المصلحة): الجملة هنا تعليل لتعلق المصالح بالأحكام التي شرعها الله تبارك وتعالى لعباده.

والضمير في «فإنه» يعود إلى «الله تبارك وتعالى»، وكذلك إليه عود الضمير في «حكمه».

والمراد هنا: أن جميع أحكام الله تعالى لا تخلو من مصلحة للعباد، سواء كانت تلك المصلحة ظاهرة لهم أو خفية عنهم، وهذا هو مقتضى كونه سبحانه حكيماً.

قوله: (ويدل على اعتبار الشارع له): الضمير في «له» يعود إلى «الحكم الذي شرعه الله تعالى لعباده».

والمقصود: أن هذا الحكم له اعتباره عند مَنْ شرعه وهو الله سبحانه، ولا بدّ من أن يكون معتبراً عند العباد بتعبدهم لله تعالى به.

قوله: (فلا يجوز العدول عنه حتى يقوم على نسخه دليل كما في الشريعة الواحدة): الضمير في «عنه» يعود إلى «الحكم»، وكذلك إليه عود الضمير في «نسخه».

والمراد هنا: إذا ثبت أن حكم الله تعالى لأي أمة من الأمم لا يخلو من مصلحة، وأنه معتبر لدى الشارع، فلا يجوز ترك العمل به بالعدول عنه إلى غيره، بل يجب التمسك به حتى يثبت دليل نسخه، قياساً على الحكم الوارد في الشريعة الواحدة، فكما أن الحكم الوارد في الشريعة الواحدة لا يجوز العدول عنه بعد ثبوت التعبد به ما لم يُنْسَخْ، فكذلك الحال فيما نحن فيه.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، فَإِنَّ الْمُشَارَكَةَ فِي بَعْضِ الشَّرِيعَةِ لَا تَمْنَعُ نِسْبَتَهَا بِكَمَالِهَا إِلَى الْمَبْعُوثِ بِهَا نَظَراً إِلَى الْأَكْثَرِ، وَبَقِيَّةُ الْأَدِلَّةِ تَنْدَفِعُ بِكَوْنِ الشَّرِيعَةِ الْأُولَى لَمْ تَثْبُتْ بِطَرِيقٍ مَوْثُوقٍ بِهِ، ....

قوله: (وأما قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما استدل به أصحاب القول الثاني القائلون بمنع التعبد بشرع من قبلنا.

والجواب هنا إنما هو عن وجه استدلالهم بهذه الآية الكريمة، حين قالوا بعد إيرادهم لها: «فدل على أن كل نبي اختص بشريعة لم يشاركه فيها غيره».

قوله: (فإن المشاركة في بعض الشريعة لا تمنع نسبتها بكمالها إلى المبعوث بها نظراً إلى الأكثر): الضمائر في «نسبتها»، وفي «بكمالها»، وفي «بها» تعود إلى «الشريعة».

والمراد هنا: لا نسلم بأن تعبيدنا بشرع من قبلنا يفضي إلى مَنْع اختصاص النبي بشريعته، وذلك لأن التعبيد هنا إنما هو في بعض تلك الشريعة وليس في جميعها، والمشاركة البعضية في التعبيد لا تمنع نسبة الشريعة بكاملها إلى النبي المبعوث بها، إذ المشاركة هي الأقل لا الأكثر، والمعتبر في النسبة هو الأكثر لا الأقل.

قوله: (وبقية الأدلة تندفع بكون الشريعة الأولى لم تثبت بطريق موثوق به): أي بقية الأدلة التي استدل بها أصحاب القول الثاني المانعون من التعبد بشرع من قبلنا، وهي الأدلة الستة، فهذه الأدلة كلها يجاب عنها بجواب إجمالي، مفاده: أن الشرائع السابقة طرأ عليها التحريف والتبديل، فاختلط فيها الحق بالباطل، ولذلك نمنع التعبد بها؛ لا لأنها شرائع أخرى، بل لأنها أصبحت غير موثوق بها.

بَلْ قَدْ أَخْبَرَ اللهُ تَعَالَى بِتَحْرِيفِ أَهْلِهَا وَتَبْدِيلِهِمْ، فَلِذَلِكَ أَنْكَرَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى عُمَرَ كِتَابَ التَّوْرَاةِ، وَصَوَّبَ مُعَاذاً فِي إِعْرَاضِهِ عَنْ كُتُبِهِمْ، وَلَمْ يُلْزِمْهُ وَلَا الصَّحَابَةَ الرُّجُوعَ إِلَيْهَا وَلَا الْبَحْثَ عَنْهَا، ....

قوله: (بل قد أخبر الله تعالى بتحريف أهلها وتبديلهم): الضمير في «أهلها» يعود إلى «الشرائع السابقة».

والضمير في «تبديلهم» يعود إلى «أهل تلك الشرائع».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا تأكيد لقوله بأن تلك الشرائع لم تثبت بطريق موثوق به.

ومن إخبار الله تعالى عن أهل تلك الشرائع بتبديل شرائعهم قوله سبحانه عن اليهود: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ﴾ [المائدة: ١٣].

وقوله سبحانه في شأنهم: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [آل عمران: ٧٨].

قوله: (فلذلك أنكر النبي ﷺ على عمر كتاب التوراة): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فلذلك» يعود إلى «ما حصل في تلك الشرائع من تحريف وتبديل». والمراد هنا: أن إنكار النبي ﷺ على عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه نسخة التوراة التي كانت في يده إنما هو من أجل ما حصل في التوراة من تحريف وتبديل بعد موسى عليه السلام، وليس من أجل النهي عن التعبد بشرع من قبلنا لو كان صحيحاً سليماً.

قوله: (وصوب معاذاً في إعراضه عن كتبهم، ولم يلزمه ولا الصحابة الرجوع إليها ولا البحث عنها): الضمير في «إعراضه» يعود إلى «معاذ رضي الله تعالى عنه». والضمير في «كتبهم» يعود إلى «أهل تلك الشرائع».

والضمير في «يلزمه» يعود إلى «معاذ» رضي الله تعالى عنه.

وَإِنَّمَا الْوَاجِبُ الرُّجُوعُ إِلَى مَا ثَبَتَ مِنْهَا بِشَرْعِنَا، كَآيَةِ الْقِصَاصِ وَالرَّجْمِ وَنَحْوِهِمَا، وَهُوَ مِمَّا تَضَمَّنَهُ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَيَكُونُ مِنْهُمَا، فَلَا يَجُوزُ الْعُدُولُ عَنْهُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

والضميران في «إليها»، وفي «عنها» يعودان إلى «كتب الشرائع السابقة».

والمراد هنا: أن معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه حين ذكر أصول الاحتكام في القضاء، وهي: الكتاب، والسنة، والاجتهاد صَوَّبَهُ النبي ﷺ وأقره، ولم يستدرك عليه بإرشاده إلى اتباع شرائع السابقين، نظراً لكونها محرفة مبدلة، لا لأنها شرائع غيرنا.

قوله: (**وإنما الواجب الرجوع إلى ما ثبت منها بشرعنا، كآية القصاص والرجم ونحوهما**): الضمير في «منها» يعود إلى «الشرائع السابقة».

وآية القصاص هي قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥].

وأما الرجم فهو ما ثبت في السنة، كما في المتفق عليه من قصة إخفاء اليهود لآية الرجم تلبيساً على النبي ﷺ، وقد سبق إيراد الحديث في ذلك. والضمير في «نحوهما» يعود إلى «آية القصاص»، وإلى «الرجم».

ومما ورد نحوهما ما سبق من استشهاد النبي ﷺ حين قال: (**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها**)، ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾.

قوله: (**وهو مما تضمنه الكتاب والسنة فيكون منهما فلا يجوز العدول عنه**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الثابت من تلك الشرائع بشرعنا».

و«ما» في قوله: «مما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «تضمنه» يعود إلى «ما» الموصولية.

....

وضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «الكتاب والسنة».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الثابت من تلك الشرائع بشرعنا».

والمراد هنا: أن ما تضمنه الكتاب الكريم بين دفتيه، وما حوته السنة المطهرة في صحيح مدوناتها من تلك الشرائع السابقة فهو واجب العمل به لا يجوز صَرْفُ النظر عنه، لكونه أصبح جزءاً من شريعتنا، فكما لا يجوز ترك العمل بما جاء ابتداءً في شرعنا، فكذلك لا يجوز ترك العمل بما تضمنته شريعتنا من تلك الشرائع، وذلك للوثوق بثبوته والجزم بصحته.

الثاني من الأصول المختلف فيها
(قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف)

فَرُوِيَ أَنَّهُ حُجَّةٌ يُقَدَّمُ عَلَى الْقِيَاسِ، وَيُخَصُّ بِهِ الْعُمُومُ، ....

قوله: (الثاني من الأصول المختلف فيها قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف): المراد هنا: أن يقول أحد الصحابة قولاً اجتهادياً في مسألة من المسائل، ولم ينتشر هذا القول بين الصحابة الآخرين رضي الله تعالى عنهم أجمعين، ولم يُنْقَلْ عن أحد منهم خلاف ذلك القول، فهذا اختُلف فيه من جهتين:

الجهة الأولى: ثبوت الإجماع فيه.

الجهة الثانية: قيام الحجة به.

أما ثبوت الإجماع فيه، فهو محل خلاف على قولين، أحدهما: أن يكون إجماعاً يجب العمل به، وثانيهما: لا يكون إجماعاً[1].

والصواب: أنه لا يكون إجماعاً، إذ كيف يكون إجماعاً وهو لم ينتشر في بقية الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، حتى يُعْلَمَ أنه بلغهم وسكتوا عنه سكوت رضا به وتسليم له؟

وأما قيام الحجة به فهو أيضاً محل خلاف على ما سيذكره المؤلف رحمه الله تعالى في هذا البحث.

أما إذا قال الصحابي قولاً فخالفه صحابي آخر، فإن قول أحدهما ليس حجة على الآخر.

قوله: (فروي أنه حجة يقدم على القياس، ويخص به العموم): الفعل الماضي «روي» مبني للمجهول، والراوي هم بعض الأصحاب.

---

(١) انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٣٣٠، ٣٣١.

وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ، وَالشَّافِعِيِّ فِي الْقَدِيمِ، وَبَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ.

والضمير في «أنه» يعود إلى «قول الصحابي الذي لم يظهر له مخالف»، وكذلك إليه عود الضمير في «به».

فهذا القول يكون حجة يُحْكَمُ به على القياس بحيث لا يُعْمَلُ بمقتضاه مع وجوده، ويُخَصُّ به العموم فلا يكون متناولاً لأفراده الذين دل ذلك القول على إخراجهم منه.

وإلى هذا ذهب الإمام أحمد رحمه الله تعالى في إحدى الروايتين عنه، وهذه الرواية نقلها القاضي أبو يعلى رحمه لله تعالى في كتابه «العدة»، فقال: «وقد أومأ أحمد رحمهُ الله إلى هذا في مواضع من مسائله، فقال في رواية أبي طالب في «أموال المسلمين»: إذا أخذها الكفار ثم ظهر عليه المسلمون فأدركه صاحبه فهو أحق به، وإن أدركه وقد قُسِمَ فلا حق له، كذا قال عمر، ولو كان القياس كَان له، ولكن كذا قال عمر.

وكذلك نقل أبو طالب عنه في رجل يصوم شهرين من كفارة، فتسحر بعد طلوع الفجر وهو لا يعلم ثم علم: «يقضي يوماً مكانه، وإن أكل ناسياً بالنهار فليس عليه شيء»، فقيل: فإذا لم يعلم فهو كالناسي؟ فقال: «كذا في القياس، ولكن عمر أكل في آخر النهار يظن أنه ليل، فقال: أقضي يوماً مكانه».

وكذلك نقل أبو طالب عنه: «لا يجوز هبة المرأة حتى يأتي عليها في بيت زوجها سنة أو تلد، مثل قول عمر»[1].

قوله: (وهو قول مالك، والشافعي في القديم، وبعض الحنفية): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بحجية قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف».

---

(١) العدة ٤/ ١١٨١ ـ ١١٨٣.

وَرُوِيَ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ، ....

فهذا القول ذهب إليه الإمام مالك رحمه الله تعالى في المشهور عنه[١].

كما ذهب إليه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في القديم من قوليه[٢].

كما ذهب إليه بعض الحنفية رحمهم الله تعالى، ومنهم: أبو سعيد الْبَرْدعي، وأبو بكر الرازي، والجرجاني، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن[٣].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وروي ما يدل على أنه ليس بحجة): الفعل الماضي «روي» مبني للمجهول، والراوي هنا بعض الأصحاب، كأبي داود، والمروذي، والميموني، وغيرهم.

والمعنى: «رَوَى بعض الأصحاب عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى».

و«ما» في قوله: «ما يدل» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «الدال»؛ أي: «وروي الدال على أنه ليس بحجة».

والضمير في «أنه» يعود إلى «قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف».

ومقتضى هذه الرواية: أن قول الصحابي الذي لم يظهر له مخالف لا يكون حجة، فلا يُخَصُّ به العموم، ولا يُتْرَكُ القياس من أجله، بل الحجة في العموم والقياس دونه.

ومما يؤيد هذه الرواية المنقولة عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى ما

---

(١) انظر: مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٨٧؛ شرح تنقيح الفصول ص٤٤٥.

(٢) انظر: التبصرة ص٣٩٥؛ شرح اللمع ٢/ ٧٤٩.

(٣) انظر: أصول السرخسي ٢/ ١٠٥؛ تيسير التحرير ٣/ ١٣٢؛ العدة ٤/ ١١٨٥؛ التمهيد ٣/ ٣٣٤.

وَبِهِ قَالَ عَامَّةُ الْمُتَكَلِّمِينَ، وَالشَّافِعِيُّ فِي الْجَدِيدِ، وَاخْتَارَهُ أَبُو الْخَطَّابِ.

ذكره القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى في كتابه «العدة»، حيث قال: «أومأ إليه أحمد رحمهُ الله في مواضع من مسائله، فقال في رواية أبي داود: «ليس أحد إلا آخذ برأيه وأترك ما خلا النبي».

وكذلك نقل المروذي عنه: «ابن عمر يقول: «على قاذف أم الولد الحد»، وأنا لا أجترئ على ذلك، إنما هي أَمَةٌ أحكامها أحكام الإماء».

وكذلك نقل الميموني عنه وقد سأله: يمسح على القلنسوة؟ فقال: ليس فيه عن النبي شيء، وهو قول أبي موسى، وأنا أتوقاه»[(١)].

قوله: (**وبه قال عامة المتكلمين، والشافعي في الجديد، واختاره أبو الخطاب**): الضمير في «به» يعود إلى «القول بأن قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف ليس بحجة».

فهذا القول ذهب إليه عامة المتكلمين[(٢)].

كما ذهب إليه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في الجديد من قوليه[(٣)].

واختاره أبو الخطاب رحمه الله تعالى، ومما يدل على اختياره لهذا القول ثلاثة أمور:

الأمر الأول: تقديمه رواية عدم الحجية على رواية الحجية.

الأمر الثاني: قوله: «ويُتَصَوَّرُ الخلاف إذا كان مع قول الصحابي قياس ضعيف وعارضه قياس جلي، فأما إذا كان قول الصحابي لا يشهد له نوع قياس أصلاً فإنَّا لا ندعي أنه توقيف عن النبي ﷺ».

---

(١) العدة ٤/ ١١٨٣، ١١٨٤.

(٢) انظر: البرهان ٢/ ١٣٥٩؛ المستصفى ١/ ٢٦١؛ الإحكام ٤/ ١٤٩؛ منتهى الوصول والأمل ص٥٩.

(٣) انظر: البرهان ٢/ ١٣٦٢؛ التبصرة ص٣٩٥.

لِأَنَّ الصَّحَابِيَّ يَجُوزُ عَلَيْهِ الْغَلَطُ وَالْخَطَأُ وَالسَّهْوُ، وَلَمْ تَثْبُتْ عِصْمَتُهُ، وَكَيْفَ تُتَصَوَّرُ عِصْمَةُ مَنْ يَجُوزُ عَلَيْهِمُ الاخْتِلَافُ؟ وَقَدْ جَوَّزَ الصَّحَابَةُ مُخَالَفَتَهُمْ، فَلَمْ يُنْكِرْ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ عَلَى مَنْ خَالَفَهُمَا، ......

الأمر الثالث: انتصاره لأدلة القائلين بعدم الحجية، وإبطاله لأدلة القول الآخر[1].

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (لأن الصحابي يجوز عليه الغلط والخطأ والسهو، ولم تثبت عصمته): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو شروع في الاستدلال لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأن قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف ليس بحجة.

والضميران في «عليه»، وفي «عصمته» يعودان إلى «الصحابي».

وهذا هو الدليل الأول، ومفاده: أن الصحابي لم تثبت عصمته بدليل شرعي لا بنص ولا بإجماع، ومن لم تثبت عصمته بالدليل الشرعي فإنه يجوز عليه الغلط والخطأ والسهو، ومن يجوز في حقه ذلك لا يكون قوله حجة.

قوله: (وكيف تتصور عصمة من يجوز عليهم الاختلاف؟): الاستفهام بكيف هنا يدل على التعذر والاستبعاد.

والضمير في «عليهم» يعود إلى «مَنْ» الموصولية، المعبَّر بها عن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

وهذا هو الدليل الثاني، ومفاده: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد وقع الخلاف بينهم في مسائل كثيرة من مسائل الاجتهاد، ولو كانت أقوالهم حجة لما وقع بينهم هذا الاختلاف.

قوله: (وقد جوَّز الصحابة مخالفتهم فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما): الضمير في «مخالفتهم» يعود إلى «الصحابة» رضي الله تعالى عنهم.

---

(١) التمهيد ٣/ ٣٣٢ ـ ٣٤٦.

فَانْتِفَاءُ الدَّلِيلِ عَلَى الْعِصْمَةِ، وَوُقُوعُ الْخِلَافِ بَيْنَهُمْ، وَتَجْوِيزُهُمْ مُخَالَفَتَهُمْ ثَلَاثَةُ أَدِلَّةٍ.

وَقَالَ قَوْمٌ: الْحُجَّةُ قَوْلُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ). ....

وضمير التثنية في «خالفهما» يعود إلى «أبي بكر وعمر» رضي الله تعالى عنهما.

وهذا هو الدليل الثالث، ومفاده: أن الصحابي لو كان قوله حجة لما جَوَّزَ الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أن يخالف بعضهم بعضاً، وحيث جوَّزوا هذا الخلاف بدليل عدم إنكار أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما على من خالفهما ـ وهما اللذان أمر النبي ﷺ بالاقتداء بهما من بعده ـ كان ذلك برهاناً على عدم حجية قول الواحد منهم.

قوله: (فانتفاء الدليل على العصمة، ووقوع الخلاف بينهم، وتجويزهم مخالفتهم ثلاثة أدلة): الضمائر في «بينهم»، وفي «تجويزهم»، وفي «مخالفتهم» تعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

والمراد هنا: أن هذه الأمور الثلاثة هي في حقيقتها ثلاثة أدلة تقضي بأن قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف ليس بحجة.

قوله: (وقال قوم): أي من الأصوليين.

قوله: (الحجة قول الخلفاء الراشدين): أي لا يُحْتَجُّ من أقوال الصحابة الكرام إلا بأقوال الخلفاء الراشدين الأربعة فقط، وهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي رضي الله تعالى عنهم وعن بقية الصحابة أجمعين، وحينئذ يكون قول كل واحد من هؤلاء الخلفاء الراشدين حجة.

قوله: (لقوله عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين»): هذا هو دليل أولئك القوم على ما ذهبوا إليه من قَصْرِ الحجية في قول الخلفاء الراشدين فقط دون غيرهم من سائر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

وَذَهَبَ آخَرُونَ إِلَى أَنَّ الْحُجَّةَ قَوْلُ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ).

وَوَجْهُ الرِّوَايَةِ الْأُولَى: ....

ووجه الاستدلال بهذا الحديث: أن النبي ﷺ أمر أمته بالتزام سنة الخلفاء الراشدين، ولو لم تكن أقوالهم حجة لما أمر أمته بالتزام سنتهم.

وهذا هو المذهب الثالث في هذه المسألة.

قوله: (وذهب آخرون إلى أن الحجة قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما): «آخرون» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «وذهب قوم آخرون»، والمراد بهم بعض الأصوليين.

وقد ذهب هؤلاء القوم إلى أن الحجة فقط هي قول أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما، فإذا قال كل واحد منهما قولاً بانفراده كان ذلك القول محلّاً للاعتبار والاحتجاج.

قوله: (لقوله عليه السلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»): هذا هو دليل أولئك القوم على ما ذهبوا إليه من قَصْرِ الحجية في قول أبي بكر وعمر فقط دون أقوال سائر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

ووجه الاستدلال بهذا الحديث: أن النبي ﷺ قصر الاقتداء من بعده في هذين الخليفتين الراشدين فقط، فلو ثبتت الحجية في قول مَنْ سواهما لما كان لهذا القصر من فائدة.

وهذا هو المذهب الرابع في هذه المسألة.

قوله: (ووجه الرواية الأولى): الوجه هنا بمعنى «الدليل»؛ أي: دليل الرواية الأولى، وهي أن قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف حجة.

قَوْلُهُ ﷺ: (أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ).

فَإِنْ قِيلَ: هَذَا خِطَابٌ لِعَوَامِّ عَصْرِهِ، بِدَلِيلِ أَنَّ الصَّحَابِيَّ غَيْرُ دَاخِلٍ فِيهِ. ....

قوله: (قوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»): هذا هو الدليل الأول للرواية الأولى.

ووجه الاستشهاد من هذا الحديث: أن قوله: **(أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)**[1]، يفيد بأن الاقتداء بأي واحد من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم يحصل به الاهتداء، ولو لم يكن قول كل واحد منهم حجة لما كان كذلك.

قوله: (فإن قيل: هذا خطاب لعوام عصره، بدليل أن الصحابي غير داخل فيه): هذا اعتراض من أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف ليس بحجة.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الحديث المذكور»، وهو: **(أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)**.

والضمير في «عصره»، يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الخطاب الوارد في الحديث المذكور».

ومفاد هذا الاعتراض: أن غاية ما في هذا الحديث إرشاد عوام الناس الموجودين في عصر النبي ﷺ إلى سؤال من شاءوا من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وهذا هو الشأن في العامي ألا يُلْزَمَ بسؤال واحد بعينه، والدليل على أن هذا الحديث للعوام فقط عدم دخول الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في عموم خطابه.

---

(١) قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى عن هذا الحديث: «إسناده واهٍ». (التلخيص الحبير ٤/ ١٩٠).
وقال الذهبي رحمه الله تعالى: «باطل». (انظر: ميزان الاعتدال ٢/ ٦٠٥).

قُلْنَا: اللَّفْظُ عَامٌّ، لَكِنْ خَرَجَ مِنْهُ الصَّحَابِيُّ بِقَرِينَةِ أَنَّهُمُ الَّذِينَ أَمَرَ بِتَقْلِيدِهِمْ وَجَعَلَ الْأَمْرَ لِغَيْرِهِمْ.

وَمِنْ وَجْهٍ آخَرَ هُوَ: أَنَّ الصَّحَابَةَ أَقْرَبُ إِلَى الصَّوَابِ، وَأَبْعَدُ مِنَ الْخَطَإِ، ....

وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا الحديث لا يصلح للاحتجاج به على ما ادعيتموه.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الاعتراض.

قوله: (اللفظ عام، لكن خرج منه الصحابي بقرينة أنهم الذين أمر بتقليدهم وجعل الأمر لغيرهم): عموم اللفظ في قوله: «اللفظ عام» مستفاد من صيغة العموم، وهي «بأيهم» الواردة في الحديث.

والضمير في «منه» يعود إلى «اللفظ العام».

والضمير في «أنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم، وكذلك إليهم عود الضميرين في «بتقليدهم»، وفي «لغيرهم».

ومفاد هذا الجواب: نسلم بأن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم خارجون من عموم الحديث، ولكن خروجهم ليس لأن اللفظ خاص بغيرهم دونهم، بل إن خروجهم لقرينة اقتضت ذلك، وهي كونهم المأمور بتقليدهم والاقتداء بهم، فاتجه الأمر إلى غيرهم ممن طُلِبَ منهم الاقتداء بهديهم.

وإذا كان الأمر كذلك فاعتراضكم غير متجه إلى ما قررناه من كون قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف حجة.

قوله: (ومن وجه آخر): أي الدليل الثاني للقائلين بأن قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف حجة.

قوله: (هو أن الصحابة أقرب إلى الصواب وأبعد من الخطأ): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الوجه الآخر».

والمراد هنا: أنه يلزم من كون الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم

لِأَنَّهُمْ حَضَرُوا التَّنْزِيلَ، وَسَمِعُوا كَلَامَ الرَّسُولِ مِنْهُ، فَهُمْ أَعْلَمُ بِالتَّأْوِيلِ، وَأَعْرَفُ بِالْمَقَاصِدِ، فَيَكُونُ قَوْلُهُمْ أَوْلَى كَالْعُلَمَاءِ مَعَ الْعَامَّةِ.

وَمَا ذَكَرُوهُ مِنْ عَدَمِ الْعِصْمَةِ فَلَا يَلْزَمُ، ....

أقرب إلى الصواب وأبعد من الخطأ أن تكون أقوالهم أوثق من غيرهم، فتكون محل الاعتبار بالاحتجاج بها.

قوله: (**لأنهم حضروا التنزيل، وسمعوا كلام الرسول منه، فهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد، فيكون قولهم أولى كالعلماء مع العامة**): الضمير في «لأنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

والضمير في «منه» يعود إلى «الرسول» ﷺ.

والضمير المنفصل «هم» في قوله: «فَهُمْ» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم، وإليهم كذلك عود الضمير في «قولهم».

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد اجتمع لهم ما لم يجتمع لغيرهم، من فضل الصحبة، وحضور الوحي، والسماع المباشر من الرسول ﷺ، حتى أحاطوا علماً بالتأويل، وكانوا أعرف بمقاصد الشرع، فكانوا بذلك كله بمنزلة العلماء مع العامة، فكما أن قول العلماء حجة على العوام، فكذلك قول الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم حجة على غيرهم.

قوله: (**وما ذكروه من عدم العصمة فلا يلزم**): المراد بالذاكرين هنا هم أصحاب المذهب الثاني القائلون بأن قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف ليس بحجة.

وهم إنما ذكروا ذلك في دليلهم الأول الذي قالوا فيه: «لأن الصحابي يجوز عليه الغلط والخطأ والسهو، ولم تثبت عصمته».

و«ما» في قوله: «وما ذكروه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

فَإِنَّ الْمُجْتَهِدَ غَيْرُ مَعْصُومٍ وَيَلْزَمُ الْعَامِّيَّ تَقْلِيدُهُ. وَقَوْلُ مَنْ خَصَّ الْأَئِمَّةَ بِالْاحْتِجَاجِ بِقَوْلِهِمْ لَا يَصِحُّ لِمَا ذَكَرْنَا مِنْ عُمُومِ الدَّلِيلِ فِي غَيْرِهِمْ.

والمراد هنا: أنه لا تُشْتَرَطُ العصمة في ثبوت حجية قول الصحابي، وإذا كان الأمر كذلك فلا يلزم من انتفاء العصمة عنه انتفاء حجية قوله، بل يكون قوله حجة وإن لم يكن معصوماً في نفسه.

قوله: (فإن المجتهد غير معصوم ويلزم العامي تقليده): الضمير في «تقليده» يعود إلى «المجتهد».

والجملة هنا تعليل للقول بعدم التلازم بين انتفاء العصمة وانتفاء حجية القول في حق الصحابي، والدليل على عدم التلازم بينهما في حق الصحابي: أن المجتهد غير معصوم في ذاته، ومع ذلك فإن العامي مُلْزَمٌ باتباع قوله، وإذا كان هذا هو شأن المجتهد في الإلزام بقوله للعوام، فكذلك هو الشأن في الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فإن أقوالهم حجة على مَنْ سواهم.

قوله: (وقول من خص الأئمة بالاحتجاج بقولهم لا يصح لما ذكرنا من عموم الدليل في غيرهم): المراد بالأئمة هنا هم الخلفاء الراشدون الأربعة رضي الله تعالى عنهم، كما ذهب إلى ذلك أصحاب المذهب الثالث، أو الخليفتان الراشدان أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما، كما ذهب إلى ذلك أصحاب القول الرابع.

والضمير في «بقولهم» يعود إلى «الأئمة».

فالقول بتخصيص الأئمة الأربعة رضي الله تعالى عنهم فقط بالاحتجاج بأقوالهم، أو تخصيص الاثنين الأوائل منهم وهما أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما فقط بالاحتجاج بقوليهما قول لا يصح، بل هو مردود فلا يُعَوَّل عليه.

و«ما» في قوله: «لما ذكرنا» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «للمذكور من عموم الدليل في غيرهم».

وَتَخْصِيصُهُمْ بِالْأَمْرِ بِالْاقْتِدَاءِ بِهِمْ يَحْتَمِلُ أَنَّهُ أَرَادَ الْاقْتِدَاءَ بِهِمْ فِي سِيرَتِهِمْ وَعَدْلِهِمْ، وَيَحْتَمِلُ أَنَّهُ ذَكَرَهُمْ لِكَوْنِهِمْ مِنْ جُمْلَةِ مَنْ يَجِبُ الْاقْتِدَاءُ بِهِمْ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

والمراد بما ذكره من عموم الدليل لغيرهم هنا هو حديث: **(أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)**.

والضمير في «غيرهم» يعود إلى «الأئمة».

والمقصود هنا: أن حديث: **(أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)** ليس خاصاً بالخلفاء الراشدين الأربعة فقط، بل هو شامل لهم ولسائر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وبناء على هذا العموم يكون جميع الصحابة أهلاً للاحتجاج بأقوالهم.

قوله: (وتخصيصهم بالأمر بالاقتداء بهم): الضمير في «تخصيصهم» يعود إلى «الأئمة»، وإليهم كذلك عود الضمير في «بهم».

قوله: (يحتمل أنه أراد الاقتداء بهم في سيرتهم وعدلهم، ويحتمل أنه ذكرهم لكونهم من جملة من يجب الاقتداء بهم): الضمير في «أنه» يعود إلى «النبي ﷺ» والضمائر في «سيرتهم»، وفي «عدلهم»، وفي «ذكرهم»، وفي «لكونهم»، وفي «بهم» تعود كلها إلى «الأئمة الأربعة» رضي الله تعالى عنهم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما استدل به أصحاب المذهبين الثالث والرابع الذين قصروا الاحتجاج في أقوال الخلفاء الأربعة، أو في الشيخين فقط أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا التخصيص منافٍ للعموم الوارد في حديث: **(أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)**.

الوجه الثاني: أن ما أوردتموه من قول النبي ﷺ: **(عليكم بسنتي**

. . . .

وسنة الخلفاء الراشدين)، وقوله عليه الصلاة والسلام: **(اقتدوا باللَّذَيْنِ من بعدي أبي بكر وعمر)** لا يعارض العموم السابق، لأن الأمر بالاقتداء هنا محمول على أحد أمرين:

أولهما: أن النبي ﷺ أراد الاقتداء بهم في سيرتهم وعدلهم.

وثانيهما: أنه عليه الصلاة والسلام لم يرد بتخصيص ذكرهم هنا الاقتداء بهم وحدهم، بل لأنهم في مقدمة من يجب الاقتداء بهم.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا يلزم من تخصيصهم بالأمر بالاقتداء بهم قَصْرُ الحجية في أقوالهم فقط دون غيرهم من سائر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

(فصل)

وَإِذَا اخْتَلَفَ الصَّحَابَةُ عَلَى قَوْلَيْنِ لَمْ يَجُزْ لِلْمُجْتَهِدِ الْأَخْذُ بِقَوْلِ بَعْضِهِمْ مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ، خِلَافاً لِبَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ وَبَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ أَنَّهُ يَجُوزُ ذَلِكَ مَا لَمْ يُنْكَرْ عَلَى الْقَائِلِ قَوْلُهُ، ....

قوله: (وإذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز للمجتهد الأخذ بقول بعضهم من غير دليل): الضمير في «بعضهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

والمراد هنا: أن المجتهد ليس بالخيار في أن يأخذ أي القولين شاء فيما اختلف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فيه على قولين، بل يجب عليه أن يوازن بينهما، فيجعل الحجة منهما ما كان أقرب إلى الدليل.

وهذا القول الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا واعتمده هو الذي ذهب إليه أكثر الأصوليين، وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة(١).

قوله: (خلافاً لبعض الحنفية وبعض المتكلمين أنه يجوز ذلك ما لم ينكر على القائل قوله): «خلافاً» هنا منصوب بعامل محذوف، والتقدير: «نذهب إلى هذا القول خلافاً لبعض الحنفية وبعض المتكلمين».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن يجوز ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الأخذ بأحد القولين من غير دليل».

والفعل المضارع «ينكر» مبني للمجهول، والْمُنْكِرُ هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والمراد هنا: أن بعض الحنفية رحمهم الله تعالى أجازوا للمجتهد أن

---

(١) انظر: شرح اللمع ٢/ ٧٥٠؛ العدة ٤/ ١٢٠٨؛ المسودة ص٣٤٢.

لِأَنَّ اخْتِلَافَهُمْ إِجْمَاعٌ عَلَى تَسْوِيغِ الْخِلَافِ وَالْأَخْذِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقَوْلَيْنِ، وَلِهَذَا رَجَعَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إِلَى قَوْلِ مُعَاذٍ فِي تَرْكِ رَجْمِ الْمَرْأَةِ.

يأخذ بقول من شاء منهما من غير دليل، إلا إذا أُنْكِرَ على أحدهما قوله فإن الحجة في قول من لم يُنْكَرْ عليه[1].

وكذلك هو المذهب عند بعض المتكلمين[2].

وهو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (لأن اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف والأخذ بكل واحد من القولين): الضمير في «اختلافهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول** لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأنه يجوز للمجتهد الأخذ بقول بعضهم من غير دليل.

ومفاد هذا الدليل: أن القولين إذا اشتهرا بين الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، ولم ينكروا أي واحد منهما كان ذلك إجماعاً منهم على تجويز الأخذ بكل واحد من هذين القولين، وحينئذ يكون الأخذ هنا ليس عن غير دليل، بل عن دليل وهو الإجماع.

قوله: (ولهذا رجع عمر رضي الله عنه إلى قول معاذ في ترك رجم المرأة): اللام في «ولهذا» هي لام الأجل؛ أي: «ولأجل هذا».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «جواز الأخذ بكل واحد من القولين».

ورجوع عمر إلى قول معاذ رضي الله تعالى عنهما في ترك رجم المرأة، أخرجه الحافظ ابن أبي شيبة في مصنفه: «أن امرأة غاب عنها

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/١١٢.

(٢) انظر: الواضح في أصول الفقه لابن عقيل ٥/٢٢٧.

وَهَذَا قَوْلٌ فَاسِدٌ، فَإِنَّ قَوْلَ الصَّحَابِيِّ لَا يَزِيدُ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَلَوْ تَعَارَضَ دَلِيلَانِ مِنْ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ لَمْ يَجُزِ الْأَخْذُ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا بِدُونِ التَّرْجِيحِ، ....

زوجها، ثم جاء وهي حامل فرفعها إلى عمر فأمر برجمها، فقال معاذ: إن يكن لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها، فقال عمر: احبسوها حتى تضع، فوضعت غلاماً له ثنيتان، فلما رآه أبوه قال: ابني، فبلغ ذلك عمر فقال: عجزت النساء أن يلدن مثل معاذ، لولا معاذ لهلك عمر»[1].

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** لأصحاب المذهب الثاني القائلين بجواز الأخذ بقول البعض من غير دليل.

قوله: (وهذا قول فاسد): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «قول أصحاب المذهب الثاني بأنه يجوز للمجتهد أن يأخذ بأي القولين شاء من غير دليل».

فهذا القول وصفه المؤلف رحمه الله تعالى بأنه فاسد، فلا يكون له حظ من الاعتبار.

قوله: (فإن قول الصحابي لا يزيد على الكتاب والسنة، ولو تعارض دليلان من كتاب أو سنة لم يجز الأخذ بواحد منهما بدون الترجيح): هذه الجملة تعليل للحكم على قول أصحاب المذهب الثاني بالفساد.

وهو أيضاً الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول القائلين بأنه لا يجوز للمجتهد الأخذ بأحد قولي الصحابة رضي الله تعالى عنهم من غير دليل.

ومفاد هذا الدليل: قياس تعارض القولين على تعارض الدليلين من الكتاب أو السنة، فكما أن الدليلين إذا تعارضا لا يجوز الأخذ بأحدهما

---

(١) انظر: مصنف ابن أبي شيبة، كتاب «الحدود»، باب «من قال: إذا فجرت وهي حامل انتظر» (١٠/٨٨، ٨٩).

وَلِأَنَّنَا نَعْلَمُ أَنَّ أَحَدَ الْقَوْلَيْنِ صَوَابٌ وَالْآخَرَ خَطَأٌ، وَلَا نَعْلَمُ ذَلِكَ إِلَّا بِالدَّلِيلِ. وَإِنَّمَا يَدُلُّ اخْتِلَافُهُمْ عَلَى تَسْوِيغِ الاجْتِهَادِ فِي كِلَا الْقَوْلَيْنِ، أَمَّا عَلَى الْأَخْذِ بِهِ فَكَلَّا، ....

من غير دليل مرجح، فكذلك إذا اختلف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قولين لا يجوز الأخذ بأحدهما بلا دليل مرجح من باب أولى.

قوله: (ولأننا نعلم أن أحد القولين صواب والآخر خطأ، ولا نعلم ذلك إلا بالدليل): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الصواب والخطأ في أحد القولين».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** لأصحاب المذهب الأول القائلين بأنه لا يجوز للمجتهد الأخذ بأحد قولي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم من غير دليل.

ومفاد هذا الدليل: أن القولين صادران عن اجتهاد، ولكونهما متضادين فأحدهما صواب والآخر خطأ، إذ الحق واحد لا تعدُّد فيه، ولا يمكن معرفة الخطأ من الصواب إلا بالدليل المرجح.

قوله: (وإنما يدل اختلافهم على تسويغ الاجتهاد في كلا القولين، أما على الأخذ به فكلا): الضمير في «اختلافهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

والضمير في «به» يعود إلى «أحد القولين المختلف فيهما».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى **هنا هو جواب** عما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بأنه يجوز للمجتهد الأخذ بأحد قولي الصحابة رضي الله تعالى عنهم من غير دليل، وذلك في دليلهم الأول الذي قالوا فيه: «لأن اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف والأخذ بكل واحد من القولين».

ومفاد هذا الجواب: نسلم بأن اختلاف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في المسألة على قولين يدل على تسويغ الخلاف فيهما، ولكن

وَأَمَّا رُجُوعُ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إِلَى مُعَاذٍ فَلِأَنَّهُ بَانَ لَهُ الْحَقُّ بِدَلِيلِهِ فَرَجَعَ إِلَيْهِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

لا نسلم بأنه يدل على جواز الأخذ بأحدهما دون الآخر من غير دليل.

قوله: (وأما رجوع عمر رضي الله عنه إلى معاذ فلأنه بان له الحق بدليله فرجع إليه): الضمائر في «عنه»، وفي «فلأنه»، وفي «له» تعود إلى «عمر» رضي الله تعالى عنه.

والضميران في «بدليله»، وفي «إليه» يعودان إلى «الحق».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو جواب عن الدليل الثاني** لأصحاب المذهب الثاني الذي قالوا فيه: «ولهذا رجع عمر رضي الله عنه إلى قول معاذ في ترك رجم المرأة».

ومفاد هذا الجواب: أنه لا دلالة لكم في قصة رجوع عمر رضي الله تعالى عنه إلى قول معاذ رضي الله تعالى عنه، فإن هذا الرجوع ليس من باب الأخذ بأحد القولين بلا مرجح، بل إنه من باب رجوع المجتهد إلى الحق إذا بان له بالدليل.

الثالث
(الاستحسان)

وَلَا بُدَّ أَوَّلاً مِنْ فَهْمِهِ، وَلَهُ ثَلَاثَةُ مَعَانٍ، أَحَدُهَا: أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْعُدُولُ بِحُكْمِ الْمَسْأَلَةِ عَنْ نَظَائِرِهَا لِدَلِيلٍ خَاصٍّ مِنْ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ.

قوله: (الثالث الاستحسان): «الثالث» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأصل الثالث»؛ أي: من الأصول المختلف فيها.

قوله: (ولا بد أولاً من فهمه): الضمير في «فهمه» يعود إلى «الاستحسان».

والمراد: فهم حقيقته من الناحية الاصطلاحية.

والمؤلف رحمه الله تعالى اقتصر في بيان حقيقة الاستحسان على المعنى الاصطلاحي فقط، وأغفل المعنى اللغوي.

والاستحسان في اللغة هو «عَدُّ الشيء حَسَناً»[١].

قوله: (وله ثلاثة معانٍ، أحدها: أن المراد به العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة): الضمير في «له» يعود إلى «الاستحسان».

والضمير في «أحدها» يعود إلى «المعاني الثلاثة».

والضمير في «نظائرها» يعود إلى «المسألة».

والضمير في «به» يعود إلى «الاستحسان».

والمراد بالمسألة هنا: المسألة الاجتهادية.

والمراد بنظائرها: أشباهها ومثيلاتها.

والمقصود بهذا التعريف هو أن حقيقة الاستحسان هي الخروج

---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/ ١١٤؛ القاموس المحيط ٤/ ٢١٤.

....

بالمسألة عن دائرة القياس لدليل خاص دل عليها من كتاب الله تعالى أو سنة نبيه ﷺ، وهو ما يُعْرَفُ باستحسان النص، أو الاستحسان النصي.

ومثال ذلك «الوصية» فقد عُدِلَ بحكمها عن القياس إلى الدليل الخاص من الكتاب والسنة.

ووجه العدول بها عن القياس: أن القياس يقضي بعدم جوازها، لأنها تمليك مضاف إلى ما بعد الموت، والموت مزيل للملك، فتقع الإضافة في زمن زوال الملك، وهذا لا يُتَصَوَّرُ وقوعه تمليكاً.

إلا أن النص في كتاب الله تعالى جاء ببيان جوازها، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ إِنۡ أَنتُمۡ ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَأَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةُ ٱلۡمَوۡتِۚ﴾ [المائدة: ١٠٦].

حيث نَدَبَ سبحانه وتعالى إلى الإشهاد على الوصية، فدل ذلك على جوازها.

وكذلك دل على جوازها النص في سنة رسول الله ﷺ، ومن ذلك ما ثبت في الصحيحين عن الصحابي الجليل سعد بن أبي وقاص رضي الله تعالى عنه أنه مرض فعاده رسول الله ﷺ، فقال: «يا رسول الله أوصي بجميع مالي؟»، فقال: **(لا)**، فقال: «بثلثي مالي؟»، قال: **(لا)**، قال: فبنصف مالي؟»، قال: **(لا)**، قال: فبثلث مالي؟»، فقال: **(الثلث، والثلث كثير)**(١).

حيث جَوَّز عليه الصلاة والسلام الوصية بالثلث، فدل ذلك على مشروعية الوصية.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الوصايا»، باب «أن يترك ورثة أغنياء...» (١٨٦/٣)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الوصية». (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ٧٦/١١، ٧٧).

قَالَ الْقَاضِي يَعْقُوبُ: «الْقَوْلُ بِالْاسْتِحْسَانِ مَذْهَبُ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللهُ، وَهُوَ: أَنْ تَتْرُكَ حُكْماً إِلَى حُكْمٍ هُوَ أَوْلَى مِنْهُ»، وَهَذَا مِمَّا لَا يُنْكَرُ وَإِنِ اخْتُلِفَ فِي تَسْمِيَتِهِ، فَلَا فَائِدَةَ فِي الْاخْتِلَافِ

قوله: (قال القاضي يعقوب): هو يعقوب بن إبراهيم بن سطور الحنبلي، المولود سنة تسع وأربعمائة، والمتوفى رحمه الله تعالى سنة ست وثمانين وأربعمائة[١].

قوله: (**القول بالاستحسان مذهب أحمد رحمهُ الله، وهو أن تترك حكماً إلى حكم هو أولى منه**): الضمير المنفصل في قوله: «وهو» يعود إلى «الاستحسان».

والضمير في «منه» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن الاستحسان الذي معناه: «أن يُتْرَكَ حُكْمٌ إلى حكم هو أولى منه» قد قال به الإمام أحمد رحمه الله تعالى في مسائل عدة، ومن ذلك ما ذكره القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى، حيث قال: «قد أطلق أحمد رحمهُ الله القول بالاستحسان في مسائل، فقال في رواية صالح في المُضارب إذا خالف فاشترى غير ما أمره به صاحب المال: «فالربح لصاحب المال، ولهذا أجرة مثله، إلا أن يكون الربح يحيط بأجرة مثله فيذهب، وكنتُ أذهب إلى أن الربح لصاحب المال ثم استحسنتُ».

وقال في رواية الميموني: «أستحسن أن يتيمم لكل صلاة، ولكن القياس أنه بمنزلة الماء حتى يُحْدِث أو يجد الماء».

وقال في رواية المروذي: «يجوز شَرْيُ أرض السواد، ولا يجوز بيعها»، فقيل له: كيف يُشْتَرَى ممن لا يملك؟، فقال: «القياس كما تقول، ولكن هو استحسان»[٢].

قوله: (**وهذا مما لا ينكر وإن اختلف في تسميته، فلا فائدة في الاختلاف**

---

(١) انظر: طبقات الحنابلة ٢/ ٢٤٥. (٢) العدة ٥/ ١٦٠٤.

فِي الْاصْطِلَاحَاتِ مَعَ الْاتِّفَاقِ فِي الْمَعْنَى. ....

في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى تفسير الاستحسان بأنه «العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة».

أو بأنه: «تَرْكُ حكم إلى حكم هو أولى منه».

و«ما» في قوله: «مما لا ينكر» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «تسميته» يعود إلى «الاستحسان».

و«لا» في قوله: «فلا فائدة في الاختلاف» نافية للجنس، و«فائدة» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «حاصلة»؛ أي: «فلا فائدة حاصلة في الاختلاف».

والمعنى المراد هنا: أن الاستحسان بهذا التفسير حجة عند الإمام أحمد رحمه الله تعالى، ولذلك أطلق القول به في مسائل عدة كما سبق ذِكْرُ بعضٍ منها[١].

وكذلك هو حجة عند الأئمة الثلاثة أبي حنيفة رحمه الله تعالى[٢].

والإمام مالك رحمه الله تعالى[٣].

والإمام الشافعي رحمه الله تعالى، حيث صرح به في بعض المسائل في كتابه «الأم»[٤].

وإذا كان الاستحسان بهذا المعنى مما لا يُنْكَرُ، فلا يضر حينئذ

---

(١) انظر: العدة ٥/ ١٦٠٤؛ التمهيد ٤/ ٨٧.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/ ١٩٩؛ كشف الأسرار ٤/ ٥؛ بذل النظر ص٦٤٧؛ تيسير التحرير ٤/ ٧٨.

(٣) انظر: الاعتصام للشاطبي ٢/ ٦٤١؛ شرح تنقيح الفصول ص٤٥٢؛ إحكام الفصول ص٦٨٧.

(٤) انظر: الأم ١/ ٥٤، ١٠٥، ١٠٧، ١٣٦، ١٦١، وكذلك ٧/ ٢٢٦، ٢٧٨، ٤٣٥.

وَالثَّانِي: أَنَّهُ مَا يَسْتَحْسِنُهُ الْمُجْتَهِدُ بِعَقْلِهِ. وَقَدْ حُكِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ قَالَ: هُوَ حُجَّةٌ، تَمَسُّكاً بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾، ....

الاختلاف في مجرد الاسم، إذ الاختلاف في ذلك صوري لا تنهض به فائدة عملية.

قوله: (والثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والمعنى الثاني»؛ أي: من معاني الاستحسان في الاصطلاح.

قوله: (أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله): الضمير في «أنه» يعود إلى «الاستحسان».

و«ما» في قوله: «ما يستحسنه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يستحسنه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «بعقله» يعود إلى «المجتهد».

والمراد هنا: أن هذا التعريف جَعَلَ العقل هو الميزانَ الْمُحْتَكَمَ إليه في تمييز المستحسَن عن غيره، فما دل العقل على استحسانه عُدَّ حَسَناً، فيكون مستحسَناً شرعاً، وما لا فلا.

قوله: (وقد حكي عن أبي حنيفة أنه قال: هو حجة): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الاستحسان بهذا المعنى، وهو ما يستحسنه المجتهد بعقله».

فالاستحسان بهذا المعنى نُسِبَ إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه يرى حجيته[1].

قوله: (تمسكاً بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾): المراد بالتمسك هنا هو الاحتجاج.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٠٠؛ كشف الأسرار ٤/ ٨؛ تيسير التحرير ٤/ ٧٨؛ فواتح الرحموت ٢/ ٣٢.

وَ: ﴿وَاتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾. وَبِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: (مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَناً فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ)، وَلِأَنَّ الْمُسْلِمِينَ اسْتَحْسَنُوا دُخُولَ الْحَمَّامِ مِنْ غَيْرِ تَقْدِيرِ أُجْرَةٍ، ....

وهذه الآية الكريمة، وهي قوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨]، هي الدليل الأول للحنفية رحمهم الله تعالى على أن الاستحسان بالمعنى الثاني حجة شرعية، فإن اتباع أحسن المسموع من القول إنما يكون نتيجة الموازنة العقلية بين المسموعين، فيميل العقل بتلك الموازنة إلى أحسنهما عنده.

قوله: (﴿وَاتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾): أي «وتمسكاً بقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزمر: ٥٥]».

وهذه الآية الكريمة هي الدليل الثاني للحنفية رحمهم الله تعالى على أن الاستحسان بالمعنى الثاني حجة شرعية، فإن «أحسن» صيغة تفضيل، وللعقل دخل كبير في المفاضلة بين الأشياء، ولا شك أن العقل إذا جَرَّدَ النظر في سائر ما أنزله الله تبارك وتعالى من الكتب السماوية فإنه سيصل إلى قناعة تامة بأن القرآن الكريم هو أحسن تلك الكتب المنزلة على الإطلاق.

قوله: (وبقول النبي ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»): أي: «وتمسكاً بقول النبي ﷺ».

وهذا الحديث الموقوف على الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه هو الدليل الثالث للحنفية رحمهم الله تعالى على أن الاستحسان بالمعنى الثاني حجة شرعية، حيث أُسْنِدَ فيه الاستحسان إلى الرأي، والرأي نظر عقلي، وقد كان مستحسناً عند الله تعالى.

قوله: (ولأن المسلمين استحسنوا دخول الحمام من غير تقدير أجرة): أي أن الأمة استحسنت دخول الحمام من غير تقدير لكمية الماء المصبوب، ولا لمدة المقام فيه، ولا للأجرة المستحقة عن ذلك، ومنبع هذا الاستحسان إنما هو النظر العقلي.

وَكَذَلِكَ نَظَائِرُهُ، لِأَنَّ التَّقْدِيرَ فِي مِثْلِ هَذَا قَبِيحٌ فَاسْتَحْسَنُوا تَرْكَهُ.

وَلَنَا عَلَى إِفْسَادِهِ مَسْلَكَانِ، الْأَوَّلُ: أَنَّ هَذَا لَا يُعْرَفُ مِنْ ضَرُورَةِ الْعَقْلِ وَنَظَرِهِ، ....

قوله: (وكذلك نظائره): الكاف حرف تشبيه، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى المشبَّه به وهو «دخول الحمام من غير تقدير أجرة»، وإليه أيضاً عود الضمير في «نظائره». و«النظائر» جمع «نظير» وهو «المثيل»، ومِثْلُ دخول الحمام من غير تقدير أجرة «شُرْبُ الماء من أيدي السقائين من غير تقدير عوض»[(١)].

قوله: (لأن التقدير في مثل هذا قبيح فاستحسنوا تركه): الجملة هنا تعليل للاستحسان بترك تقدير العوض فيما ذُكر.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «دخول الحمام وأمثاله».

والْمُسْتَحْسِنُ في قوله: «فاستحسنوا تركه» هم المسلمون.

والضمير في «تركه» يعود إلى «تقدير العوض في دخول الحمام ونظائره».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الرابع** للحنفية رحمهم الله تعالى على حجية الاستحسان بمعناه الثاني.

ومفاد هذا الدليل: أن ترك تقدير العوض في دخول الحمام ونظائره استحسان عقلي واقع من الأمة، فيدل على حجية هذا الاستحسان، إذ لو لم يكن حجة لما استندوا إليه في هذه الأمور.

قوله: (ولنا على إفساده مسلكان): الضمير في «إفساده» يعود إلى «المعنى الثاني للاستحسان، وهو: ما يستحسنه المجتهد بعقله».

فهذا المعنى فاسد، وسيتضح فساده بمسلكين؛ أي: بطريقين.

قوله: (الأول): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المسلك الأول».

قوله: (أن هذا لا يعرف من ضرورة العقل ونظره): اسم الإشارة «هذا»

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ١٩٥.

وَلَمْ يَرِدْ فِيهِ سَمْعٌ مُتَوَاتِرٌ، وَلَا نَقْلُ آحَادٍ، وَمَهْمَا انْتَفَى الدَّلِيلُ وَجَبَ النَّفْيُ.

الثَّانِي: أَنَّا نَعْلَمُ بِإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ قَبْلَهُمْ أَنَّ الْعَالِمَ لَيْسَ لَهُ الْحُكْمُ بِمُجَرَّدِ هَوَاهُ

يعود إلى «تفسير الاستحسان بأنه: ما يستحسنه المجتهد بعقله».

والفعل المضارع «يُعْرَفُ» مبني للمجهول، والعارف هم العقلاء.

والضمير في «نظره» يعود إلى «العقل».

والمراد بذلك: أن هذا المعنى للاستحسان لا يُعْرَفُ من جهة العقل، إذ لو كان عقلياً لكان إما ضرورياً وإما نظرياً، لكنه ليس ضرورياً لأن الضروريات مشتركة بين العقلاء ولا اشتراك فيما ذكروه، وليس نظرياً لأن النظر فيه ليس قاطعاً وإلا لكان مشتركاً، وليس مظنوناً إذ لا دليل عليه في النظر[1].

قوله: (ولم يرد فيه سمع متواتر ولا نقل آحاد، ومهما انتفى الدليل وجب النفي): الضمير في «فيه» يعود إلى «المعنى الثاني للاستحسان، وهو ما يستحسنه المجتهد بعقله».

والمراد بذلك: أن هذا المعنى للاستحسان ليس معلوماً من جهة السمع، لا بدليل متواتر ولا آحاد، وحيث إن الدليل السمعي منحصر في هذين القسمين المتواتر والآحاد، فما لا يدل عليه واحد منهما يكون الدليل فيه منتفياً أصلاً، وما لا دليل عليه أصلاً يجب نفيه لأنه باطل[2].

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المسلك الثاني»؛ أي: من مسلكي بيان فساد الاستحسان بالمعنى الثاني، وهو: «ما يستحسنه المجتهد بعقله».

قوله: (أنا نعلم بإجماع الأمة قبلهم أن العالم ليس له الحكم بمجرد هواه

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ١٩٤.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ١٩٥.

وَشَهْوَتِهِ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ فِي الْأَدِلَّةِ، وَالْاسْتِحْسَانُ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ حُكْمٌ بِالْهَوَى الْمُجَرَّدِ، فَهُوَ كَاسْتِحْسَانِ الْعَامِّيِّ، وَأَيُّ فَرْقٍ بَيْنَ الْعَامِّيِّ وَالْعَالِمِ فِي غَيْرِ مَعْرِفَةِ الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ وَتَمْيِيزِ صَحِيحِهَا عَنْ فَاسِدِهَا؟،

وشهوته من غير نظر في الأدلة): الضمير في «قبلهم» يعود إلى «الحنفية» رحمهم الله تعالى.

والضمائر في «له»، وفي «هواه»، وفي «شهوته» تعود إلى «العالم».

ومعنى «النظر في الأدلة»: الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية منها. والمراد هنا: أن إجماع الأمة منعقد قبل وجود الحنفية على أنه لا يجوز للعالم أن يحكم في شيء من مسائل الشرع بالهوى والتشهي، بل يجب عليه أن يكون صادراً في أحكام المسائل الشرعية كلها من أدلة الشرع بطريق النظر والاجتهاد.

قوله: (والاستحسان من غير نظر حكم بالهوى المجرد): أي أن الاستحسان إذا قُطِعَ النظر فيه عن الأدلة الشرعية كان حكماً بلا دليل، والحكم بلا دليل ليس له مستند إلا الهوى المجرد.

قوله: (فهو كاستحسان العامي): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الاستحسان من غير نظر في الأدلة».

فهذا الاستحسان شبيه باستحسان العامي، وكما أن العامي يستحسن بلا دليل لكونه لا يحسن النظر في الأدلة، فكذلك استحسان العالم إذا لم يكن عن نظر في الدليل.

وكما أن استحسان العامي في مسائل الشرع باطل، فكذلك استحسان العالم إذا لم يستند إلى دليل شرعي يكون باطلاً.

قوله: (وأي فرق بين العامي والعالم في غير معرفة الأدلة الشرعية وتمييز صحيحها عن فاسدها؟): الاستفهام بأي هنا استفهام تقريري، لتأكيد أن الاستحسان بغير دليل هو كاستحسان العامي في عدم الاعتداد به.

وَلَعَلَّ مُسْتَنَدَ اسْتِحْسَانِهِ وَهْمٌ وَخَيَالٌ إِذَا عُرِضَ عَلَى الْأَدِلَّةِ لَمْ يَحْصُلْ مِنْهُ طَائِلٌ.

قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ: «مَنِ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَّعَ»، وَلَمْ يَقُلْ مُعَاذٌ حِينَ بُعِثَ إِلَى الْيَمَنِ: «إِنِّي أَسْتَحْسِنُ»، بَلْ ذَكَرَ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ وَالْاجْتِهَادَ فَقَطْ. ....

والضميران في «صحيحها» وفي «فاسدها» يعودان إلى «الأدلة الشرعية».

والمراد هنا: أنه لا فرق يذكر بين العامي والعالم سوى معرفة الأدلة الشرعية، وتمييز ما يصح منها عما لا يصح، فإذا افتقد العالم هذه الصفة استوى هو والعامي في جميع الأمور.

قوله: (ولعل مستند استحسانه وَهْمٌ وخيال إذا عُرض على الأدلة لم يحصل منه طائل): الضمير في «استحسانه» يعود إلى «العالم الذي يستحسن بعقله».

والضمير في «منه» يعود إلى «مستند الاستحسان العقلي».

و«الطائل» هنا بمعنى «الفائدة».

والمراد هنا: أن العالم إذا استند في الاستحسان إلى عقله، فربما يستند إلى ما لم تنهض به حجة حين مقارنته بأدلة الكتاب والسنة، لكونه أقرب إلى الوهم والخيال منه إلى الحقيقة وواقع الحال.

قوله: (قال الشافعي رحمهُ الله: من استحسن فقد شرَّع): هذا استشهاد من المؤلف رحمه الله تعالى بقول الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، لتأكيد ما ذكره من أن الاستحسان بالمعنى المذكور ضرب من الوهم والخيال، وأنه منازعة للشرع بالهوى.

قوله: (ولم يقل معاذ حين بعث إلى اليمن: «إني أستحسن» بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط): وهذا استدلال من المؤلف رحمه الله تعالى

وَأَمَّا اتِّبَاعُ أَحْسَنِ مَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا مِنْ رَبِّنَا فَوَاجِبٌ، فَلْيُبَيِّنُوا أَنَّ هَذَا مِمَّا أَنْزَلَ إِلَيْنَا رَبُّنَا فَضْلاً عَنْ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَحْسَنِهِ.

على فساد الاستحسان بالمعنى الثاني لتأييد ما ذكره من أن هذا الاستحسان لا دليل على حجيته من الشرع، حيث إن معاذاً رضي الله تعالى عنه حين بعثه النبي ﷺ إلى اليمن وسأله عن كيفية القضاء أجاب بأنه سيقضي بالكتاب والسنة ثم بالاجتهاد فيما لا نص فيه منهما، ولم يذكر الاستحسان، ولم ينكر عليه النبي ﷺ إغفاله له، ولو كان دليلاً من أدلة الشرع لبينه له النبي ﷺ، إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

قوله: (وأما اتباع أحسن ما أنزل إلينا من ربنا فواجب): ووجه الوجوب في ذلك صيغة الأمر في قوله سبحانه: ﴿وَاتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾، إذ الأمر يدل على الوجوب.

قوله: (فليبينوا أن هذا مما أنزل إلينا ربنا فضلاً عن أن يكون من أحسنه): المراد بالمطلوب منهم البيان هم الحنفية رحمهم الله تعالى.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الاستحسان العقلي».

و«ما» في قوله: «مما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «أحسنه» يعود إلى «الْمُنْزَلِ من الله تعالى».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الجواب عما** استدل به الحنفية رحمهم الله تعالى في **دليلهم الأول**، وهو قول الله سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾، وفي **دليلهم الثاني**، وهو قوله جل شأنه: ﴿وَاتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾.

ومفاد هذا الجواب: أن هناك فرقاً كبيراً بين أحسن التنزيل، والاستحسان بلا دليل، فأحسن التنزيل يجب اتباعه لأمر الله تعالى لنا بذلك، وأما الاستحسان بلا دليل فلم ينزل به وحي يدل على اتباعه، فكيف يكون من أحسن الْمُنْزَلِ، أو من أحسن الأدلة؟.

وَالْخَبَرُ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْإِجْمَاعَ حُجَّةٌ وَلَا اخْتِلَافَ فِيهِ، ثُمَّ يَلْزَمُ عَلَى مَا ذَكَرُوهُ اسْتِحْسَانُ الْعَوَامِّ وَالصِّبْيَانِ، فَإِنْ فَرَّقُوا بِأَنَّهُمْ لَيْسُوا أَهْلاً لِلنَّظَرِ، قُلْنَا: إِذَا كَانَ لَا يَنْظُرُ فِي الْأَدِلَّةِ فَأَيُّ فَائِدَةٍ فِي أَهْلِيَّةِ النَّظَرِ؟

قوله: (والخبر دليل على أن الإجماع حجة ولا اختلاف فيه): المراد بالخبر هنا هو: **(ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)**، فهذا الخبر قد استُدل به في غير موضعه، فإنه وارد في إثبات حجية الإجماع الذي لا نختلف نحن وأنتم فيه، وليس وارداً في حجية الاستحسان العقلي الذي ننازعكم في إثبات حجيته.

والضمير في «فيه» يعود إلى «الإجماع».

قوله: (ثم يلزم على ما ذكروه استحسان العوام والصبيان): «ما» في قوله: «ما ذكروه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والذاكرون هنا هم الحنفية رحمهم الله تعالى، والمذكور هو الخبر المشار إليه، فإن لفظ «المسلمين» عام فيشمل العوام والصبيان، وبذلك يكون استحسانهم معتداً به، لأنهم من جملة المسلمين.

قوله: (فإن فرقوا بأنهم ليسوا أهلاً للنظر): الْمُفَرِّقُ هنا هم الحنفية رحمهم الله تعالى، وموضع التفريق هنا هو بين العلماء، وبين العوام والصبيان.

والمراد: إن اعترضوا فقالوا: العوام والصبيان لا دخل لهم في باب الاستحسان، لأنهم ليسوا من أهل النظر والاجتهاد.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الاعتراض.

قوله: (إذا كان لا ينظر في الأدلة، فأي فائدة في أهلية النظر؟): الاستفهام بأي هنا للتعجب والإنكار.

والمراد هنا: إذا كان الْمَعْنِيّ بالاستحسان إنما هم العلماء المؤهلون

وَمَا اسْتَشْهَدُوا بِهِ مِنَ الْمَسَائِلِ ....

للنظر والاجتهاد دون العوام والصبيان، فأي فائدة تُرْجَى من هذه الأهلية إذا كان هؤلاء العلماء قد عطلوا النظر في الأدلة واعتمدوا على العقل المجرد؟.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى **هنا هو الجواب** عما استدل به الحنفية رحمهم الله تعالى في **دليلهم الثالث**، وهو: (**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن**).

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: لا نسلم بأن هذا الخبر وارد في بيان حجية الاستحسان العقلي، بل هو وارد في بيان حجية الإجماع، وحجية الإجماع ليست محل خلاف، وحينئذ يكون هذا الدليل خارجاً عن محل النزاع.

الوجه الثاني: أن الاحتجاج بهذا الخبر على إثبات حجية الاستحسان العقلي يلزم منه أن تدخلوا في عمومه العوام والصبيان، فيكون استحسانهم معتداً به لأنهم من جملة المسلمين، وهذا ظاهر الفساد، لأن العوام والصبيان ليسوا من أهل النظر والاجتهاد.

فإن قلتم: إنهم غير داخلين لعدم أهليتهم للنظر، قلنا: وأي فائدة في أهلية النظر إذا استندتم في الاستحسان إلى العقل، وألغيتم النظر في أدلة النقل؟.

قوله: (وما استشهدوا به من المسائل): «ما» هنا موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمستشهِد هنا هم الحنفية رحمهم الله تعالى.

والمراد بالمسائل التي استشهدوا بها: ما ذكروه من دخول الحمام بغير تقدير أجرة، ونظائر ذلك.

لَعَلَّ مُسْتَنَدَ ذَلِكَ جَرَيَانُهُ فِي عَصْرِ النَّبِيِّ ﷺ وَتَقْرِيرُهُ عَلَيْهِ مَعَ مَعْرِفَتِهِ بِهِ، لِأَجْلِ الْمَشَقَّةِ فِي تَقْدِيرِ الْمَاءِ الْمَصْبُوبِ فِي الْحَمَّامِ وَمُدَّةِ الْمُقَامِ، وَالْمَشَقَّةُ سَبَبُ الرُّخْصَةِ.

ويُحْتَمَلُ أَنْ يُقَالَ: دُخُولُ الْحَمَّامِ مُسْتَبَاحٌ بِالْقَرِينَةِ، وَالْمَاءُ مُتْلَفٌ بِشَرْطِ الْعِوَضِ بِقَرِينَةِ حَالِ الْحَمَّامِيِّ، ....

قوله: (لعل مستند ذلك جريانه في عصر النبي ﷺ وتقريره عليه مع معرفته به): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «المسائل التي استشهد بها الحنفية رحمهم الله تعالى».

والضمير في «جريانه» يعود إلى «ما اعتاده الناس في زمن النبي ﷺ من ترك تقدير الأجرة في تلك المسائل».

والضمير في «تقريره» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الجاري في عصر النبي ﷺ من المسائل المذكورة».

والضمير في «معرفته» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «به» يعود إلى «الجاري في عصره ﷺ من المسائل المذكورة».

قوله: (لأجل المشقة في تقدير الماء المصبوب في الحمام ومدة المقام، والمشقة سبب الرخصة): المراد بمدة المقام: زمن المكث في الحمام.

والمقصود هنا: لا نسلم بأن مستند المسائل التي استشهد بها الحنفية كدخول الحمام بغير تقدير أجرة هو الاستحسان العقلي، بل إن مستند ذلك هو تقرير النبي ﷺ لذلك، حيث كان عمل الناس به جارياً في عصره ولم ينكره عليهم، دفعاً للمشقة عنهم.

قوله: (ويحتمل أن يقال: دخول الحمام مستباح بالقرينة، والماء متلف بشرط العوض بقرينة حال الحمامي): الْمُحْتَمِلُ هنا هو ما ذكروه من المسائل.

ثُمَّ مَا يَبْذُلُهُ لَهُ إِنِ ارْتَضَاهُ الْحَمَّامِيُّ وَاكْتَفَى بِهِ عِوَضاً، وَإِلَّا طَالَبَهُ بِالْمَزِيدِ إِنْ شَاءَ، فَهَذَا أَمْرٌ مُقَاسٌ، وَالْقِيَاسُ حُجَّةٌ.

ومعنى قوله: «دخول الحمام مستباح بالقرينة»: أي كون الحمامي يفتح الحمام، ويستقبل الناس القاصدين الاستحمام من غير أن ينكر عليهم الدخول، قرينة دالة على أنه أباح لهم استخدام هذا الحمام.

ومعنى قوله: «والماء متلف بشرط العوض بقرينة حال الحمامي»: أي أن الماء المصبوب بغرض استعماله للاستحمام هو ماء متلف بذلك الاستعمال في مقابل العوض المالي الذي دل عليه حال الحمامي، فإنه لم يفتح حمامه لاستحمام الناس فيه إلا من أجل أن يأخذ منهم العوض ثمناً لذلك الماء الذي جلبه لاستحمامهم به.

قوله: (ثم ما يبذله له إن ارتضاه الحمامي واكتفى به عوضاً، وإلا طالبه بالمزيد إن شاء، فهذا أمر مقاس، والقياس حجة): «ما» في قوله: «ما يبذله» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يبذله» يعود إلى «ما» الموصولية، والباذل هو «المستحم».

والضمير في «له» يعود إلى «الحمامي».

والضمير في «ارتضاه» يعود إلى «المبذول» وهو العوض، وإليه كذلك عود الضمير في «به».

والضمير في «طالبه» يعود إلى «المستحم»، والمطالِب هو «الحمامي».

وجملة «إن ارتضاه الحمامي واكتفى به عوضاً» جملة شرطية لم يُذْكَرْ جوابها، وتقدير الجواب: «أَخَذَهُ»؛ أي: «ما يبذله له إن ارتضاه الحمامي واكتفى به عوضاً أخذه».

ولفظة: «وإلا» مكونة من «إِنْ» الشرطية، و«لا» النافية، والتقدير: «وإِنْ كان المبذول لا يرضيه طالبه بالمزيد».

الثَّالِثُ: قَوْلُهُم: الْمُرَادُ بِهِ دَلِيلٌ يَنْقَدِحُ فِي نَفْسِ الْمُجْتَهِدِ لَا يَقْدِرُ

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا أمر مقاس» يعود إلى «بَذْلِ المستحم العوض للحمامي فيقبله إن رضي به وإلا طالبه بالزيادة».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الجواب عن الدليل** الذي استدل به الحنفية رحمهم الله تعالى الذي قالوا فيه: «ولأن المسلمين استحسنوا دخول الحمام من غير تقدير أجرة، وكذلك نظائره، لأن التقدير في مثل هذا قبيح فاستحسنوا تركه».

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: أن ما ذكرتموه من تلك المسائل لم يثبت بالاستحسان العقلي، بل ثبت بالسنة التقريرية من النبي ﷺ.

الوجه الثاني: وإن سلمنا بأن ذلك لم يثبت بالسنة التقريرية، فلا يخلو من أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يكون ثبوت ذلك بدليل العرف لا بدليل الاستحسان العقلي، حيث علم الحمامي بأن الماء سيتلف، وعلم المستحم بأن عليه عوض ذلك الإتلاف، فاكتفيا بهذا العرف عن تقدير كمية الماء، وعن تحديد مقدار العوض، إذ المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً.

الاحتمال الثاني: أن يكون ثبوت ذلك بدليل القياس لا بدليل الاستحسان العقلي، فإن الحمامي إذا لم يرض بالعوض المبذول له فله مطالبة المستحم بالمزيد، قياساً على البائع والمشتري، فإن المشتري إذا عرض على البائع ثمن السلعة فلم يرض به فله أن يطالبه بالمزيد.

وإذا كانت المسألة هنا قياسية والقياس حجة معتبرة، فلا وجه لما ذكرتموه من كونها استحساناً عقلياً.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المعنى الثالث»؛ أي: من معاني الاستحسان في الاصطلاح.

قوله: (قولهم: المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر

عَلَى التَّعْبِيرِ عَنْهُ. وَهَذَا هَوَسٌ، فَإِنَّ مَا لَا يُعَبَّرُ عَنْهُ لَا يُدْرَى أَهُوَ وَهْمٌ أَمْ تَحْقِيقٌ؟ ....

على التعبير عنه): الضمير في «قولهم» يعود إلى «الحنفية» رحمهم الله تعالى، والمراد بعضهم.

والضمير في «به» يعود إلى «الاستحسان».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الدليل المنقدح في نفس المجتهد».

ومعنى «ينقدح في نفس المجتهد» أي: يلوح في ذهنه، ويجول بخاطره.

ومعنى «لا يقدر على التعبير عنه»: أي لا يستطيع الإفصاح عنه بعبارة تظهر ماهيته، وتجلّي حقيقته.

قوله: (وهذا هوس): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تعريف الاستحسان بالمعنى الثالث، وهو أنه: دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه».

و«الْهَوَسُ» في اللغة هو «طَرَفٌ من الجنون»[1].

والمراد هنا: أنه كلام لا يستقيم على جادَّة، بل هو خَبْطٌ واضطراب.

قوله: (فإن ما لا يعبر عنه لا يدرى أهو وهم أم تحقيق؟): هذه الجملة تعليل لكون تعريف الاستحسان بالمعنى الثالث ضرباً من ضروب الهوس.

و«ما» في قوله: «ما لا» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عنه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والهمزة في قوله: «أهو» للاستفهام.

والمقصود هنا: أن ما لم تفصح عنه العبارات لا وجود له في الواقع، لأنه حبيس النفس، وما لا وجود له في الواقع لا يمكن الحكم

---

(١) انظر: لسان العرب ٦/ ٢٥٢.

فَلَا بُدَّ مِنْ إِظْهَارِهِ لِيُعْتَبَرَ بِأَدِلَّةِ الشَّرِيعَةِ فَلْتُصَحِّحْهُ أَوْ تُزَيِّفْهُ.

عليه بشيء لا بتوهيم ولا بتحقيق، وما لا يمكن الحكم عليه بشيء كيف يُعْتَدُّ به ويُعْتَمَدُ عليه؟.

قوله: (فلا بد من إظهاره): الضمير في «إظهاره» يعود إلى «الدليل المنقدح في نفس المجتهد».

والمراد بالإظهار هنا: هو الإبراز والإفصاح.

والمعنى: أن ما انقدح في نفس المجتهد من معنى للاستحسان يجب إبرازه والإفصاح عنه حتى يحاط به علماً.

قوله: (ليعتبر بأدلة الشريعة): الاعتبار مشتق من «العبور»، وهو في اللغة: «قَطْعُ الطريق من جانب إلى آخر»[(١)].

والمراد بالاعتبار بأدلة الشريعة هنا: العرض عليها، والمقارنة بها.

قوله: (فلتصححه أو تزيفه): الضمير في «فلتصححه» يعود إلى «الدليل المنقدح في ذهن المجتهد»، وكذلك إليه عود الضمير في «تزيفه».

و«التزييف» من «الزَّيْفِ»، وهو في اللغة: «الرَّدَاءَةُ»، يقال: «درهم زَائِفٌ» أي: رديء[(٢)].

والمعنى المراد هنا: أن تعريف «الاستحسان» بكونه دليلاً ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه، تعريف لا يصح ولا يستقيم، بل هو نوع من الخبط والاضطراب، إذ ليس في الشريعة المطهرة دليل لا يمكن التعبير عنه، فإذا وُجد دليل لا يمكن صاحبه أن يعبر عنه فليس منها بحال، لأنه مجهول الذات فلا تُعْرَفُ ماهيته هل هي وهم أو حقيقة، فيحتاج ذلك المجهول لاستبانة حقيقته إلى عرضٍ على أدلة الشريعة، فإنْ وافقها كان صحيحاً مقبولاً لكونه داخلاً في منظومتها، وإن خالفها وعارضها كان باطلاً مردوداً لغرابته فيها وشذوذه عنها.

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/ ٥٣٠. (٢) انظر: لسان العرب ٩/ ١٤٣.

....

وما نسبه المؤلف رحمه الله تعالى هنا إلى الحنفية رحمهم الله تعالى من أنهم يعتمدون على الاستحسان العقلي المجرد بلا دليل شرعي، فيه نظر، وذلك أن الحنفية رحمهم الله تعالى من جهابذة العلماء، ومن أكابر الفقهاء، وقد كانوا تبعاً لإمامهم المبجل أبي حنيفة النعمان رحمه الله تعالى رحمة واسعة لا يعدلون بالسنة إذا ثبتت لديهم سواها حتى قدَّموها على القياس في مسائل كثيرة، فكيف يُظَنُّ بهم أنهم يتركون الدليل الشرعي عملاً بالاستحسان العقلي المجرد؟.

بل إنهم يعملون بالاستحسان المؤيد بالدليل الشرعي، شأنهم في ذلك شأن سائر فقهاء الإسلام من المذاهب الأخرى، وهذا لأن حقيقة مذهبهم في الاستحسان إنما هي العمل بأقوى الدليلين، وذلك ليس من الهوى والتشهي، بل هو عمل بالراجح الذي دل عليه النظر الصحيح.

قال السرخسي رحمه الله تعالى مقرراً هذا المعنى: «استحسان العمل بأقوى الدليلين لا يكون من اتباع الهوى وشهوة النفس في شيء»[1].

وما يُنْسَبُ لفرد منهم قد شذ برأيه عنهم لا يجوز أن يُتَّخَذَ سُبَّةً لجميع علماء مذهبهم، فإنّ كل مذهب لا يخلو من وجود من يشذ برأيه عن جمهور أصحابه.

---

(١) أصول السرخسي ٢/ ٢٠١.

الرابع من الأصول المختلف فيها (الاستصلاح)

وَهُوَ اتِّبَاعُ الْمَصْلَحَةِ الْمُرْسَلَةِ، وَالْمَصْلَحَةُ هِيَ: جَلْبُ الْمَنْفَعَةِ، أَوْ دَفْعُ الْمَضَرَّةِ. ....

قوله: (الرابع من الأصول المختلف فيها الاستصلاح): «الرابع» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأصل الرابع».

والضمير في «فيها» يعود إلى «الأصول».

والمراد هنا: أن «الاستصلاح» واحد من الأصول الأربعة التي وقع الخلاف بين الأصوليين في إثبات حجيتها.

قوله: (وهو اتباع المصلحة المرسلة): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الاستصلاح».

و«المصلحة» في اللغة: ضد المفسدة، وهي الصلاح والمنفعة(١).

و«الإرسال» هو الإطلاق من القيد.

وإنما وُصِفَتِ المصلحة بكونها مُرْسَلَةً لأنها لم يَرِدْ بخصوصها دليل معين يدل على اعتبارها، أو إلغائها.

قوله: (والمصلحة هي جلب المنفعة، أو دفع المضرة): هذا هو تعريف المصلحة في الاصطلاح، والتعريف الذي أورده المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تعريف الغزالي رحمه الله تعالى(٢).

وبناءً على ذلك فالمصلحة تدور حول محورين أساسيين، وهما: جلب المنفعة، ودفع المضرة، وبهذين المحورين الأساسيين تستقيم حياة الناس في العاجلة والآجلة.

---

(١) انظر: المعجم الوسيط ١/ ٥٢٢؛ القاموس المحيط ١/ ٢٣٥.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ٢٨٦.

وَهِيَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ: قِسْمٌ شَهِدَ الشَّرْعُ بِاعْتِبَارِهَا، فَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ وَهُوَ اقْتِبَاسُ الْحُكْمِ مِنْ مَعْقُولِ النَّصِّ أَوِ الْإِجْمَاعِ.

قوله: (وهي على ثلاثة أقسام): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «المصلحة».

فهذه المصلحة تقع على ثلاثة أقسام.

قوله: (قسم شهد الشرع باعتبارها): الضمير في «باعتبارها» يعود إلى «المصلحة».

ومعنى: «شهد الشرع باعتبارها»: أي قام دليله على إثبات كونها حجة.

قوله: (فهذا هو القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص أو الإجماع): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «القسم الذي شهد له الشارع بالاعتبار من المصالح المرسلة».

ومعنى «اقتباس الحكم» أي: «طَلَبُ الحكم»، يقال: «اقْتَبَسَ فلانٌ من فلان علماً»: إذا طَلَبَهُ منه[١].

والمراد بمعقول النص والإجماع: ما أُدرك فيه علة الحكم منهما.

ومثال حكم النص: تحريم الخمر، لكونه شراباً مسكراً، الثابت بقول النبي ﷺ: **(كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام)**[٢].

وقد اقْتُبِسَ من معقول هذا النص تحريمُ «النبيذ المشتد»، لكونه مشاركاً للخمر في علة الإسكار.

ومثال حكم الإجماع: إجماع العلماء على أن علة منع القاضي من القضاء وهو غضبان، كما ثبت في قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا يقضي**

---

(١) انظر: لسان العرب ٦/ ١٦٧.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الأشربة»، باب «بيان أن كل مسكر خمر». (صحيح مسلم بشرح النووي ١٣/ ١٧٢).

الْقِسْمُ الثَّانِي: مَا شَهِدَ بِبُطْلَانِهِ، كَإِيجَابِ الصَّوْمِ بِالْوِقَاعِ فِي رَمَضَانَ عَلَى الْمَلِكِ، لِأَنَّنَا لَوْ أَوْجَبْنَا عَلَيْهِ الْعِتْقَ لَسَهُلَ عَلَيْهِ فَلَا يَنْزَجِرُ وَالْكَفَّارَةُ وُضِعَتْ لِلزَّجْرِ، ....

القاضي بين اثنين وهو غضبان)(١) هي اشتغال قلبه عن الفكر.

وقد اقْتُبِسَ من معقول هذا الإجماع كل ما ترتب عليه تشويش الفكر من خوف، أو مرض، أو جوع شديد، ونحو ذلك.

وهذا هو القسم الأول من المصالح، وهو محل اتفاق من حيث الحجية والاعتبار، بناءً على ثبوت حجية القياس.

قوله: (القسم الثاني): أي من أقسام المصلحة.

قوله: (ما شهد ببطلانه): أي «ما شهد الشرع ببطلانه».

«وما» في قوله: «ما شهد» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ببطلانه» يعود إلى «ما» الموصولية.

قوله: (كإيجاب الصوم بالوقاع في رمضان على الملك): هذا مثال توضيحي على ما شهد الشرع ببطلانه من المصالح.

والمراد بالوقاع في رمضان: أي الجماع في نهار رمضان.

قوله: (لأننا لو أوجبنا عليه العتق لسهل عليه فلا ينزجر والكفارة وضعت للزجر): الضمير في «عليه» يعود إلى «الملك».

والفعل الماضي «وُضِعَتْ» مبني للمجهول، والواضع هو الشارع.

والمراد هنا: أن الملك قادر على العتق بلا مشقة، فلو أُفْتِيَ بإيجابه عليه مقابل وقاعه في شهر رمضان لما كان هذا الإيجاب زاجراً له، لعدم

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الأحكام»، باب «هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان» رقم الحديث (٧١٥٨).
وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الأقضية»، باب «كراهة قضاء القاضي وهو غضبان» رقم (١٧١٧).

فَهَذَا لَا خِلَافَ فِي بُطْلَانِهِ لِمُخَالَفَتِهِ النَّصَّ، وَفَتْحُ هَذَا يُؤَدِّي إِلَى تَغْيِيرِ حُدُودِ الشَّرْعِ.

شعوره بالعنت من ذلك، وحينئذ تفوت الحكمة من مشروعية الكفارة وهي الزجر والردع، بخلاف ما لو أُفْتِيَ بصيام شهرين متتابعين، فإن هذا سيشق عليه قطعاً فيكون سبباً في زجره عن معاودة هذا الفعل في نهار رمضان مرة أخرى، تحقيقاً لمصلحته الشرعية بحسب ما رآه هذا المفتي باجتهاده.

ولعل المؤلف رحمه الله تعالى إنما أراد بهذا المثال التوضيحي الإلماح إلى ما حصل من الشيخ يحيى بن يحيى الليثي المالكي الذي أفتى الملك عبد الرحمن بن الحكم حين جامع جاريته في نهار رمضان بأن عليه صيام ستين يوماً[١].

قوله: (فهذا لا خلاف في بطلانه لمخالفته النص): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «إيجاب الصوم بالوقاع في نهار رمضان على الملك»، وإليه كذلك عود الضميرين في «بطلانه»، وفي «لمخالفته».

والمراد بالنص هنا هو ما ثبت في الصحيحين من حديث الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ فقال: هلكتُ يا رسول الله، فقال له النبي ﷺ: **(ما صنعت؟)**، قال: وَقَعْتُ على أهلي في نهار رمضان، قال: **(أعتق رقبة)**[٢].

فلما كانت هذه المصلحة التي رآها المفتي باجتهاده مخالفة لهذا النص اتفق العلماء على بطلانها.

قوله: (وفتح هذا يؤدي إلى تغيير حدود الشرع): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ما خالف النص من مصالح».

---

(١) انظر: الاعتصام للشاطبي ٣/ ٩٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الصوم»، باب «إذا جامع في رمضان» رقم (١٩٣٦)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الصيام»، باب «تغليظ الجماع في نهار رمضان» رقم (١١١١).

الثَّالِثُ: مَا لَمْ يَشْهَدْ لَهُ بِإِبْطَالٍ وَلَا اعْتِبَارٍ مُعَيَّنٍ، وَهَذَا عَلَى ثَلَاثَةِ ضُرُوبٍ، أَحَدُهَا: مَا يَقَعُ فِي مَرْتَبَةِ الْحَاجَاتِ، ....

والمراد هنا: أن المصالح المخالفة للشرع لو فُتِحَ لها الباب، وأُطْلِقَ للمفتين فيها العنان لأدى ذلك إلى تغيير الحدود الشرعية التي وضعها الشارع، بحسب ما يراه المجتهد أو المفتي أنه هو المناسب للأشخاص، أو الأماكن، أو الأزمان، وهذا باطل لا يصح، إذ النص الشرعي الوارد بتلك الحدود والكفارات حاكم وليس محكوماً عليه باجتهاد مخالف.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القسم الثالث»؛ أي: من أقسام المصلحة.

قوله: (ما لم يشهد له بإبطال ولا اعتبار معين): أي: «ما لم يشهد له الشرع بإبطال ولا اعتبار معين».

و«ما» في قوله: «ما لم» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «له» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن هذا القسم من المصالح لا يوجد ما يشهد عليه بإهدار، أو ما يدل له باعتبار من النصوص الشرعية، وهذا هو المسمَّى بالمصلحة المرسلة.

قوله: (وهذا على ثلاثة ضروب): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ما لم يشهد له الشرع بإبطال ولا اعتبار معين من المصالح».

والجار والمجرور في قوله: «على ثلاثة ضروب» متعلق بمحذوف، تقديره: «يقع على ثلاثة ضروب».

و«الضروب» جمع «ضَرْب»، والمراد به هنا: النوع.

قوله: (أحدها: ما يقع في مرتبة الحاجات): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الضروب الثلاثة».

و«ما» في قوله: «ما يقع» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الواقع في مرتبة الحاجات».

كَتَسْلِيطِ الْوَلِيِّ عَلَى تَزْوِيجِ الصَّغِيرَةِ، فَذَلِكَ لَا ضَرُورَةَ إِلَيْهِ، لَكِنَّهُ مُحْتَاجٌ إِلَيْهِ لِتَحْصِيلِ الْكُفْؤِ خِيفَةً مِنَ الْفَوَاتِ وَاسْتِقْبَالاً لِلصَّلَاحِ الْمُنْتَظَرِ فِي الْمَآلِ. ....

و«الحاجات» جمع «حاجة»، والمراد بالحاجي هنا هو ما كان وسطاً بين الضروري والتحسيني، فلا هو أمر لا تستقيم الحياة إلا به كالضروري، ولا هو إذا فات لم يقع الناس في حرج كالتحسيني، ولكنه أمر تشتد حاجة الناس إليه من غير ضرورة ملجئة.

قوله: (كتسليط الولي على تزويج الصغيرة): هذا مثال توضيحي لما وقع من المصالح المرسلة في مرتبة الحاجيات.

فالولي قد سلطه الشارع على تزويج الصغيرة، لأنه أدرى منها بما يحقق مصلحتها.

قوله: (فذلك لا ضرورة إليه لكنه محتاج إليه لتحصيل الكفؤ خيفة من الفوات واستقبالاً للصلاح المنتظر في المآل): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فذلك» يعود إلى «تسليط الولي على تزويج الصغيرة»، وإليه كذلك عود الضمير في «إليه». والمراد بتحصيل الكفؤ: الظفر به.

ومعنى «خيفة من الفوات»: أي خشية من فوات الكفؤ، فإن الكفؤ إذا لم يُغْتَنَمْ فقد يذهب إلى غير عودة، وحينئذ يحصل الندم وقت لا يجدي شيئاً.

ومعنى: «واستقبالاً للصلاح المنتظر في المآل»: أي تفاؤلاً بمستقبل حَسَنٍ يؤول إليه حال الصغيرة بتزويجها بالكفؤ، وذلك بإنجاب الذرية الصالحة التي بها تُعْمَرُ الأرض، وبوجودها يكثر سواد الأمة.

والمراد هنا: أن تسليط الولي على تزويج الصغيرة ليس من الضروريات التي يترتب على فواتها فوات الحياة ولكنه من الحاجيات الأساسيات، إذ الصغيرة بحاجة ماسة إلى الكفؤ الذي يرعى مصالحها ويقوم بشؤونها، وهي لا تعرف الكفؤ من الرجال فأناط الشارع الحكيم

الضَّرْبُ الثَّانِي: مَا يَقَعُ مَوْقِعَ التَّحْسِينِ وَالتَّزْيِينِ وَرِعَايَةِ حُسْنِ الْمَنَاهِجِ فِي الْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ، كَاعْتِبَارِ الْوَلِيِّ فِي النِّكَاحِ صِيَانَةً لِلْمَرْأَةِ عَنْ مُبَاشَرَةِ الْعَقْدِ، ....

ذلك إلى وليها، فهو الأقدر على معرفة الكفؤ الذي يناسبها، والذي يُؤَمَّلُ فيه أن تكون حياتها معه حياة الأبرار السعداء في أول الحال ومستقبله.

قوله: (الضرب الثاني): أي من ضروب المصالح التي لم يشهد لها الشرع بإبطال ولا باعتبار معين.

قوله: (ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية حسن المناهج في العبادات والمعاملات): «ما» في قوله: «ما يقع» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الواقع موقع التحسين والتزيين».

و«التحسيني» من المصالح هو الذي لا يترتب على فواته فوات الحياة، ولا يفضي عدم وجوده إلى وقوع الأمة في الحرج، وإنما هو أمر كمالي لا أساسي.

والمراد برعاية حسن المناهج في العبادات والمعاملات: أي مراعاة سلوك أفضل الطرق وأقوم السبل في ذلك كله، حتى يتناسق جمال الظاهر مع سلامة الباطن.

قوله: (كاعتبار الولي في النكاح صيانة للمرأة عن مباشرة العقد): هذا مثال توضيحي للمصالح المرسلة التي تقع موقع التحسين، فإن الشارع الحكيم اعتبر الولي في نكاح المرأة، كما في قول النبي ﷺ: **(لا نكاح إلا بولي)**[(١)]. وذلك من أجل صيانة المرأة عن مباشرة العقد بنفسها، حتى لا تكون عرضة للغمز والهمز، وهذا صورة من صور تكريم الإسلام للمرأة.

---

(١) ذكره البخاري في صحيحه ترجمةً لأحد أبواب كتاب «النكاح»، فقال: «باب من قال: لا نكاح إلا بولي». (صحيح البخاري ٦/ ١٣٢).

لِكَوْنِهِ مُشْعِراً بِتَوَقَانِ نَفْسِهَا إِلَى الرِّجَالِ وَلَا يَلِيقُ ذَلِكَ بِالْمُرُوءَةِ، فَفَوَّضَ ذَلِكَ إِلَى الْوَلِيِّ حَمْلاً لِلْخَلْقِ عَلَى أَحْسَنِ الْمَنَاهِجِ. وَلَوْ أَمْكَنَ تَعْلِيلُ ذَلِكَ بِقُصُورِ رَأْيِ الْمَرْأَةِ فِي انْتِقَاءِ الْأَزْوَاجِ وَسُرْعَةِ الاغْتِرَارِ بِالظَّاهِرِ لَكَانَ مِنَ الضَّرْبِ الْأَوَّلِ، ....

قوله: (لكونه مشعراً بتوقان نفسها إلى الرجال، ولا يليق ذلك بالمروءة): الضمير في «لكونه» يعود إلى «مباشرة المرأة عقد نكاحها بنفسها».

و«التوقان» هو التلهف على الشيء، والشَّغَفُ به.

والضمير في «نفسها» يعود إلى «المرأة».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإشعار بتوقان نفس المرأة إلى الرجال».

و«المروءة» هي الهيئة التي تدل على اتصاف الإنسان بالفضائل والمكارم، وابتعاده عن النقائص والمعايب.

قوله: (ففوض ذلك إلى الولي حملاً للخلق على أحسن المناهج): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «مباشرة عقد النكاح».

والمعنى المراد هنا: لما كانت مباشرة المرأة عقد نكاحها بنفسها مدعاةً إلى الغمز بها والطعن فيها، كالقول بأنها متلهفة على الرجال، شغوفة بهم ونحو ذلك، حفظ الإسلام للمرأة كرامتها بأن أناط ولاية نكاحها إلى من له حق الولاية عليها من أقاربها، حملاً لها على أحسن الأحوال، وحمايةً لها عما ينقص قدرها بالقيل والقال، وهذا أمر تحسيني لأنه يتعلق بكمال المروءة ومكارم الآداب.

قوله: (ولو أمكن تعليل ذلك بقصور رأي المرأة في انتقاء الأزواج وسرعة الاغترار بالظاهر لكان من الضرب الأول): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اعتبار الولي في النكاح».

وَلَكِنْ لَا يَصِحُّ ذَلِكَ فِي سَلْبِ عِبَارَتِهَا. فَهَذَانِ الضَّرْبَانِ لَا نَعْلَمُ خِلَافاً فِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهِمَا مِنْ غَيْرِ أَصْلٍ، ....

والمراد بالضرب الأول هنا: هو ما يقع في مرتبة الحاجيات.

قوله: (ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اعتبار الولي في النكاح».

والضمير في «عبارتها» يعود إلى «المرأة».

والمقصود بسلب العبارة: عدم اعتبار رأيها قبولاً أو رفضاً، بل لا بد من اعتبار ذلك ومراعاته.

والمراد هنا: أن اعتبار الولي في النكاح قد يكون أمراً تحسينياً بالنظر إلى صيانة المرأة عن أن يقال فيها ما لا يليق بها، وقد يكون أمراً حاجياً بالنظر إلى حمايتها من أن تنخدع بمن ليس أهلاً لأن يكون زوجاً لها، فأسند ذلك إلى الولي لأنه أعلم بالمناسب لحالها بناءً على خبرته بالرجال.

وكون الإسلام أناط بالولي نكاح موليته فلا يعني ذلك أن يصادر رأيها، ويصادم رغبتها من غير مسوغ شرعي، فذلك لا يصح لأنه خيانة لأمانة الولاية، بل يجب عليه أن يقيم وزناً لعبارتها، فلا يسلبها حق التعبير عن رأيها فيمن اختاره زوجاً لها بإبداء رضاها عنه، أو إظهار سخطها له.

قوله: (فهذان الضربان لا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل): الضربان المشار إليهما هنا هما: ما يقع في مرتبة الحاجيات، وما يقع في مرتبة التحسينيات من المصالح المرسلة.

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لا نعلم خلافاً في أن الشأن عدم جواز التمسك بهما من غير أصل».

وضمير التثنية في «بهما» يعود إلى «الضربين المذكورين»، وهما الحاجيات والتحسينيات.

والمراد بالأصل هنا: هو الدليل الشرعي.

والمقصود: أن ما كان من المصالح المرسلة من قبيل الحاجي أو

فَإِنَّهُ لَوْ جَازَ ذَلِكَ كَانَ وَضْعاً لِلشَّرْعِ بِالرَّأْيِ، وَلَمَا احْتَجْنَا إِلَى بِعْثَةِ الرُّسُلِ، وَلَكَانَ الْعَامِّيُّ يُسَاوِي الْعَالِمَ فِي ذَلِكَ، فَإِنَّ كُلَّ أَحَدٍ يَعْرِفُ مَصْلَحَةَ نَفْسِهِ.

التحسيني، فإنه لا يجوز التمسك به إلا بدليل شرعي معتبر.

قوله: (**فإنه لو جاز ذلك كان وضعاً للشرع بالرأي**): الضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لو جاز ذلك لكان وضعاً للشرع بالرأي».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التمسك بالمصلحي الحاجي أو التحسيني بلا أصل».

والمعنى: أن المصلحة المرسلة بقسميها الحاجي والتحسيني إذا لم تكن مستندة في واقعها إلى أصل شرعي، فإنها حينئذ تكون صادرة عن رأي مجرد، وذلك من قبيل وضع الشرع بالرأي، فيكون مذموماً بقول الله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١].

وهذا هو المسوغ الأول لعدم جواز التمسك بالمصلحة المرسلة الحاجية أو التحسينية إذا لم تكن مستندة إلى أصل شرعي.

قوله: (**ولما احتجنا إلى بعثة الرسل**): وذلك لاستغناء الإنسان برأيه في تشريع ما يشاء من مصالح بحسب ما ينسجم مع رغباته حاجية كانت أو تحسينية.

وهذا هو المسوغ الثاني لعدم جواز التمسك بالمصلحة المرسلة بقسميها الحاجي والتحسيني إذا لم تكن مستندة إلى أصل شرعي.

قوله: (**ولكان العامي يساوي العالم في ذلك، فإن كل أحد يعرف مصلحة نفسه**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التمسك بالمصلحة المرسلة الحاجية والتحسينية بلا أصل شرعي».

الضَّرْبُ الثَّالِثُ: مَا يَقَعُ فِي رُتْبَةِ الضَّرُورِيَّاتِ، وَهُوَ مَا عُرِفَ مِنَ الشَّارِعِ الْالْتِفاتُ إِلَيْهَا، ....

ووجه المساواة هنا: انعدام الفارق بين العالم والعامي، فإن الفارق بينهما هو النظر في الدليل المؤصِّل لتلك المصالح تصحيحاً أو تزييفاً، وذلك شأن العالم وحده، فإذا قطع العالم نفسه عن النظر، وتمسك بالمصلحة المرسلة الحاجية والتحسينية من غير دليل، بل بحسب مزاجه وهواه أصبح هو والعامي سواء، إذ كل منهما لا يختلف عن الآخر في معرفة ما يناسبه من مصالح.

وهذا هو المسوغ الثالث للقول بعدم جواز التمسك بالمصالح المرسلة في مجالي الحاجي والتحسيني إذا لم تكن مستندة إلى أصل شرعي.

قوله: (الضرب الثالث): أي من ضروب المصلحة التي لم يشهد لها الشرع بإبطال، ولا باعتبار معين.

قوله: (ما يقع في رتبة الضروريات): «ما» هنا موصولية بمعنى «الذي، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الواقع في رتبة الضروريات».

و«الضروريات» جمع «ضروري»، والضروري من المصالح المرسلة هو ما لو فُقِدَ لترتب على ذلك تعطيل الحياة، أو ضياع الدين، أو انتشار الفساد.

قوله: (وهو ما عرف من الشارع الالتفات إليها): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الواقع في رتبة الضروريات».

و«ما» في قوله: «ما عرف» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «وهو المعروف من الشارع الالتفات إليها».

والفعل الماضي «عُرِف» مبني للمجهول، والعارف هنا هم العلماء، ويشاركهم في ذلك جميع العقلاء.

وَهِيَ خَمْسَةٌ: أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ، وَأَنْفُسَهُمْ، وَعَقْلَهُمْ، وَنَسَبَهُمْ، وَمَالَهُمْ.

وَمِثَالُهُ: قَضَاءُ الشَّارِعِ بِقَتْلِ الْكَافِرِ الْمُضِلِّ، وَعُقُوبَةِ الْمُبْتَدِعِ الدَّاعِي إِلَى الْبِدَعِ صِيَانَةً لِدِينِهِمْ، ....

والمراد بالالتفات هنا: الرعاية، والعناية، والاعتبار.

والضمير في «إليها» يعود إلى «الضروريات».

قوله: (وهي خمسة): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «ما يقع في رتبة الضروريات من المصالح المرسلة».

فهذا الواقع ينقسم إلى خمسة أقسام.

قوله: (أن يحفظ عليهم دينهم، وأنفسهم، وعقلهم، ونسبهم، ومالهم): أي: «أن يحفظ الشارع».

والضمائر في «عليهم»، وفي «دينهم»، وفي «أنفسهم»، وفي «عقلهم»، وفي «نسبهم»، وفي «مالهم» كلها تعود إلى «الناس».

وهذه هي الضرورات الخمس التي اتفقت عليها جميع الشرائع السماوية، لأن بها قوام الدين والدنيا.

وحِفْظُ تلك الضرورات الخمس على الناس إنما يكون بما وضعه الشارع الحكيم من تشريعات في الكتاب الكريم والسنة المطهرة تضمن سلامتها، وتكفل وقايتها من أي ضرب من ضروب الاعتداء، وبذلك يُحْفَظُ الدين ويُحْمَى جناب التوحيد، وتُصَانُ النفوس من أن تُسْفَكَ دماؤها بغير وجه حق، وَيُرْبَأُ بالعقول من أن تُزَال بمخدر أو مفتر أو مسكر، ويُتَسامَى بالأنساب من أن تُلَوَّثَ الأعراض بالزنا، وتُحَاطُ الأموال بسياج منيع من أن يُتَطَاوَل عليها بأي لون من ألوان الإتلاف سرقةً، أو غصباً، أو إقطاعاً بغير طريق مشروع.

قوله: (ومثاله: قضاء الشارع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى البدع صيانة لدينهم): الضمير في «مثاله» يعود إلى «حفظ الضرورات الخمس».

وَقَضَاؤُهُ بِالْقِصَاصِ إِذْ بِهِ حِفْظُ النُّفُوسِ، وَإِيجَابُهُ حَدَّ الشُّرْبِ إِذْ بِهِ حِفْظُ الْعُقُولِ، ....

وفي هذا المثال ذكر المؤلف رحمه الله تعالى نموذجين من المصلحة الضرورية المتعلقة بحفظ الدين:

النموذج الأول: «قتل الكافر المضل»، لأن الكافر المضل يفتن المسلمين في دينهم، كما قال تعالى: ﴿وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦٩].

والدليل على قضاء الشارع بقتل الكافر المضل قول الله تعالى في سورة «البقرة»: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٣].

وقوله سبحانه في سورة «الأنفال»: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩].

النموذج الثاني: «عقوبة المبتدع الداعي إلى البدع»، لأن المبتدع الداعي إلى بدعته يشوش على المسلمين صفاء عقيدتهم ويعكر عليهم نقاء فطرتهم، فكان جزاؤه إيقاع العقوبة التعزيرية في حقه حتى يرتدع هو وينزجر من كان على شاكلته.

قوله: (وقضاؤه بالقصاص إذ به حفظ النفوس): الضمير في: «وقضاؤه» يعود إلى «الشارع».

والضمير في «به» يعود إلى «القصاص».

والدليل على قضاء الشارع بالقصاص من أجل حفظ النفوس قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾ [البقرة: ١٧٨].

قوله: (وإيجابه حد الشرب إذ به حفظ العقول): الضمير في «إيجابه» يعود إلى «الشارع».

والضمير في «به» يعود إلى «حد الشرب».

والدليل على إيجاب حد الشرب لحفظ العقول: ما أخرجه الإمام

وَإِيجَابُهُ حَدَّ الزِّنَا حِفْظاً لِلنَّسْلِ وَالْأَنْسَابِ، وَإِيْجَابُهُ زَجْرَ السَّارِقِ حِفْظاً لِلْأَمْوَالِ. وَتَفْوِيتُ هَذِهِ الْأُصُولِ الْخَمْسَةِ وَالزَّجْرُ عَنْهَا يَسْتَحِيلُ.

البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه: «أن النبي ﷺ ضرب في الخمر بالجريد والنعال»[1].

قوله: (وإيجابه حد الزنا حفظاً للنسل والأنساب): الضمير في «إيجابه» يعود إلى «الشارع».

والدليل على إيجاب الشارع حد الزنا لحفظ النسل والأنساب قول الله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

والجلد مائة إنما يكون للزاني غير المحصن، أما المحصن فحده الرجم، لما أخرج الإمام البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث الصحابي الجليل جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله تعالى عنه: «أن رجلاً من أسلم أتى رسول الله ﷺ فحدَّثه أنه قد زنى، فشهد على نفسه أربع شهادات، فأمر به رسول الله ﷺ فَرُجِمَ، وكان قد أُحْصِنَ»[2].

قوله: (وإيجابه زجر السارق حفظاً للأموال): الضمير في «إيجابه» يعود إلى «الشارع».

والدليل على إيجاب الشارع زجر السارق حفظاً للأموال: أن الله تعالى أمر بقطع يد السارق في قوله سبحانه: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨].

قوله: (وتفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل): الضمير في «عنها» يعود إلى «الأصول الخمسة».

---

(١) صحيح البخاري، كتاب «الحدود»، باب «ما جاء في ضرب شارب الخمر» رقم الحديث (٦٧٧٣).

(٢) صحيح البخاري، كتاب «الحدود»، باب «رجم المحصن» رقم الحديث (٦٨١٤).

فَذَهَبَ مَالِكٌ، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ إِلَى أَنَّ هَذِهِ الْمَصْلَحَةَ حُجَّةٌ.

لِأَنَّا قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ ذَلِكَ مِنْ مَقَاصِدِ الشَّرْعِ، ....

والمراد بالأصول الخمسة هنا هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال.

والمراد بتفويت هذه الأصول الخمسة: عدم مراعاتها، وترك الاهتمام بها.

والمراد بتفويت الزجر عنها: إغفالها من غير تشريع حدود مناسبة لكل واحد منها.

وإنما كان تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها مستحيلاً، لأن بدون مراعاتها ينهدم الدين، وتضيع القيم، وتشيع الفاحشة، وينتشر الفساد، وبذلك تفقد الإنسانية حرمتها وكرامتها.

قوله: (فذهب مالك وبعض الشافعية إلى أن هذه المصلحة حجة): المصلحة المشار إليها هنا هي «المصلحة الضرورية».

والإمام مالك رحمه الله تعالى يرى أن المصلحة الضرورية المتعلقة بحفظ الضرورات الخمس حجة[1].

وقد ذهب إلى كونها حجة بعض الشافعية رحمهم الله تعالى[2].

قوله: (لأنا قد علمنا أن ذلك من مقاصد الشرع): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «حفظ الضرورات الخمس».

فحفظ هذه الضرورات كلها مقصد عظيم من مقاصد الشريعة، فيكون كل ما أدى إلى صيانتها مأموراً به، وكل ما أدى إلى الإخلال بها منهياً عنه.

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٤٦؛ مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٨٩.

(٢) انظر: البرهان ٢/ ١١١٣؛ المستصفى ١/ ٢٨٤؛ نهاية السول ٣/ ١٣٦؛ المحصول ٢/ ٣/ ٢١٨.

وَكَوْنُ هَذِهِ الْمَعَانِي مَقْصُودَةً عُرِفَ بِأَدِلَّةٍ كَثِيرَةٍ لَا حَصْرَ لَهَا مِنَ الْكِتَابِ، وَالسُّنَّةِ، وَقَرَائِنِ الْأَحْوَالِ، وَتَفَارِيقِ الْأَمَارَاتِ.

قوله: (**وكون هذه المعاني مقصودة عرف بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة**): المراد بالمعاني هنا: «الضرورات الخمس».

وإنما كانت هذه الضرورات الخمس مَعَانِيَ، لأن كل واحدة منها تعني أمراً معيناً، فحفظ الدين يعني: العصمة من الكفر، والضلال، والبدع.

وحفظ النفس يعني: مراعاة حُرمة الدم حتى لا يُسْفَكَ ظلماً وعدواناً.

وحفظ العقل يعني: وقايته من كل ما يكون سبباً في تعطيله وإزالته.

وحفظ النسب يعني: صيانته من كل ما يُدَنِّسُ العرض ويلوِّث الشرف.

وحفظ المال يعني: جَعْلَهُ في منأى من أن تصل إليه الأيدي المتلصصة.

ومعنى قوله: «مقصودة» أي: أن الشرع اتجه إلى صيانتها وحمايتها، وذلك برعايتها والعناية بها.

والفعل الماضي «عُرِفَ» مبني للمجهول، والعارف هنا هم علماء الشريعة.

وعلماء الشريعة إنما بَنَوْا معرفتهم بأن تلك الضرورات الخمس مقصودة للشارع بالأدلة الكثيرة الواردة في الكتاب والسنة، كما سبق ذكر طرف منها فيما يتعلق بالحدود الزواجر.

قوله: (**وقرائن الأحوال، وتفاريق الأمارات**): معطوف بالواو على الكتاب والسنة.

و«قرائن» جمع «قرينة»، و«الأحوال» جمع «حال»، و«قرينة الحال»: ما يصاحبها مما يدل على سرور، أو نكد.

فَيُسَمَّى ذَلِكَ مَصْلَحَةً مُرْسَلَةً، وَلَا نُسَمِّيهِ قِيَاساً لِأَنَّ الْقِيَاسَ يَرْجِعُ إِلَى أَصْلٍ مُعَيَّنٍ.

وَالصَّحِيحُ أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ، ....

و«تفاريق» جمع «تفريق»، و«الأمارات» جمع «أمارة»، و«تفاريق الأمارات»: هو تناثرها في مواضع شتى من مواضع الشرع المطهر.

والمعنى المراد هنا: ما يظهر على حال النبي ﷺ من تقطيب الجبين، وتَمَعُّرِ الوجه إثر تصرف رآه أو سمعه يفضي إلى الإخلال بواحدة من هذه الضرورات الخمس، فتكون تلك الحال أمارة على إنكاره عليه الصلاة والسلام لذلك التصرف صيانةً منه لحمى هذه الضرورات من أن يُهَانَ أو يُسْتَبَاحَ.

قوله: (فيسمى ذلك مصلحة مرسلة، ولا نسميه قياساً لأن القياس يرجع إلى أصل معين): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ما يقع في رتبة الضروريات من المصالح التي عُرِفَ كونها مقصوداً شرعياً بالأدلة والقرائن والأمارات»، وإليه كذلك عود الضمير في «لا نسميه».

والمراد هنا: ما عُرِف كونه مقصوداً شرعياً مما يقع في رتبة الضروريات من المصالح يُسَمَّى مصلحة مرسلة، لعدم ورود دليل معين بخصوصه يُتَقَيَّدُ به في الرجوع إليه، لكونه مشمولاً بجملة الأدلة الشرعية والقرائن والأمارات، وهي أدلة عامة.

ولا يسمى ذلك قياساً، لأن القياس له دليل معين بخصوصه يَرْجِعُ إليه وهو «المقيس عليه».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو المذهب الأول في هذه المسألة، وهو أن المصلحة المرسلة حجة.

قوله: (والصحيح أن ذلك ليس بحجة): «الصحيح» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والقول الصحيح»، أو «والمذهب الصحيح».

لِأَنَّهُ مَا عُرِفَ مِنَ الشَّارِعِ الْمُحَافَظَةُ عَلَى الدِّمَاءِ بِكُلِّ طَرِيقٍ، وَلِذَلِكَ لَمْ تُشْرَعِ الْمُثْلَةُ وَإِنْ كَانَتْ أَبْلَغَ فِي الرَّدْعِ وَالزَّجْرِ، ....

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «المصلحة المرسلة».

فهذه المصلحة حكم المؤلف رحمه الله تعالى بعدم حجيتها، كما ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة، والبعض الآخر من الشافعية رحمهم الله تعالى جميعاً(١).

قوله: (لأنه ما عرف من الشارع المحافظة على الدماء بكل طريق، ولذلك لم تشرع المثلة وإن كانت أبلغ في الردع والزجر): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن ما عرف من الشارع المحافظة على الدماء بكل طريق».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «كون الشارع لم يعرف عنه المحافظة على الدماء بكل طريق».

و«المثلة» هي «التَّنْكِيلُ»(٢).

والمراد هنا: أن الشارع حين أراد المحافظة على الدماء شرع لذلك القصاص، وجعل الطريق لذلك خاصاً وهو «القتل» كما قال سبحانه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، ولم يجعل الطريق إليه متعدداً، ولذلك نهى عن المثلة رغم أنها أبلغ في الزجر والردع، فقد أخرج الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث سليمان بن بُرَيْدَةَ عن أبيه أن النبي ﷺ قال: **(اغزوا ولا تَغُلُّوا، ولا تَغْدروا، ولا تُمَثِّلُوا)**(٣).

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/٤٣٣؛ البرهان ٢/١١١٣؛ المستصفى ١/٢٨٤؛ الإحكام ٤/١٦٠.

(٢) انظر: لسان العرب ١١/٦١٤.

(٣) صحيح مسلم، كتاب «الجهاد والسير»، باب «تأمير الأمراء على البعوث ووصيته إياهم» رقم الحديث (١٧٣١).

وَلَمْ يُشْرَعِ الْقَتْلُ فِي السَّرِقَةِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ، فَإِذَا أَثْبَتَ حُكْماً لِمَصْلَحَةٍ مِنْ هَذِهِ الْمَصَالِحِ لَمْ يُعْلَمْ أَنَّ الشَّرْعَ حَافَظَ عَلَى تِلْكَ الْمَصْلَحَةِ بِإِثْبَاتِ ذَلِكَ الْحُكْمِ كَانَ وَضْعاً لِلشَّرْعِ بِالرَّأْيِ وَحُكْماً بِالْعَقْلِ الْمُجَرَّدِ، كَمَا حُكِيَ أَنَّ مَالِكاً قَالَ: «يَجُوزُ قَتْلُ الثُّلُثِ مِنَ الْخَلْقِ لِاسْتِصْلَاحِ الثُّلُثَيْنِ».

قوله: (ولم يشرع القتل في السرقة وشرب الخمر): أي أن الشارع قد جعل للسرقة حداً واحداً وهو «قطع اليد»، وجعل للخمر حداً واحداً وهو «الجلد»، ولم يزد على ذلك ما هو أبلغ منهما في الردع والزجر وهو القتل فيهما.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول** لعدم حجية المصلحة المرسلة.

ومفاد هذا الدليل: أن الشارع الحكيم شرع الحدود الكفيلة بحفظ الدماء والأموال والعقول، واكتفى في ذلك بما قضاه فيها من قتل، أو قطع، أو جلد من غير أن يزيد عليها ما هو أبلغ منها في الزجر عنها، ولو كانت المصلحة المرسلة حجة لما حافظ الشرع على طريق واحد في كلٍّ منها، بل لحافظ على تحصيلها بأبلغ الطرق.

قوله: (فإذا أثبت حكماً لمصلحة من هذه المصالح لم يُعلم أن الشرع حافظ على تلك المصلحة بإثبات ذلك الحكم كان وضعاً للشرع بالرأي وحكماً بالعقل المجرد): الْمُثْبِتُ هنا هو المجتهد.

والمصالح المشار إليها في قوله: «المصلحة من هذه المصالح» هي «الضرورات الخمس».

والمراد هنا: أن المجتهد إذا أفتى بحكم في أية مصلحة من المصالح المتعلقة بالضرورات الخمس لا مستند له فيه من الشرع كان ذلك الحكم حكماً عقلياً مجرداً، فلا تنهض به حجة.

قوله: (كما حكي أن مالكاً قال: يجوز قتل الثلث من الخلق لاستصلاح الثلثين): الكاف في «كما» حرف تشبيه، و«ما» المتصلة بها مصدرية،

وَلَا نَعْلَمُ أَنَّ الشَّرْعَ حَافَظَ عَلَى مَصْلَحَتِهِمْ بِهَذَا الطَّرِيقِ، فَلَا يُشْرَعُ مِثْلُهُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «كالمحكي أن مالكاً...».

والمراد بالتشبيه هنا: ضَرْبُ مثل توضيحي للقول بالمصلحة المرسلة بحكم لم يُعْرَفْ عن الشارع أنه حافظ على تلك المصلحة بمثله.

والتعبير هنا بلفظ الحكاية في تلك المقولة المنسوبة إلى الإمام مالك رحمه الله تعالى دليل على عدم التحقق من صحة نسبتها إليه، إذ في ثبوتها عنه نظر.

قوله: (ولا نعلم أن الشرع حافظ على مصلحتهم بهذا الطريق، فلا يشرع مثله): الضمير في «مصلحتهم» يعود إلى «الخلق».

والمراد بالطريق المشار إليه في قوله: «بهذا الطريق» هو «قَتْلُ الثلث لاستصلاح الثلثين».

والضمير في «مثله» يعود إلى «الطريق».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** لعدم حجية المصلحة المرسلة.

ومفاد هذا الدليل: أن المصلحة المرسلة لا تكون حجة إلا إذا استند المجتهد فيها إلى دليل شرعي من كتاب، أو سنة، أو إجماع، أو قياس، فإذا لم يستند فيها إلى شيء من تلك الأدلة فإنها تكون دليلاً عقلياً مجرداً، والأحكام الشرعية لا تثبت بالعقل المجرد، فلا تكون حجة.

باب

في (تقاسيم الكلام والأسماء)

اخْتُلِفَ فِي مَبْدَأِ اللُّغَاتِ، ....

قوله: (تقاسيم الكلام): «التقاسيم» جمع «تقسيم»، و«التقسيم» في اللغة هو «تَجْزِئَةُ الشيء وتَفْرِيقُهُ»(١).

وإنما قال المؤلف رحمه الله تعالى: «تقاسيم الكلام»؛ ولم يقل: «أقسام الكلام» بناءً على تعدد اعتبارات التقسيم في هذا الباب، فكأن كل اعتبار من هذه الاعتبارات أصبح مجموعة مستقلة يندرج تحتها عدد من الأقسام، فَجَمَعَ هذه الأقسام على «تقاسيم»، وذلك أن الكلام باعتبار الطلب ينقسم إلى أمر ونهي، وباعتبار القطعية والظنية ينقسم إلى نص وظاهر، ومجمل ومبين، وباعتبار الشمول والشيوع ينقسم إلى عام وخاص، ومطلق ومقيد، وباعتبار صريح اللفظ ولحنه ينقسم إلى منطوق ومفهوم،... وهكذا.

قوله: (والأسماء): معطوف على «تقاسيم الكلام»، أي: «وتقاسيم الأسماء»، لأن الأسماء كذلك تنقسم إلى عدد من الاعتبارات، فهي باعتبار الوضع اللغوي تنقسم إلى حقيقة ومجاز، وباعتبار الاستعمال اللفظي تنقسم إلى شرعية وعرفية، وباعتبار الخصوص والعموم تنقسم إلى ما دل على واحد كأسماء الأشخاص، وإلى ما دل على كثيرين كأسماء الأجناس،... وهكذا.

قوله: (اختلف في مبدأ اللغات): الفعل الماضي «اخْتُلِفَ» مبني للمجهول، والْمُخْتَلِفُ هنا هم العلماء من أصوليين وفقهاء.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/٤٧٨ ـ ٤٨٠.

فَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّهَا تَوْقِيفِيَّةٌ، لِأَنَّ الْاصْطِلَاحَ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِخِطَابٍ وَمُنَادَاةٍ وَدَاعٍ إِلَى الْوَضْعِ، ....

والمراد بمبدأ اللغات: بداية نشأتها.

و«اللغات» جمع «لُغَةٍ» وهي: «الكلام»، يقال: «لَغَى فلان» إذا تكلم بشيء[1].

قوله: (فذهب قوم إلى أنها توقيفية): المراد بالقوم هنا أبو الحسن الأشعري، ومن اختار قوله كابن الحاجب، وابن فورك رحمهم الله تعالى[2].

والضمير في «أنها» يعود إلى «اللغات».

والمراد بكون اللغات توقيفية: أنها متلقاة من الله تبارك وتعالى، وليست من وَضْع البشر.

وهذا هو القول الأول في هذه المسألة.

قوله: (لأن الاصطلاح لا يتم إلا بخطاب ومناداة وداع إلى الوضع): المراد بالاصطلاح هنا: التفاهم على وضع أساليب لفظية يتداولها الناس للتخاطب فيما بينهم. وهذا التفاهم على وضع تلك الأساليب اللفظية لا يكون إلا في مكان يجتمعون فيه، والاجتماع في هذا المكان لتحقيق ذلك الغرض لا يتأتى إلا بأمرين:

الأمر الأول: مخاطبة بعضهم بعضاً للتنادي إلى حضور الاجتماع في مكان الاصطلاح.

الأمر الثاني: ظهور الحاجة الداعية إلى عقد هذا الاجتماع من قِبَلِ المتنادين إليه.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٥/ ٢٥٠.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ٣١٨؛ الإحكام ١/ ٧٤؛ مختصر ابن الحاجب ١/ ١٩٤.

وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا عَنْ لَفْظٍ مَعْلُومٍ قَبْلَ الْاجْتِمَاعِ لِلْاصْطِلَاحِ.

وَقَالَ آخَرُونَ: هِيَ اصْطِلَاحِيَّةٌ، إِذْ لَا يُفْهَمُ التَّوْقِيفُ مَا لَمْ يَكُنْ لَفْظُ صَاحِبِ التَّوْقِيفِ مَعْرُوفاً ....

قوله: (ولا يكون ذلك إلا عن لفظ معلوم قبل الاجتماع للاصطلاح): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الخطاب والمناداة والداعي إلى الوضع».

فهذا كله لا يمكن أن يتحقق إلا بلفظ، وهذا اللفظ تقتضي الضرورة أن يكون العلم به متقدماً على المخاطبة والمناداة، وإلا فكيف تتم المخاطبة والمناداة بغير لفظ معلوم؟، وهذا يدل على سَبْق اللفظ التخاطبي، وسبقه دليل على كون اللغة توقيفاً لا وضعاً اصطلاحياً.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الذي احتج به أصحاب المذهب الأول** القائلون بأن اللغات توقيفية.

ومفاد هذا الدليل: لا يتم الاصطلاح على وضع لغة للتخاطب إلا بلفظ سابق على الاصطلاح، وسبوق ذلك اللفظ دليل على ثبوت كونه توقيفياً لا اصطلاحياً.

قوله: (وقال آخرون: هي اصطلاحية): «آخرون» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «قوم»؛ أي: «وقال قوم آخرون».

والمراد بالقوم الآخرين هنا: هو أبو هاشم المعتزلي، كما نسب هذا القول إليه البيضاوي[(١)]، وابن الحاجب[(٢)]، والزركشي[(٣)].

والضمير المنفصل «هي» يعود إلى «اللغات».

والمراد بكون اللغات اصطلاحية: أنها من وضع البشر، وليست متلقاة من الله تعالى. وهذا القول هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (إذ لا يفهم التوقيف ما لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفاً

---

(١) انظر: المنهاج بشرح الأصفهاني ١/ ١٦٨.
(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب ١/ ٢٨٣.
(٣) انظر: البحر المحيط ٢/ ١٤.

لِلْمُخَاطَبِ بِاصْطِلَاحٍ سَابِقٍ.

وَقَالَ الْقَاضِي: يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ تَوْقِيفِيَّةً وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ اصْطِلَاحِيَّةً، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بَعْضُهَا تَوْقِيفِيَّةً وَبَعْضُهَا اصْطِلَاحِيَّةً، ....

للمخاطب باصطلاح سابق): «إذ» هنا أداة تعليل.

والفعل المضارع «يُفْهَمُ» مبني للمجهول، والفاهم هنا هم «الناس»، إذ التقدير: «لا يَفْهَمُ الناسُ التوقيفَ ما لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفاً».

والمراد بصاحب التوقيف: هو الله تبارك وتعالى.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الذي احتج به أصحاب المذهب الثاني** القائلون بأن اللغات اصطلاحية.

ومفاد هذا الدليل: لو كانت اللغات توقيفية من الله تعالى لما فهم المخاطَب منها شيئاً لعدم سَبْق اصطلاح يفسر المراد بألفاظها، وحيث كانت تلك الألفاظ مفهومة لدى المخاطبين بها دل ذلك على سَبْق الاصطلاح فيها، فيكون هو أصل الوضع دون التوقيف.

قوله: (وقال القاضي): هو القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى، حيث ذكر ما يدل على ذلك في كتابه «العدة»[1].

قوله: (يجوز أن تكون توقيفية): أي «يجوز أن تكون اللغات كلها توقيفية».

قوله: (ويجوز أن تكون اصطلاحية): أي كلها ناشئة ابتداءً عن اصطلاح.

قوله: (ويجوز أن يكون بعضها توقيفية وبعضها اصطلاحية): أي أن تكون اللغات مبعضة، ليست على وتيرة واحدة، فمنها ما هو توقيفي، ومنها ما هو اصطلاحي.

---

(١) انظر: العدة ١/ ١٩٠، ١٩١.

وَأَنْ يَكُونَ بَعْضُهَا ثَبَتَ قِيَاساً، فَإِنَّ جَمِيعَ ذَلِكَ مُتَصَوَّرٌ فِي الْعَقْلِ.

أَمَّا التَّوْقِيفُ فَإِنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ لِخَلْقِهِ الْعِلْمَ بِأَنَّ هَذِهِ الْأَسْمَاءَ قُصِدَتْ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْمُسَمَّيَاتِ، وَأَمَّا الْاصْطِلَاحُ فَبِأَنْ تُجْمِعَ دَوَاعِي الْعُقَلَاءِ لِلْاشْتِغَالِ بِمَا هُوَ مُهِمُّهُمْ وَحَاجَتُهُمْ مِنْ تَعْرِيفِ الْأُمُورِ الْغَائِبَةِ، فَيَبْتَدِئَ وَاحِدٌ وَيَتْبَعَهُ آخَرُ حَتَّى يَتِمَّ الْاصْطِلَاحُ.

قوله: (وأن يكون بعضها ثبت قياساً): أي «ويجوز أن يكون بعضها ثبت قياساً». والضمير في «بعضها» يعود إلى «اللغات».

قوله: (فإن جميع ذلك متصور في العقل): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى ما سبق ذكره من جواز أن تكون اللغات كلها توقيفاً، أو كلها اصطلاحاً، أو أن يكون بعضها توقيفياً وبعضها اصطلاحياً، أو أن يكون بعضها قياسياً.

فكل ذلك لا يحيله العقل ولا يمنعه، بل يجيزه لكونه متصوراً لديه، والتصور دليل الإمكان لا التعذر.

قوله: (أما التوقيف فإن الله سبحانه قادر على أن يخلق لخلقه العلم بأن هذه الأسماء قصدت للدلالة على المسميات): الضمير في «لخلقه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والمراد بالمسميات هنا: الذوات؛ أي ذوات الأشياء المسماة بتلك الأسماء.

والمعنى: أنه لا يستحيل في مقدور الله تعالى أن يلهم عباده العلم بوضع كل اسم على ذاته المناسبة له، وحينئذ فلا حاجة إلى وجود اصطلاح سابق.

قوله: (وأما الاصطلاح فبأن تُجمِع دواعي العقلاء للاشتغال بما هو مهمهم وحاجتهم من تعريف الأمور الغائبة، فيبتدئ واحد ويتبعه آخر حتى يتم الاصطلاح): معنى «تجمع دواعي العقلاء»: أي تتجه هممهم وعزائمهم.

أَمَّا الْوَاقِعُ مِنْهَا فَلَا مَطْمَعَ فِي مَعْرِفَتِهِ يَقِيناً، إِذْ لَمْ يَرِدْ بِهِ نَصٌّ، وَلَا مَجَالَ لِلْعَقْلِ وَالْبُرْهَانِ فِي مَعْرِفَتِهِ، ....

و«ما» في قوله: «بما هو» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير المتصل في «مهمهم» يعود إلى «العقلاء»، وكذلك إليه عود الضمير في «حاجَتهم».

والمراد بالأمور الغائبة هنا: الأشياء المجهولة التي لا تُعْرَفُ لها أسماء معينة.

والضمير في «يتبعه» يعود إلى «الواحد المبتدئ بوضع الاصطلاح».

والمعنى المقصود: أن الناس بحكم احتياجهم إلى وضع لغة يتخاطبون من خلالها، ويمايزون بها بين أسماء الأشياء الموجودة لديهم، فسوف تتجه هممهم وعزائمهم إلى التنادي فيما بينهم للاصطلاح على ألفاظ تلك اللغة، فيضع أحدهم لفظاً ثم يتبعه الآخرون فيضع كل واحد منهم لفظاً، ويكون مجموع تلك الألفاظ هو اللغة المقصودة للتخاطب بينهم والتمييز بين الأشياء الموجودة عندهم.

قوله: (**أما الواقع منها فلا مطمع في معرفته يقيناً**): الضمير في «منها» يعود إلى «الاحتمالات المذكورة».

والمراد بالواقع من تلك الاحتمالات: أصل نشأة اللغات، بمعنى: هل اللغات نشأت ابتداءً بالتوقيف، أو بالاصطلاح، أو منهما معاً، أو ثبت بعضها بأحدهما والبعض الآخر بالقياس؟

والضمير في «معرفته» يعود إلى «الواقع».

والمقصود هنا: أن القطع واليقين بواحد من تلك الاحتمالات المذكورة متعذر، ولا سبيل إلى ذلك إلا الظن فقط.

قوله: (**إذ لم يرد به نص، ولا مجال للعقل والبرهان في معرفته**): الجملة تعليل للقول بتعذر القطع بواحد من الاحتمالات المذكورة.

ثُمَّ هَذَا أَمْرٌ لَا يَرْتَبِطُ بِهِ تَعَبُّدٌ عَمَلِيٌّ وَلَا يُرْهِقُ إِلَى اعْتِقَادِهِ، فَالْخَوْضُ فِيهِ فُضُولٌ، فَلَا حَاجَةَ إِلَى التَّطْوِيلِ فِيهِ.

والضمير في «به» يعود إلى «الواقع الذي كانت عليه نشأة اللغات ابتداءً»، وإليه كذلك عود الضمير في «معرفته».

والمعنى المراد هنا: أن سبيل القطع واليقين إلى القول بواحد من تلك الاحتمالات في نشأة اللغات ابتداءً إنما هو فرع ورود النص الشرعي ببيان ذلك، ولم يرد نص بهذا الخصوص، وتلك القضية مما لا مجال لإقامة البرهان عليها من جهة العقل إذ ثبوتها ليس من جهته، وحينئذ فالقطع في ذلك منتفٍ نقلاً وعقلاً.

قوله: (ثم هذا أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا يرهق إلى اعتقاده، فالخوض فيه فضول فلا حاجة إلى التطويل فيه): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «معرفة القطع بواحد من الاحتمالات المذكورة في ابتداء نشأة اللغات».

والضمير في «به» يعود إلى «الأمر»، وإليه كذلك عود الضميرين في «اعتقاده»، وفي «فيه».

ومعنى: «ولا يُرْهِقُ إلى اعتقاده»: «الرَّهَقُ» في اللغة يطلق على عدد من المعاني، منها: الكذب، والخفة، والسَّفَهُ، والجهل، والفساد، والسرعة، واحتمال ما لا يطاق[1].

والمعنى المناسب هنا هو الأخير منها، وهو «احتمال ما لا يطاق»، وعليه يكون المقصود من قوله: «ولا يُرْهِقُ إلى اعتقاده» هو أن «معرفة القطع بواحد من الاحتمالات المذكورة في ابتداء نشأة اللغات أَمْرٌ لا يُحَمِّلُ الناس إلى اعتقاده ما لا يطيقونه، إذ ما لا سبيل إلى ثبوته شرعاً ولا عقلاً فالتكليف به محال، والتكليف بالمحال تكليف بما لا يطاق».

---

(١) انظر: القاموس المحيط ٣/ ٢٣٩؛ لسان العرب ١٠/ ١٢٨.

وَالْأَشْبَهُ أَنَّهَا تَوْقِيفِيَّةٌ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾.

و«الفضول» في قوله: «فالخوض فيه فضول»: هو البحث فيما لا يعني، وفيما لا طائل تحته.

والمراد هنا: نَفْيُ تحقق الثمرة من الخوض في هذه المسألة، بحيث لا يترتب عليها تعبد عملي ولا اعتقادي، وبذلك تكون الإطالة في بحثها من الفضول الذي لا حاجة إليه في علم الأصول.

وبهذا يتضح مذهب القاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى في هذه المسألة، وهو جواز التصور العقلي لجميع الاحتمالات المذكورة، والتوقف الشرعي في الواقع الفعلي منها، فالعقل لا يمنع من أن يكون منشأ اللغات إما توقيفياً كله، وإما اصطلاحياً كله، وإما مبعضاً دائراً بينهما، أو بين أحدهما والقياس.

وأما الواقع الشرعي من ذلك فلا يمكن الجزم بشيء، والتوقف هو الأسلم، لأن الجزم لا يكون إلا بدليل، ولا دليل هنا لا تواتراً ولا آحاداً، والعقل لا يدل على ذلك إذ لا مدخل له فيه.

وما ذكره القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى هنا هو **المذهب الثالث** في هذه المسألة.

قوله: (والأشبه أنها توقيفية): المراد بالأشبه هنا «الأرجح»؛ أي: أرجح الأقوال الثلاثة السابقة.

والضمير في «أنها» يعود إلى «اللغات».

والمراد هنا: أن القول الأرجح هو القول الأول الذي ذهب أصحابه إلى أن اللغات توقيفية.

قوله: (لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾) [البقرة: ٣١]: هذا هو دليل رجحان القول بأن اللغات توقيفية.

ووجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة: أن الله تبارك وتعالى أخبر بأنه علم آدم عليه السلام الأسماء كلها، ومقتضى هذا الإخبار أن ذريته توارثوا

فَإِنْ قِيلَ: يُحْتَمَلُ أَنَّهُ أَلْهَمَهُ وَضْعَ ذَلِكَ ثُمَّ نَسَبَهُ إِلَى تَعْلِيمِهِ؛ لِأَنَّهُ الْهَادِي إِلَيْهِ، وَيُحْتَمَلُ أَنَّهُ كَانَ مَوْضُوعاً قَبْلَ آدَمَ بِوَضْعِ خَلْقٍ آخَرِينَ، فَعَلَّمَهُ مَا تَوَاضَعَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ. ....

عنه تلك الأسماء جيلاً بعد جيل، وكلٌّ يعبر عنها بلغته، وهذا يدل على أن اللغات إنما نشأت ابتداءً بتوقيف لا باصطلاح.

قوله: (فإن قيل: يحتمل أنه ألهمه وضع ذلك ثم نسبه إلى تعليمه، لأنه الهادي إليه): هذه صيغة اعتراض من القائلين بأن اللغات اصطلاحية.

والضمير في «أنه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والضمير في «ألهمه» يعود إلى «آدم» عليه السلام.

و«الإلهام» هو ما يلقيه الله تعالى في رُوع الإنسان.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الأسماء».

والضمير في «نسبه» يعود إلى «الوضع».

والضمير في «تعليمه» يعود إلى «الله» جل شأنه، وإليه كذلك عود الضمير في «لأنه».

والضمير في «إليه» يعود إلى «وضع الأسماء».

والمراد هنا: أن الواضع لتلك الأسماء هو آدم عليه السلام بإلهام من الله تعالى، وإنما نسب الله تعالى ذلك إليه بلفظ التعليم لأنه سبحانه هو الهادي إلى ذلك الوضع بالإلهام، وإذا كان الأمر كذلك فإن تلك الأسماء اصطلاحية وليست توقيفية.

قوله: (ويحتمل أنه كان موضوعاً قبل آدم بوضع خلق آخرين، فعلَّمه ما تواضع عليه غيره): الضمير في «أنه» يعود إلى «تعليم الأسماء».

والضمير في «فعلمه» يعود إلى «آدم عليه السلام».

و«ما» في قوله: «ما تواضع» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عليه» «يعود إلى «ما» الموصولية.

وَيُحْتَمَلُ أَنَّهُ أَرَادَ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ، وَمَا فِي الْجَنَّةِ وَالنَّارِ دُونَ الْأَسَامِي الَّتِي حَدَثَتْ مُسَمَّيَاتُهَا.

قُلْنَا: هَذَا نَوْعُ تَأْوِيلٍ يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

والضمير في «غيره» يعود إلى «آدم» عليه السلام.

والمراد هنا: أن ما علمه الله تعالى آدم عليه السلام هو لغة قوم آخرين اصطلحوا على وضعها، وكان أولئك القوم سابقين على آدم عليه السلام في الوجود، وبناءً على ذلك فهي لغة اصطلاحية، لا توقيفية.

قوله: (**ويحتمل أنه أراد السماء والأرض، وما في الجنة والنار، دون الأسامي التي حدثت مسمياتها**): الضمير في «أنه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

و«ما» في قوله: «وما في» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «مسمياتها» يعود إلى «الأسامي».

والمراد هنا: أن المقصود بالأسماء التي علَّمها الله تعالى نبيه آدم عليه السلام هي أسماء المسميات المتقدمة في الخلق على آدم، كالسماء والأرض، وأسماء ما هو موجود في الجنة والنار، دون أسماء المسميات التي حدثت بعده، فهذه قد اصطلحت عليها ذريته ولم يورثها لهم بتوقيف من الله تعالى.

قوله: (**قلنا**): أي في الجواب عن الاعتراض السابق باحتمالاته الثلاثة.

قوله: (**هذا نوع تأويل يحتاج إلى دليل**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الاحتمالات الثلاثة المذكورة».

فهذه الاحتمالات تأويل لا دليل عليه، وما لا ينهض الدليل على ثبوته لا يصح التمسك به.

....

ومن ثم يسلم الاستدلال بالآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ من معارض مقاوم، وحينئذ تكون هذه الآية الكريمة دليلاً على رجحان القول المستند إليها، وهو القول الأول الذي ذهب أصحابه إلى أن اللغات توقيفية.

(فصل)

قَالَ الْقَاضِي يَعْقُوبُ: يَجُوزُ أَن تُثْبَتَ الْأَسْمَاءُ قِيَاساً، كَتَسْمِيَةِ النَّبِيذِ خَمْراً، لِعِلْمِنَا أَنَّ مُسْكِرَ الْعِنَبِ إِنَّمَا سُمِّيَ خَمْراً لِأَنَّهُ يُخَامِرُ الْعَقْلَ؛ أَيْ: يُغَطِّيهِ، وَقَدْ وُجِدَ هَذَا الْمَعْنَى فِي النَّبِيذِ فَيُسَمَّى بِهِ، حَتَّى يَدْخُلَ فِي عُمُومِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (حُرِّمَتِ الْخَمْرَةُ لِعَيْنِهَا).

قوله: (قال القاضي يعقوب: يجوز أن تثبت الأسماء قياساً): أي أن يقاس بعضها على بعض، إذا وُجد الوصف الجامع بين المقيس والمقيس عليه.

قوله: (كتسمية النبيذ خمراً): الكاف حرف تشبيه، وهذا مثال توضيحي لتقريب المسألة إلى الذهن.

و«النبيذ» لا يسمَّى خمراً إلا إذا اشتد وقذف بالزَّبَد.

قوله: (لعلمنا أن مسكر العنب إنما سمي خمراً لأنه يخامر العقل، أي: يغطيه): الضمير في «لأنه» يعود إلى «مسكر العنب».

والضمير في «يغطيه» يعود إلى «العقل».

ومعنى «مسكر العنب»: أي الخمر المتخذ من عصير العنب.

قوله: (وقد وجد هذا المعنى في النبيذ فيسمى به): الواو هنا حالية.

والمعنى المشار إليه في قوله: «هذا المعنى» هو «مخامرة العقل».

والضمير في «به» يعود إلى «الخمر».

والمراد هنا: أن النبيذ قيس على الخمر لمشاركته له في نفس المعنى، وهو مخامرة العقل، فَسُمِّيَ باسمه.

قوله: (حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام: «حُرمت الخمر لعينها»): أي يدخل النبيذ المسكر في عموم قول النبي ﷺ: **(حرمت الخمر لعينها)**[1].

---

(١) أخرجه النسائي في سننه، كتاب «الأشربة»، باب «ذكر الأخبار التي اعتل بها من=

وَبِهِ قَالَ بَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ، وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ وَبَعْضُ الْحَنَفِيَّةِ وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: لَيْسَ هَذَا بِمُرْضٍ، ....

وذلك لوجود معنى الخمر في النبيذ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو دليل القائلين** بجواز إثبات الأسماء بالقياس، **وهو المذهب الأول** في هذه المسألة.

ومفاد هذا الدليل: إذا شابه أحد الاسمين الآخر في علية التسمية جاز أن يُسَمَّى به قياساً عليه، كتسمية النبيذ خمراً لوجود المخامرة في كلٍّ وهي تغطية العقل.

قوله: (وبه قال بعض الشافعية): الضمير في «به» يعود إلى «إثبات الأسماء بالقياس».

فهؤلاء البعض من الشافعية رحمهم الله تعالى، ومنهم ابن سريج وغيره قد ذهبوا إلى ما ذهب إليه القاضي يعقوب الحنبلي من القول بإثبات الأسماء بالقياس[1].

قوله: (وقال أبو الخطاب وبعض الحنفية وبعض الشافعية: ليس هذا بمُرضٍ): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بجواز إثبات الأسماء بالقياس».

فهذا القول ليس مرضياً عند أبي الخطاب، حيث اختار القول بعدم جواز إثبات الأسماء بالقياس، فقال رحمه الله تعالى: (تثبت الأسماء اللغوية قياساً، وبه قال أكثر الشافعية،... وقال الحنفية وأكثر المتكلمين: لا تثبت قياساً، وهو الأقوى عندي)[2].

= أباح شراب السكر». (سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي ٨/ ٣٢١) من حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

(١) انظر: المستصفى ١/ ٣٣١؛ الإحكام ١/ ٥٣؛ المحصول ٢/ ٢/ ٤٥٧؛ التبصرة ص٤٤٤.

(٢) انظر: التمهيد ٣/ ٤٥٥.

فَإِنَّا إِنْ عَرَفْنَا أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ خَصُّوا مُسْكِرَ عَصِيرِ الْعِنَبِ بِاسْمِ الْخَمْرِ، فَوَضْعُهُ لِغَيْرِهِ اخْتِرَاعٌ مِنْ عِنْدِنَا، فَلَا يَكُونُ مِنْ لُغَتِهِمْ، وَإِنْ عَلِمْنَا أَنَّهُمْ وَضَعُوهُ لِكُلِّ مُسْكِرٍ فَاسْمُ الْخَمْرِ ثَابِتٌ لِلنَّبِيذِ تَوْقِيفاً مِنْ جِهَتِهِمْ لَا بِقِيَاسِنَا، ....

وكذلك لم يرتض بعض الحنفية رحمهم الله تعالى جواز إثبات الأسماء بالقياس كالسرخسي، وغيره[1].

وكذلك لم يرتض هذا القول بعض الشافعية رحمهم الله تعالى كالجويني والغزالي والآمدي[2].

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (فإنا إن عرفنا أن أهل اللغة خصوا مسكر عصير العنب باسم الخمر، فوضعه لغيره اختراع من عندنا، فلا يكون من لغتهم): الضميران في «فوضعه»، وفي «لغيره» يعودان إلى «مسكر عصير العنب».

والضمير في «لغتهم» يعود إلى «أهل اللغة».

والمراد هنا: أن تخصيص العرب مسكر عصير العنب باسم الخمر يمنع مشاركة غيره له فيه، فوضعه لغيره كالنبيذ خروج عن لغتهم، ولا يجوز أن يقاس ما ليس في لغتهم على ما كان في لغتهم.

قوله: (وإن علمنا أنهم وضعوه لكل مسكر فاسم الخمر ثابت للنبيذ توقيفاً من جهتهم لا بقياسنا): الضمير في «أنهم» يعود إلى «أهل اللغة».

والضمير في «وضعوه» يعود إلى «اسم الخمر».

والضمير في «جهتهم» يعود إلى «أهل اللغة».

والمراد هنا: أن العرب إن أطلقوا اسم الخمر على كل شراب مسكر، فالنبيذ يسمى خمراً بالوضع اللغوي لا بالقياس.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/١٥٦؛ فواتح الرحموت ١/ ١٨٥؛ تيسير التحرير ١/٥٦.

(٢) انظر: البرهان ١/ ١٧٢؛ المنخول ص٢٧١؛ الإحكام ١/٥٣.

وَإِنِ احْتَمَلَ الْأَمْرَيْنِ فَلِمَ نَتَحَكَّمُ عَلَيْهِمْ وَنَقُولُ: لُغَتُكُمْ هَذِهِ؟

قوله: (وإن احتمل الأمرين فلم نتحكم عليهم ونقول: لغتكم هذه؟):
المراد بالْمُحْتَمِلِ هنا هو «اسم الخمر»؛ أي: «وإن احتمل اسم الخمر الأمرين».

والمراد بالأمرين هنا: هما الوضع الخاص المتعلق بمسكر عصير العنب فقط، والوضع العام المتعلق بكل شراب مسكر.

والاستفهام في قوله: «فَلِمَ نتحكم عليهم ونقول: لغتكم هذه؟» استفهام تعجب وإنكار.

و«التحكم» هو الدعوى بلا دليل، كما سبق.

والضمير في «عليهم» يعود إلى «أهل اللغة».

والمشار إليه في قوله: «لغتكم هذه» هو أحد الأمرين، إما الوضع الخاص، وإما الوضع العام، كأن يقول: لغتكم ـ يا أهل اللغة ـ تقتضي تخصيص اسم الخمر بمسكر عصير العنب فقط.

أو يقول: لغتكم تقتضي إطلاق اسم الخمر على كل مسكر.

والمراد هنا: أن تخصيص هذا الاحتمال بأحد الأمرين دون الآخر تخصيص بلا مخصص، والتخصيص بلا مخصص دعوى بلا دليل، وهذا هو التحكم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول** للمانعين من إثبات الأسماء بالقياس.

ومفاد هذا الدليل: أن اسم الخمر في لغة العرب لا يخلو من ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يُخَصَّ به مسكر عصير العنب فقط.

الحالة الثانية: أن يُطْلَقَ على كل شراب مسكر.

الحالة الثالثة: أن يحتمل الأمرين معاً، أي: الإطلاق الخاص، والإطلاق العام.

وَقَدْ رَأَيْنَاهُمْ يَضَعُونَ الْاسْمَ لِمَعَانٍ وَيُخَصِّصُونَهَا بِالْمَحَلِّ، كَمَا يُسَمُّونَ الْفَرَسَ أَدْهَمَ لِسَوَادِهِ، وَكُمَيْتاً لِحُمْرَتِهِ، وَالْقَارُورَةَ مِنَ الزُّجَاجِ لِأَنَّهُ يَقَرُّ فِيهَا الْمَائِعَاتُ، وَلَا يَتَجَاوَزُونَ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ مَحَلَّهَا وَإِنْ كَانَ الْمَعْنَى عَامّاً فِي غَيْرِهِ.

فإن خُصَّ به مسكر عصير العنب فقط، فما عدا ذلك فليس من لغة العرب، فلا يصح قياسه على الثابت في اللغة.

وإن أُطْلِقَ على كل مسكر كان النبيذ المشتد خمراً بأصل الوضع اللغوي، وليس ذلك قياساً.

وإن احتمل الأمرين معاً، فلا يصح التحكم بإرادة أحدهما دون الآخر، لأنه تخصيص بلا مخصِّص.

قوله: (وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعانٍ ويخصِّصونها بالمحل): الضمير في «رأيناهم» يعود إلى «أهل اللغة».

والضمير في «يخصصونها» يعود إلى «المعاني».

والمراد بالمحل هنا: جهة إيراد اللفظ.

قوله: (كما يسمون الفرس أدهم لسواده وكُميتاً لحمرته، والقارورة من الزجاج لأنه يقر فيها المائعات): الْمُسَمِّي هنا هم «أهل اللغة».

والضمير في «لسواده» يعود إلى «الفرس»، وكذلك إليه عود الضمير في «لحمرته».

والضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن يقر فيها المائعات».

والضمير في «فيها» يعود إلى «القارورة».

والمراد بالمائعات: السوائل كالماء، والعصير، والحليب، ونحوها.

قوله: (ولا يتجاوزون بهذه الأسماء محلها وإن كان المعنى عاماً في غيره): المتجاوز هنا: هم «أهل اللغة».

فَإِذاً مَا لَيْسَ عَلَى قِيَاسِ التَّصْرِيفِ الَّذِي عُرِفَ مِنْهُمْ لَا سَبِيلَ إِلَى إِثْبَاتِهِ وَوَضْعِهِ.

والمراد بالأسماء المشار إليها بقوله: «بهذه الأسماء» ما ذُكر من تسمية الفرس أدهم لسواده وكميتاً لحمرته، وتسمية الزجاجة قارورة.

والضمير في «محلها» يعود إلى «الأسماء».

والضمير في «غيره» يعود إلى «المحل».

والمراد هنا: أن تخصيص أهل اللغة لأسماء المعاني بمحالِّها دون تعدية لغيرها دليل على عدم جواز إثبات الأسماء بالقياس.

قوله: (فإذاً ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم لا سبيل إلى إثباته ووضعه): هذه الجملة استنتاج مما سبق.

والمعنى: «إذا كان أهل اللغة قد قصروا أسماء المعاني على محالِّها من غير أن يتجاوزوها إلى غيرها، دل ذلك على أن ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم لا سبيل إلى إثباته ووضعه».

و«ما» في قوله: «ما ليس» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد بقياس التصريف: هو ما اقتضى فيه الوضع اللغوي جواز الاشتقاق من أصل الكلمة، كما اشتقوا من «الضَّرْبِ»: ضَرَبَ وسَمَّوْهُ فِعْلاً، و«الضارب» وسموه اسم فاعل، و«المضروب» وسموه اسم مفعول.

والضمير في «منهم» يعود إلى «أهل اللغة».

و«لا» في قوله: «لا سبيل» نافية للجنس، و«سبيل» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «ممكن»، أي: «لا سبيل ممكن إلى إثباته ووضعه».

والضميران في «إثباته»، وفي «وضعه» يعودان إلى«ما ليس على قياس التصريف».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** لأصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم جواز إثبات الأسماء بالقياس.

قُلْنَا: مَتَى تَحَقَّقْنَا أَنَّهُمْ وَضَعُوا الاسْمَ لِمَعْنَى اسْتَدْلَلْنَا عَلَى أَنَّهُمْ وَضَعُوهُ بِإِزَاءِ كُلِّ مَا فِيهِ الْمَعْنَى، كَمَا أَنَّهُ إِذَا نَصَّ عَلَى حُكْمٍ فِي صُورَةٍ لِمَعْنَى عَلِمْنَا أَنَّهُ قَصَدَ إِثْبَاتَ الْحُكْمِ فِي كُلِّ مَا وُجِدَ فِيهِ الْمَعْنَى،

ومفاد هذا الدليل: أن أهل اللغة خصوا الفرس الأسود باسم الأدهم، والأحمر باسم الكميت، ولم يقيسوا عليه غيره من سائر الدواب الأخرى كالحمار والبعير.

وكذلك خصوا الزجاجة باسم القارورة، ولم يقيسوا غيرها عليها وإن كان يشاركها في المعنى كالحوض الذي يقر فيه الماء، والصندوق الذي تقر فيه الأشياء، والمنزل الذي تقر فيه الممتلكات، ولو كان إثبات الأسماء بالقياس جائزاً لما قصروا أسماء المعاني على محالِّها فقط.

قوله: **(قلنا)**: أي في الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم جواز إثبات الأسماء بالقياس.

قوله: **(متى تحققنا أنهم وضعوا الاسم لمعنى استدللنا على أنهم وضعوه بإزاء كل ما فيه المعنى)**: الضمير في «أنهم» يعود إلى «أهل اللغة».

والضمير في «وضعوه» يعود إلى «الاسم».

و«ما» في قوله: «ما فيه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن العرب إذا وضعوا الاسم لمعنى معقول، دل ذلك على أنهم لم يريدوا به خصوص ذلك الاسم بل عموم كل ما وُجد فيه معناه، فإذا سموا الزجاجة قارورة نظراً لما يقر فيها من المائعات صح تسمية كل ما يكون مقراً للأشياء قارورة كالمنزل، والحوض ونحوهما.

قوله: **(كما أنه إذا نص على حكم في صورة لمعنى علمنا أنه قصد إثبات الحكم في كل ما وجد فيه المعنى)**: الضمير في «أنه» يعود إلى «الشارع».

فَالْقِيَاسُ تَوْسِيعُ مَجْرَى الْحُكْمِ، وَإِذَا جَازَ قِيَاسُ التَّصْرِيفِ فَسَمَّوْا فَاعِلَ الضَّرْبِ ضَارِباً، وَمَفْعُولَهُ مَضْرُوباً، فَلِمَ لَا يَجُوزُ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ؟.

والمقصود بالمعنى هنا: هو «العلة»، إذ العلة في القياس الشرعي ذات معنى معقول.

و«ما» في قوله: «ما وجد» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن الشارع إذا نص على حكم قد عُقِلَتْ علته، كان مقتضى ذلك تعدية هذا الحكم إلى كل مسألة تحقق فيها ثبوت معناه.

قوله: (فالقياس توسيع مجرى الحكم): أي أن القياس سبب في تشريك الأصل بكل فرع وُجدت فيه علته الجامعة، وهذا من شأنه ألا يجعل حكم الأصل قاصراً على محله، بل متعدياً إلى غيره، فتتسع بذلك دائرة مجرى الحكم.

قوله: (وإذا جاز قياس التصريف، فسموا فاعل الضرب ضارباً، ومفعوله مضروباً، فلم لا يجوز فيما نحن فيه؟): المسمِّي هنا في قوله: «فسموا» هم أهل اللغة.

والضمير في «مفعوله» يعود إلى «الضرب».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد بما نحن فيه: هو مسألة الخلاف، وهي: «إثبات الأسماء بالقياس».

والاستفهام في قوله: «فلم لا يجوز فيما نحن فيه؟» هو استفهام تعجب.

والمراد هنا: أن إثبات الأسماء بالقياس ليس بدعاً في لغة العرب، بل هو جارٍ وَفْقَ سننهم، فإنهم أجازوا قياس التصريف، حيث سموا فاعل

وَفِيمَا اسْتَشْهَدُوا بِهِ مِنَ الْأَسْمَاءِ وُضِعَ الاسْمُ لِشَيْئَيْنِ: الْجِنْسِ وَالصِّفَةِ، ....

الضرب ضارباً، وسموا مفعوله مضروباً، فلا مانع من تسمية النبيذ خمراً لاشتراكه مع عصير العنب في تخمير العقل بالإسكار، فإن ذلك نوع تصريف بتعدية الاسم من محله إلى محل آخر مشابه له، وبناءً على ذلك فليس في هذه التعدية تَحَكُّمٌ عليهم، ولا تجاوز لقواعد لغتهم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الجواب عن الدليل الأول** الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني المانعون من إثبات الأسماء بالقياس، والذي قالوا فيه: «فإنَّا إن عرفنا أن أهل اللغة خصوا مسكر عصير العنب باسم الخمر، فوضعه لغيره اختراع من عندنا، فلا يكون من لغتهم، وإن علمنا أنهم وضعوه لكل مسكر فاسم الخمر ثابت للنبيذ توقيفاً من جهتهم لا بقياسنا، وإن احتمل الأمرين فلم نتحكم عليهم ونقول: لغتكم هذه؟».

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: قياس إثبات الأسماء بالقياس اللغوي على إثبات الأحكام بالقياس الشرعي، فكما أن الشارع إذا نص على حكم معقول المعنى كان دليلاً على تعدية ذلك الحكم إلى كل ما وُجد فيه معناه، فكذلك إذا وضع العرب الاسم لمعنى كان دليلاً على وضعه في كل ما وُجد فيه هذا المعنى.

الوجه الثاني: أن إثبات الأسماء بالقياس ليس مخالفاً لسنن العرب في لغتهم، بل هو جارٍ وَفْقَ سننهم فيه، بدليل إجازتهم قياس التصريف، كتسميتهم فاعل الضرب ضارباً ومفعوله مضروباً، وإذا جاز التصريف في ذلك جاز في مسألتنا هذه، فَيُسَمَّى النبيذ خمراً للمعنى الجامع بينهما، وهو تخمير العقل في كلٍّ منهما.

قوله: (وفيما استشهدوا به من الأسماء وضع الاسم لشيئين: الجنس والصفة): «ما» في قوله: «وفيما» موصولية بمعنى «الذي».

وَمَتَى كَانَتِ الْعِلَّةُ ذَاتَ وَصْفَيْنِ لَمْ يَثْبُتِ الْحُكْمُ بِدُونِهِمَا، وَاللهُ أَعْلَمُ.

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد بالاسم في قوله: «وضع الاسم لشيئين»: هو الأدهم، والكميت.

والمراد بالجنس هنا: جنس الفرس.

والمراد بالصفة هنا: السواد، والحمرة.

قوله: (ومتى كانت العلة ذات وصفين لم يثبت الحكم بدونهما): ضمير التثنية في «بدونهما» يعود إلى «الوصفين».

والمراد هنا: أن العلة القياسية إذا كانت مركبة من وصفين، فلا بد من وجودهما معاً وإلا لم يجز إثبات الحكم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الجواب عن الدليل الثاني** الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم جواز إثبات الأسماء بالقياس، والذي قالوا فيه: «وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعانٍ ويخصصونها بالمحل، كما يسمون الفرس أدهم لسواده، وكميتاً لحمرته، والقارورة من الزجاج لأنه يقر فيه المائعات، ولا يتجاوزون بهذه الأسماء محلها وإن كان المعنى عاماً في غيره».

ومفاد هذا الجواب: أن عدم إجراء أهل اللغة القياس فيما ذكرتموه من أمثلة ليس لأنهم لا يجوِّزون إثبات الأسماء بالقياس، وإنما لأمر آخر وهو تخلف أحد وصفي العلة القياسية، وذلك أن ما ذكرتموه من أمثلة أطلق فيه العرب الاسم على شيئين وهما الجنس والصفة، كما هو الشأن بالنسبة للأدهم، فإن هذا الاسم يراد به جنس الفرس، كما يراد به وَصْفُ السواد فيه، ولا يمكن اجتماع هذين الشيئين في حيوان آخر، بل لا بد من أن يتخلف أحدهما، فإذا وُجدت الصفة انعدم الجنس، كما لو وُجد بعير أسود، فالصفة هنا متحققة ولكنها ليست في محلها المطلوب وهو الفرس. وإذا كان الأمر كذلك فلا تنهض لكم بهذا الاستدلال حجة على الْمُدَّعَى، وهو عدم جواز إثبات الأسماء بالقياس.

(فصل)
في (تقاسيم الأسماء)

وَهِيَ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ: وَضْعِيَّةٌ، وَعُرْفِيَّةٌ، وَشَرْعِيَّةٌ، وَمَجَازٌ مُطْلَقٌ.

قوله: (وهي أربعة أقسام): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الأسماء».

فهذه الأسماء تقع على أربعة أقسام.

قوله: (وضعية): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «أسماء وضعية».

والأسماء الوضعية: هي التي وضعها أهل اللغة للدلالة على مسمياتها، وذلك كما وضعوا اسم «رَجُل» للدلالة على الإنسان الذكر.

قوله: (وعرفية): أي وأسماء عرفية.

والأسماء العرفية: هي التي تواضع عليها أهل اللغة فيما بينهم من جهة الاستعمال، وقد يخصِّصون به ما كان عاماً بحكم الأصل، كتخصيصهم «الدابة» بذوات الأربع دون سائر ما يدب على الأرض.

قوله: (وشرعية): أي وأسماء شرعية.

والأسماء الشرعية: هي التي ورد الشارع بالتعبد بمضامينها، كالصلاة والزكاة، والصيام، والحج، ونحو ذلك.

قوله: (ومجاز مطلق): أي وأسماء مجازية مطلقة.

وإنما وَصَفَ المجاز بالإطلاق في قوله: «مجاز مطلق»: لخروجه عن التقيد بحد الحقيقة، فإن الحقيقة متقيدة بأصل الوضع الأول الذي أراده أهل اللغة ابتداءً.

وأما المجاز فلم يتقيد بأصل ذلك الوضع، وإنما أطلق نفسه من ذلك القيد، فكان اللفظ فيه مستعملاً في غير موضوعه الأصلي، كتسمية الرجل الكريم بحراً.

أَمَّا الْوَضْعِيَّةُ فَهِيَ الْحَقِيقَةُ، وَهُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي مَوْضُوعِهِ الْأَصْلِيِّ.

وَأَمَّا الْعُرْفِيَّةُ فَإِنَّ الْاسْمَ يَصِيرُ عُرْفِيّاً بِاعْتِبَارَيْنِ، ....

وهذه الأقسام الأربعة التي ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى هنا ذكراً إجمالياً، سيفصِّل الحديث عن كل واحد منها على حدة فيما يلي.

قوله: (**أما الوضعية**): أي أما القسم الأول، وهو الأسماء الوضعية.

قوله: (**فهي الحقيقة**): الضمير المنفصل «هي» في قوله: «فهي» يعود إلى «الوضعية».

و«الحقيقة» مشتقة من «الحق»، وهو الثابت والمستقر.

وإنما جعل المؤلف رحمه الله تعالى «الوضعية» هي الحقيقة، لأنها ثابتة مستقرة، لكونها هي الأصل في الاستعمال.

قوله: (**وهو اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الحقيقة».

والضمير في «موضوعه» يعود إلى «اللفظ».

والمراد بموضوع اللفظ الأصلي: ما جاءت اللغة بالدلالة عليه وحده دون غيره، وذلك كلفظ «الأسد»، فإن اللغة جاءت أصالةً بالدلالة على المسمَّى به وحده، وهو الحيوان المعروف بهذا الاسم، دون إرادة إنسان أو حيوان آخر.

قوله: (**وأما العرفية**): أي: وأما القسم الثاني، وهو الأسماء العرفية.

قوله: (**فإن الاسم يصير عرفياً باعتبارين**): المراد بالعرف هنا هو العرف اللغوي، وليس العرف العام الذي جرت به عوائد الناس في أقوالهم وأفعالهم.

وقوله: «باعتبارين»؛ أي بشيئين لهما اعتبارهما في اللغة العربية.

أَحَدُهُمَا: أَنْ يُخَصِّصَ عُرْفُ الْاسْتِعْمَالِ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ الْاسْمَ بِبَعْضِ مُسَمَّيَاتِهِ الْوَضْعِيَّةِ، كَتَخْصِيصِ اسْمِ الدَّابَّةِ بِذَوَاتِ الْأَرْبَعِ، مَعَ أَنَّ الْوَضْعَ لِكُلِّ مَا يَدُبُّ.

قوله: (أحدهما: أن يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة الاسم ببعض مسمياته الوضعية): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الاعتبارين».

والضمير في «مسمياته» يعود إلى «الاسم».

والمعنى المراد هنا: أن يكون الاسم ذا دلالة عامة صادقة على جميع أفراده، فيأتي الاستعمال العرفي اللغوي فيخصص عموم هذا الاسم ببعض أفراده فقط دون بقية الأفراد.

قوله: (كتخصيص اسم الدابة بذوات الأربع، مع أن الوضع لكل ما يدب): الكاف في «كتخصيص» حرف تشبيه، والغرض من هذا التشبيه: ضَرْبُ المثل التوضيحي لتقريب المسألة إلى الذهن.

والمراد بذوات الأربع: الحيوانات التي تمشي على أربع قوائم، كالحصان، والحمار، والبعير، وغيرها.

والمراد بالوضع هنا: الوضع اللغوي.

و«ما» في قوله: «ما يدب» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن اسم «الدابة» موضوع لإرادة العموم، بحيث يشمل كل ما يدب على وجه الأرض من المخلوقات، وقد دل على هذا العموم قول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤٥﴾﴾ [النور: ٤٥].

فهذه الأصناف الثلاثة كلها يطلق عليها اسم الدابة، لكونها تدب ـ أي: تتحرك ـ على ظهر الأرض، إلا أن الاستعمال العرفي جعل هذا العموم خاصاً بذوات الأربع فقط، فإذا قيل: «دابة» فلا يراد بهذا الإطلاق

الْاعْتِبَارُ الثَّانِي: أَنْ يَصِيرَ الْاسْمُ شَائِعاً فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ أَوَّلاً، بَلْ هُوَ مَجَازٌ فِيهِ، كَالْغَائِطِ، وَالْعَذِرَةِ، وَالرَّاوِيَةِ. وَحَقِيقَةُ الْغَائِطِ الْمُطْمَئِنُّ مِنَ الْأَرْضِ، ....

من يمشي على بطنه كالزواحف، ولا من يمشي على رجلين كالإنسان والطائر، بل يراد به من يمشي على أربع قوائم كالبغال والحمير ونحوها.

قوله: (**الاعتبار الثاني**): أي لصيرورة الاسم عرفياً.

قوله: (**أن يصير الاسم شائعاً في غير ما وضع له أولاً**): المراد بالشيوع هنا: الشهرة.

و«ما» في قوله: «ما وضع» موصولية بمعنى «الذي».

والفعل الماضي: «وُضِعَ» مبني للمجهول، والواضع هنا: هم أهل اللغة.

والضمير في «له» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد بالوضع الأولي في قوله: «في غير ما وضع له أولاً» هو الوضع اللغوي الأصلي الحقيقي.

قوله: (**بل هو مجاز فيه**): «بل» حرف إضراب، والْمُضْرَبُ عنه هنا هو كون ذلك الاستعمال استعمالاً أصلياً حقيقياً.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الاسم الشائع في غير ما وُضع له أولاً».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الشيوع في غير الموضوع الأصلي».

فهذا الشيوع ليس من باب الحقيقة، بل هو من باب المجاز، لكونه ليس هو المعنى الأصلي الذي وُضِعَتْ له اللغة ابتداءً.

قوله: (**كالغائط، والعذرة، والراوية**): هذه أمثلة توضيحية للأسماء التي شاعت عرفاً في غير ما وُضِعَتْ له لغةً.

قوله: (**وحقيقة الغائط المطمئن من الأرض**): أي أن «الغائط» وُضِعَ في

وَالْعَذِرَةِ فِنَاءُ الدَّارِ، وَالرَّاوِيَةِ الْجَمَلُ الَّذِي يُسْتَقَى عَلَيْهِ.

فَصَارَ أَصْلُ الْوَضْعِ مَنْسِيّاً، وَالْمَجَازُ مَعْرُوفاً سَابِقاً إِلَى الْفَهْمِ،

اللغة أصالةً للمطمئن ـ أي: المنخفض ـ من الأرض، فهو إذاً حقيقة في هذا المعنى دون غيره.

قوله: (والعذرة فناء الدار): أي «وحقيقة العذرة فناء الدار».

والمعنى: أن «العذرة» اسم وُضِعَ في اللغة أصالةً لفناء الدار، فهو حقيقة فيه دون غيره.

قوله: (والراوية الجمل الذي يستقى عليه): أي «وحقيقة الراوية الجمل الذي يستقى عليه».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الجمل».

والمعنى: أن «الراوية» اسم وُضِعَ في اللغة أصالةً للجمل الذي يُسْتَقَى عليه، فهو حقيقة فيه دون غيره.

قوله: (فصار أصل الوضع منسياً، والمجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم): المراد بأصل الوضع: الاستعمال الحقيقي الذي هو المراد ابتداءً.

والمراد بكون أصل الوضع منسياً: أي أصبح استعمالاً مهجوراً مُعْرَضاً عنه.

والمراد بكون المجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم: أي أصبح شائعاً مشهوراً منتشراً، بحيث لا يتبادر للذهن عند الإطلاق إلا هو، فإذا قيل: «غائط» فلا يتبادر إلى الذهن منه إلا الخارج من الإنسان، دون المطمئن من الأرض. وإذا قيل: «عذرة» فلا يتبادر إلى الذهن منها إلا براز الإنسان، دون فناء الدار.

وإذا قيل: «راوية» فلا يتبادر إلى الذهن منها إلا المزادة التي تحمل الماء، دون الجمل الذي يستقى عليه.

وبذلك جعل العرفُ المجازَ طاغياً على الحقيقة في هذا الاستعمال.

إِلَّا أَنَّهُ ثَبَتَ بِعُرْفِ الاسْتِعْمَالِ لَا بِالْوَضْعِ الْأَوَّلِ.

وَأَمَّا الشَّرْعِيَّةُ فَهِيَ الْأَسْمَاءُ الْمَنْقُولَةُ مِنَ اللُّغَةِ إِلَى الشَّرْعِ، كَالصَّلَاةِ، وَالصِّيَامِ، وَالزَّكَاةِ، وَالْحَجِّ.

قوله: (إلا أنه ثبت بعرف الاستعمال لا بالوضع الأول): الضمير في «أنه» يعود إلى «شيوع الاسم في المجاز».

والمراد بالوضع الأول: ما سيق له اللفظ أصالةً.

والمقصود هنا: أن استعمال تلك الأسماء فيما شاعت وذاعت فيه إنما هو بطريق العرف الاستعمالي، لا بطريق الوضع اللغوي.

قوله: (وأما الشرعية): أي وأما القسم الثالث، وهو الأسماء الشرعية.

قوله: (فهي الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع): الضمير المنفصل «هي» في قوله: «فهي» يعود إلى «الأسماء الشرعية».

ومعنى كونها منقولة من اللغة إلى الشرع: أن أصل تلك الأسماء لغوي، ولها دلالاتها اللغوية المعروفة عند العرب، فنقل الشارع تلك الأسماء من محلها اللغوي إلى محلها الشرعي، فأصبحت بذلك ذات دلالات شرعية.

قوله: (كالصلاة، والصيام، والزكاة، والحج): هذه أمثلة توضيحية للأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع.

والمراد هنا: أن أصل «الصلاة» لفظ لغوي، وُضِعَ لدلالة لغوية معينة وهي «الدعاء»، فنقلها الشارع إلى العرف الشرعي الخاص، فأصبحت ذات دلالة شرعية تعني «الأقوال والأفعال المفتتحة بالتكبير، والمختتمة بالتسليم»، وأصبح ما نُقِلَتْ إليه هو المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق دون ما نُقِلَتْ منه، فإذا سمع المخاطَب قول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] فلا ينصرف إلى ذهنه المعنى اللغوي وهو «الدعاء»، بل المعنى الشرعي، وهو التعبد لله تعالى بأداء كيفية تلك الصلاة.

. . . .

وكذلك الشأن في «الزكاة» فإن أصلها لفظ لغوي وُضِعَ لدلالة لغوية معينة وهي «النماء والتطهير»، فنقلها الشارع إلى العرف الشرعي الخاص، فأصبحت تحمل دلالة معينة أخرى، وهي دَفْعُ الْمُسْتَحَقِّ من مال الغني إلى الفقير، وأصبح اسم الزكاة بهذه الدلالة الشرعية هو المتبادر إلى الذهن، فإذا سمع المخاطَب قول الله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] فلا ينصرف إلى ذهنه المعنى اللغوي، بل المعنى الشرعي.

وكذلك الشأن في «الصيام»، فإن أصل وضعه اللغوي هو «الكف والإمساك عن الكلام»، فنقله الشارع إلى العرف الشرعي الخاص، فأصبح يحمل دلالة معينة، وهي التعبد لله تبارك وتعالى بالابتعاد عن شهوتي البطن والفرج من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، وأصبح اسم الصيام بهذه الدلالة الشرعية هو المتبادر إلى الذهن، فإذا سمع المخاطَب قول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣] فلا ينصرف إلى ذهنه المعنى اللغوي وهو الإمساك عن الكلام، بل المعنى الشرعي وهو الإمساك عن الجماع والشراب والطعام في المدة المحددة شرعاً.

وكذلك الشأن في «الحج»، فإن أصل وضعه اللغوي هو القصد، فنقله الشارع إلى العرف الشرعي الخاص، فأصبح يحمل دلالة معينة، وهي زيارة المسجد الحرام في زمن مخصوص لأداء مناسك تعبدية مخصوصة، وأصبح اسم الحج بتلك الدلالة الشرعية هو المتبادر إلى الذهن، فإذا سمع المخاطَب قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] فلا ينصرف إلى ذهنه المعنى اللغوي، بل المعنى الشرعي.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من كون تلك الأسماء الشرعية كالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج منقولة من اللغة إلى الشرع هو مذهب

وَقَالَ قَوْمٌ: لَمْ يُنْقَلْ شَيْءٌ، بَلِ الْاسْمُ بَاقٍ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ فِي اللُّغَةِ، لَكِنِ اشْتُرِطَ لِلصِّحَّةِ شُرُوطٌ، فَالرُّكُوعُ وَالسُّجُودُ شَرْطٌ لِلصَّلَاةِ لَا مِنْ نَفْسِ الصَّلَاةِ، ....

جمهور الأصوليين، وهو المذهب الأول في هذه المسألة[1].

قوله: (**وقال قوم: لم ينقل شيء، بل الاسم باقٍ على ما هو عليه في اللغة**): هؤلاء القوم نسبهم أبو الحسين البصري إلى بعض «المرجئة»، حيث قال: «ذهب شيوخنا والفقهاء إلى أن الاسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر، ونَفَى قوم من المرجئة ذلك»[2].

فعند هؤلاء القوم أن الأسماء اللغوية لم تنقل من اللغة إلى الشرع، بل هي باقية على أصل وضعها اللغوي.

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

والتنوين في «باقٍ» تنوين عوض عن محذوف وهو «الياء»، إذ الأصل: «باقي»، فحذفت الياء تخفيفاً وعُوِّضَ عنها بالتنوين.

و«ما» في قوله: «على ما هو عليه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الاسم».

والضمير المتصل في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن الاسم اللغوي لم يَزَلْ باقياً على أصل وضعه في اللغة، ولم يتصرف فيه الشرع بنقله إلى عرفه الخاص.

قوله: (**لكن اشترط للصحة شروط، فالركوع والسجود شرط للصلاة لا من نفس الصلاة**): الفعل الماضي «اشْتُرِطَ» مبني للمجهول، والمشترط هو الشارع.

والمراد بالصحة هنا: صحة الصلاة الشرعية.

---

(١) انظر: المحصول ١/١/٤١٥؛ نهاية السول ١/٢٥٢؛ المعتمد ١/١٨.

(٢) المعتمد ١/١٨.

بِدَلِيلِ أَمْرَيْنِ، أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْقُرْآنَ عَرَبِيٌّ، وَالنَّبِيَّ ﷺ مَبْعُوثٌ بِلِسَانِ قَوْمِهِ، وَلَوْ قَالَ: «أَكْرِمُوا الْعُلَمَاءَ» وَأَرَادَ الْفُقَرَاءَ لَمْ يَكُنْ هَذَا بِلِسَانِهِمْ

والمعنى المقصود هنا: أن المعنى اللغوي للصلاة هو «الدعاء»، وهذا المعنى لم يُنْقَلْ عن أصل وضعه، بل هو باقٍ على ذلك الأصل، وإنما أضاف الشارع إليه ما لا تصح الصلاة بالمعنى الشرعي إلا به كالركوع والسجود، وبناءً على ذلك فالركوع والسجود ليسا من الصلاة بالمعنى اللغوي، إذ ليسا هما مرادين لأهل اللغة في الوضع الأول لمدلول لفظ «الصلاة».

قوله: (**بدليل أمرين**): أي الذي يدل على أن الركوع والسجود ليسا من نفس الصلاة أمران.

قوله: (**أحدهما: أن القرآن عربي والنبي ﷺ مبعوث بلسان قومه**): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الأمرين».

وكون القرآن الكريم عربياً قد أكده الله تعالى في مواضع متعددة من كتابه العظيم، كما في قوله سبحانه: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٥].

وكما في قوله سبحانه: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ [يوسف: ٢].

وكما في قوله سبحانه: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤].

والمراد باللسان في قوله: «بلسان قومه»: اللغة؛ أي بلغة قومه، وإنما سُميت اللغة لساناً لأن اللسان هو وسيلة التعبير عنها والنطق بها.

والضمير في «قومه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والدليل على أنه عليه الصلاة والسلام مبعوث بلسان قومه عموم قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤].

قوله: (**ولو قال: «أكرموا العلماء» وأراد الفقراء لم يكن هذا بلسانهم،**

وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ الْمَنْقُولُ إِلَيْهِ عَرَبِيًّا.

وَالثَّانِي: أَنَّهُ لَوْ فَعَلَ ذَلِكَ لَلَزِمَهُ تَعْرِيفُ الْأُمَّةِ ذَلِكَ بِالتَّوْقِيفِ.

وإن كان اللفظ المنقول إليه عربياً): القائل هنا في قوله: «ولو قال» هو الله تعالى في كتابه، أو رسوله ﷺ في سنته.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى قوله: «ولو قال: أكرموا العلماء، وأراد الفقراء».

والضمير في «بلسانهم» يعود إلى «أهل اللغة».

والضمير في «إليه» يعود إلى «اللفظ».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول** لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الأسماء لم تُنْقَلْ من اللغة إلى الشرع.

ومفاد هذا الدليل: أن القرآن الكريم عربي، والنبي ﷺ مبعوث بلسان العرب، ولو ورد الخطاب في القرآن الكريم، أو على لسان النبي ﷺ بما لم يضعه العرب أصالةً على المعنى المراد لم يكن ذلك من لسانهم، كما لو قال: «أكرموا العلماء» وأراد الفقراء، فكذلك هو الشأن لو خاطبهم بقوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، وأراد الركوع والسجود، فإن هذا ليس من لسانهم.

وإذا كان الأمر كذلك دل على أن الأسماء اللغوية باقية على أصل وضعها اللغوي من غير نقل إلى الشرع، حتى يكون الخطاب الشرعي جارياً على ما تعارفه أهل اللغة في لغتهم.

قوله: (والثاني: أنه لو فعل ذلك للزمه تعريف الأمة ذلك بالتوقيف): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثاني».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الشارع».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الخطاب بما لم تَجْرِ عادة العرب بالمخاطبة به في أصل وضعهم الأول» وهو المعبر عنه بالنقل.

والضمير في «للزمه» يعود إلى «الشارع».

وَهَذَا لَيْسَ بِصَحِيحٍ، فَإِنَّ مَا تَصَوَّرَهُ الشَّرْعُ مِنَ الْعِبَادَاتِ ....

والمراد بالتوقيف: الدليل الشرعي بطريق التواتر، أو الآحاد.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** لأصحاب المذهب الثاني على المنع من نقل الأسماء من اللغة إلى الشرع.

ومفاد هذا الدليل: لو كان النقل جائزاً في الأسماء من اللغة إلى الشرع لاقتضى هذا أن يُعَرِّفَ الشارع المخاطبين بذلك عن طريق الدليل التواتري أو الآحادي، بحيث يقول: «إذا خاطبتكم بالصلاة فليس المراد بها المعنى اللغوي، بل المعنى الشرعي، وهو الركوع والسجود، والقيام والقعود»، وكذلك الشأن في الزكاة، والصيام، والحج.

وحيث لم يرد دليل توقيفي من الشارع بذلك لا تواتراً ولا آحاداً، دل على عدم جواز النقل، إذ لو كان جائزاً ولم يَرِدْ عن الشارع بيان مسبق بتعريف المخاطَب بحقيقة المعنى الشرعي، لكان من قبيل الخطاب بغير المفهوم لغةً، وهذا ضَرْبٌ من التكليف بالمحال، وهو لا يصح.

قوله: (وهذا ليس بصحيح): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى ما ذكره أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم نقل شيء من الأسماء من اللغة إلى الشرع.

فهذا القول حَكَمَ عليه المؤلف رحمه الله تعالى بعدم الصحة.

قوله: (فإن ما تصوره الشرع من العبادات): الجملة هنا تعليل لعدم صحة ذلك القول.

و«ما» في قوله: «ما تصوره» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «تصوره» هو عائد جملة الصلة.

ولو استبدل المؤلف رحمه الله تعالى لفظة «ما تصوره الشرع»، بلفظة «ما كَلَّفَ به الشرع» لكان أليق، فإنه ليس من اللائق أن يقال: «تصور الشارع كذا»، وبناء على ذلك فسلامة العبارة أن يقول: «فإن ما كلف به الشرع من العبادات».

يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ لَهَا أَسَامٍ مَعْرُوفَةٌ لَا يُوجَدُ ذَلِكَ فِي اللُّغَةِ إِلَّا بِنَوْعِ تَصَرُّفٍ إِمَّا النَّقْلُ، وَإِمَّا التَّخْصِيصُ.

قوله: (ينبغي أن يكون لها أسامٍ معروفة): الضمير في «لها» يعود إلى «العبادات الشرعية».

والتنوين في «أسامٍ» تنوين عوض عن الياء المحذوفة، إذ الأصل «أسامي» بإثبات الياء، فحذفت تخفيفاً واستُعيض عنها بالتنوين.

والمراد هنا: أن العبادات الشرعية التي كلف الله تعالى بها عباده ينبغي أن تكون لها أسماء شرعية معروفة بهيئات وكيفيات مخصوصة، وذلك كتسمية العبادة ذات الركوع والسجود والقيام والقعود باسم «الصلاة».

وتسمية العبادة التي تقوم على دَفْع جزء من مال الغني إلى الفقير باسم «الزكاة».

وتسمية العبادة التي تقتضي كَفَّ النفس عن ممارسة الشهوات المباحة أثناء النهار باسم «الصيام».

وتسمية العبادة التي تستدعي إنشاء سفر إلى الأماكن المقدسة لأداء مناسك معينة باسم «الحج»، وهكذا.

قوله: (لا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف إما النقل وإما التخصيص): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ما علمه الشرع من حقيقة تلك العبادات المسماة بأسماء لغوية».

فتلك الحقيقة الشرعية ليست موجودة في اللغة، لأن الشرع قد تصرف في الاسم اللغوي فنقله من حقيقته اللغوية إلى حقيقته الشرعية، حتى طَغَى خصوص الحقيقة الشرعية على الحقيقة اللغوية من حيث المبادرة الذهنية.

وكما أن للشارع حق التصرف في النقل، فكذلك أيضاً له حق التصرف في التخصيص، كما خصص اسم «الحج» من كونه يدل على «القصد» بصفة عامة حسب الوضع اللغوي، إلى كونه خاصاً في الشرع بالقصد إلى أماكن محدودة لأداء مناسك الحج.

وَإِنْكَارُ أَنَّ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ وَالْقِيَامَ وَالْقُعُودَ الَّذِي هُوَ رُكْنُ الصَّلَاةِ مِنْهَا بَعِيدٌ جِدّاً، وَتَسْلِيمُ أَنَّ الشَّرْعَ يَتَصَرَّفُ فِي أَلْفَاظِ اللُّغَةِ بِالنَّقْلِ تَارَةً وَالتَّخْصِيصِ أُخْرَى عَلَى مِثَالِ تَصَرُّفِ أَهْلِ الْعُرْفِ أَسْهَلُ وَأَوْلَى مِمَّا ذَكَرُوهُ، ....

قوله: (وإنكار أن الركوع والسجود والقيام والقعود الذي هو ركن الصلاة منها بعيد جداً): هذا جواب عما ذكره أصحاب المذهب الثاني في قولهم: «فالركوع والسجود شرط للصلاة لا من نفس الصلاة».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى كل واحد من الركوع، والسجود، والقيام، والقعود.

والضمير في «منها» يعود إلى «الصلاة».

والمراد هنا: كيف يُنْكَرُ أن يكون الركوع والسجود من الصلاة وهما ركنان من أركانها لا تصح إلا بهما؟، وإذا كان ركن الشيء هو جانبه الأقوى، فإن إنكار أن يكون منه بعيد جداً من الناحيتين العقلية والنقلية.

قوله: (وتسليم أن الشرع يتصرف في ألفاظ اللغة بالنقل تارة والتخصيص أخرى على مثال تصرف أهل العرف أسهل وأولى مما ذكروه): «أخرى» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «تارة أخرى».

والمراد بأهل العرف هنا: أهل العرف اللغوي.

والمراد بتصرف أهل العرف اللغوي هنا: هو تخصيصهم اسم الدابة بذوات الأربع فقط، مع أن الوضع عام لكل ما يدب.

و«ما» في قوله: «مما ذكروه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والذاكرون هنا: هم أصحاب المذهب الثاني، والذي ذكروه هو بقاء الاسم على أصله اللغوي من غير نقل.

ووجه كون تصرف الشرع في ألفاظ اللغة بالنقل تارة والتخصيص تارة

إِذْ لِلشَّرْعِ عُرْفٌ فِي الْاسْتِعْمَالِ كَمَا لِلْعَرَبِ.

وَقَدْ سَمَّى اللهُ تَعَالَى الصَّلَاةَ إِيمَاناً بِقَوْلِهِ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾، وَهَذَا لَا يُخْرِجُ هَذِهِ الْأَسَامِيَ عَنْ أَنْ تَكُونَ عَرَبِيَّةً، ....

أخرى أسهل وأولى من إبقاء اللفظ على أصل وضعه اللغوي أمران:

الأمر الأول: أن النقل الشرعي يجعل الذهن على وجهة واحدة لا تردد فيها، وهي أن هذه اللفظة لا يراد بها إلا الحقيقة الشرعية فقط.

بخلاف عدم النقل، فإن الذهن سيكون متردداً بين إرادة المعنيين اللغوي والشرعي، وهذا من شأنه أن يوجد عنده نوعاً من التحيُّر.

الأمر الثاني: أن التخصيص الشرعي تحديد لما أشاعه اللفظ اللغوي العام، فهو في الوضوح بمنزلة الانتقال من المبهم إلى المعين، وذاك له أهميته الكبرى في استجماع القوى وتوحيد الجهود.

بخلاف التعميم الذي لا يتحدد في جهة معينة، فهو إلى الإبهام أقرب منه إلى الإفهام.

قوله: (إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب): أي كما أن للعرب عرفاً استعمالياً يسوّغون به تخصيص اللفظ العام، فكذلك الشرع له عرفه الاستعمالي فيما يتعلق بالألفاظ اللغوية نقلاً أو تخصيصاً.

قوله: (وقد سمى الله تعالى الصلاة إيماناً بقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾، وهذا لا يخرج هذه الأسامي عن أن تكون عربية): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما أورده أصحاب المذهب الثاني في قولهم: «إن القرآن عربي، والنبي ﷺ مبعوث بلسان قومه، ولو قال: أكرموا العلماء، وأراد الفقراء لم يكن هذا بلسانهم وإن كان اللفظ المنقول إليه عربياً».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تسمية الصلاة إيماناً».

والأسامي المشار إليها في قوله: «وهذا لا يخرج هذه الأسامي»: هي الصلاة، والإيمان.

كَمَا قُلْنَا فِي تَصَرُّفِ أَهْلِ اللُّغَةِ، وَلَا تَسْلُبُ الْاسْمَ الْعَرَبِيَّ عَنِ الْقُرْآنِ، كَمَا لَوِ اشْتَمَلَ عَلَى مِثْلِهَا مِنَ الْكَلِمَاتِ الْأَعْجَمِيَّةِ عَلَى مَا مَضَى.

والمقصود هنا: لا نسلم بأن استعمال اللفظ في غير مدلوله اللغوي يفضي إلى إخراجه من لسان العرب، فإن الشارع قد تصرف في لفظ «الإيمان» فأطلقه على «الصلاة»، وذلك في قول الله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وليس الإيمان في اللغة بمعنى الصلاة، بل هو بمعنى «التصديق»، وبما أن هذا التصرف لم يخرج هذين اللفظين من قاموس اللغة العربية، فكذلك تصرف الشرع بنقل اللفظة من المفهوم اللغوي إلى المفهوم الشرعي لا يقدح في كون القرآن عربياً، ولا في كون النبي ﷺ مبعوثاً بلسان العرب.

قوله: (كما قلنا في تصرف أهل اللغة): الكاف حرف تشبيه، و«ما» المتصلة بها مصدرية، فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «كقولنا في تصرف أهل اللغة».

والمراد بتصرف أهل اللغة هنا: هو تخصيصهم لفظ «الدابة» بذوات الأربع فقط، فكما أن هذا التخصيص لا يخرج الخاص والعام من قاموس اللغة العربية، فكذلك النقل الشرعي لا يخرج المنقول منه والمنقول إليه من كونهما عربيين.

قوله: (ولا تسلب الاسم العربي عن القرآن، كما لو اشتمل على مثلها من الكلمات الأعجمية على ما مضى): أي «ولا تسلب هذه الأسامي الاسم العربي عن القرآن».

والضمير في «مثلها» يعود إلى «الأسامي».

و«ما» في قوله: «على ما مضى» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد بما مضى: ما سبق ذكره في مسألة: «هل في القرآن ألفاظ بغير العربية؟».

وَقَوْلُهُ: «كَانَ يَجِبُ التَّوْقِيفُ عَلَى تَصَرُّفِهِ»، فَهَذَا إِنَّمَا يَجِبُ إِذَا لَمْ يُعْلَمْ مَقْصُودُهُ بِالْقَرَائِنِ وَالتَّكْرِيرِ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى، ....

والمقصود هنا: أن هذا النقل الذي اسْتُعْمِلَتْ فيه الألفاظ اللغوية في غير مدلولها اللغوي لا يخرج القرآن الكريم عن كونه عربياً، إذ لو كان الأمر كذلك لكان الأولى بذلك الكلمات الأعجمية التي اشتمل عليها القرآن العظيم، وحيث إن تلك الكلمات الأعجمية لم تسلب القرآن المجيد عربيته، إذ العبرة بالكثرة الكاثرة من الألفاظ العربية المحضة التي اشتمل عليها، فكذلك هو الشأن في اشتماله على ألفاظ عربية لا يعرف العرب مدلولها الشرعي في لسانهم لا يخرجه عن كونه عربياً من باب أولى، نظراً إلى أن كلّاً من المنقول والمنقول إليه عربي محض لا وجه للعجمة فيه.

قوله: (**وقوله: كان يجب التوقيف على تصرفه**): الضمير في «قوله» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني المانعين من نقل الأسماء اللغوية إلى الشرع»، وذلك فيما ذكروه في دليلهم، حيث قالوا: «والثاني: أنه لو فعل ذلك للزمه تعريف الأمة ذلك بالتوقيف».

والمراد بالتوقيف هنا: إقامة الدليل الشرعي.

والضمير في «تصرفه» يعود إلى «الشرع».

قوله: (**فهذا إنما يجب إذا لم يعلم مقصوده بالقرائن والتكرير مرة بعد أخرى**): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «وجوب التوقيف على تصرفه».

والضمير في «مقصوده» يعود إلى «الشرع».

والمراد بالقرائن والتكرير هنا: القرائن الفعلية التي بَيَّنَ بها النبي ﷺ لأمته كيفية أداء تلك المسميات بحسب هيآتها الشرعية، وقد تكرر منه عليه الصلاة والسلام ذلك البيان بتكرر فعله للصلاة، وبذلك عُلِمَ المقصود الشرعي من تلك الألفاظ اللغوية المنقولة إلى الشرع.

فَإِذَا فُهِمَ حَصَلَ الْغَرَضُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

قوله: (فإذا فهم حصل الغرض): الفعل الماضي «فُهِمَ» مبني للمجهول، والمراد بالفاهم هنا هو المخاطَب بتلك الأسماء الشرعية.

والمراد بالغرض هنا: هو المراد الشرعي من المخاطبة بتلك الأسماء المنقولة من اللغة.

والمقصود: أن نَقْلَ الأسماء من مدلولها اللغوي إلى مدلولها الشرعي لم يحتج إلى توقيف لحصول البيان القولي والفعلي من النبي ﷺ للمراد الشرعي من تلك الأسماء التي تعبَّد الله تعالى بها العباد.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من هذه الأجوبة يمكن استخلاص أدلة المذهب الأول القائلين بإثبات نقل الأسماء من اللغة إلى الشرع، وهي كالآتي:

الدليل الأول: أن حكمة الشرع تقتضي أن يكون للأسماء اللغوية التي نقلها إليه حقائق مستقلة عن اللغة بدلاً من أن تكون تبعاً لها في ذلك، إذ الاستقلال أشرف من التبعية.

الدليل الثاني: أن تخصيص الشرع للأسماء اللغوية التي نقلها إليه بحقائق مستقلة هو أَبْيَنُ للمكلَّفين وأجدر بزوال الاشتباه عنهم، بحيث يتبادر الفهم إلى المعنى الشرعي فقط قاطعاً بأنه المراد دون المعنى اللغوي.

الدليل الثالث: أن نقل الأسماء من اللغة إلى الشرع أسهل من الإبقاء اللغوي مع الزيادة الشرعية، وذلك من جهتين: من جهة الفعل، ومن جهة الفهم.

أما من جهة الفعل: فإن النقل فعل واحد، والإبقاء مع الزيادة فعلان، ولا شك أن الفعل الواحد أسهل من الفعلين بالضرورة.

وأما من جهة الفهم: فهو ما سبق تقريره من أن الشارع لو أبقى الاسم اللغوي من غير نقل لوقع التردد عند إطلاق الاسم بين المراد اللغوي والمراد الشرعي، فيحصل اللبس والإبهام، بخلاف النقل مع

وَعِنْدَ إِطْلَاقِ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ فِي لِسَانِ الشَّرْعِ وَكَلَامِ الْفُقَهَاءِ يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ دُونَ اللُّغَوِيَّةِ، وَلَا يَكُونُ مُجْمَلاً، ....

الإعراض عن المعنى اللغوي فإنه يكون قاطعاً لذلك التردد، وحينئذ يحصل التبيين والإفهام(١).

قوله: (وعند إطلاق هذه الألفاظ في لسان الشرع وكلام الفقهاء يجب حمله على الحقيقة الشرعية دون اللغوية): الألفاظ المشار إليها في قوله: «وعند إطلاق هذه الألفاظ» هي الألفاظ اللغوية التي نقلها الشارع إلى المراد الشرعي.

والضمير في «حمله» يعود إلى «إطلاق الألفاظ اللغوية».

والمعنى: إذا وردت تلك الألفاظ مطلقةً في كتاب الله تعالى، أو في سنة رسوله ﷺ، أو وردت على لسان الفقهاء فإنه يجب حملها على المعنى الشرعي الذي نُقِلَتْ إليه دون المعنى اللغوي الذي وُضِعَتْ له أصالةً.

تنبيه: لو استبدل المؤلف رحمه الله تعالى عبارة «لسان الشرع» بعبارة «خطاب الشرع» لكان أولى، لأن الشرع إما أن يكون صادراً من الله تعالى، أو من رسوله ﷺ، ولا إشكال في إطلاق اللسان على الرسول ﷺ لكونه صاحب لسان شأنه في ذلك شأن سائر البشر، ولكن الإشكال في إطلاق اللسان على الله تبارك وتعالى، ولم يرد نص شرعي بإثبات اللسان له سبحانه، والأصل في ذلك الوقوف على ما ورد به الشرع دون ما لم يرد به.

قوله: (ولا يكون مجملاً): أي «ولا يكون إطلاق الألفاظ اللغوية في خطاب الشارع وكلام الفقهاء مجملاً».

و«المجمل» ـ كما سيعرفه المؤلف رحمه الله تعالى في موضعه ـ هو: ما لا يُفْهَمُ منه عند الإطلاق معنى معين.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ١/ ٤٩٢ ـ ٤٩٥.

لِأَنَّ غَالِبَ عَادَةِ الشَّارِعِ اسْتِعْمَالُ هَذِهِ الْأَسَامِي عَلَى عُرْفِ الشَّرْعِ لِبَيَانِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ.

وَحُكِيَ عَنِ الْقَاضِي: أَنَّهُ يَكُونُ مُجْمَلاً.

قوله: (لأن غالب عادة الشارع استعمال هذه الأسامي على عرف الشرع لبيان الأحكام الشرعية): هذه الجملة تعليل للقول بعدم الإجمال في إطلاق الألفاظ اللغوية في خطاب الشارع، وفي كلام الفقهاء.

والمراد هنا: أن من شرط تحقق الإجمال في اللفظ عدم وجود قرينة تدل على المقصود، فإذا وجدت القرينة التي يتعين بها المقصود من اللفظ المجمل زال الإجمال بحصول البيان.

وهنا دلت القرينة على أن تلك الألفاظ مراد بها الحقيقة الشرعية لا الحقيقة اللغوية، وتلك القرينة هي «غالب عادة الشرع»، فإن الغالب في عادته أنه لا يورد هذه الأسماء إلا لإرادة الحقيقة الشرعية، من أجل بيان الأحكام التعبدية.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من عدم وجود إجمال في إطلاق الأسماء اللغوية في خطاب الشارع وكلام الفقهاء هو مذهب الجمهور[(١)].

قوله: (وحكي عن القاضي): هو القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله تعالى.

قوله: (أنه يكون مجملاً): الضمير في «أنه» يعود إلى «ورود الأسماء اللغوية مطلقةً في خطاب الشارع وكلام الفقهاء».

وسبب الإجمال هنا: هو تردد تلك الأسماء بين الحقيقتين اللغوية والشرعية، فَتَنَازُعُ تلك الحقيقتين لها أوجد الإجمال فيها.

---

(١) انظر: فواتح الرحموت ٢/٤١؛ شرح تنقيح الفصول ص١١٢؛ المستصفى ١/٣٥٨؛ المسودة ص١٧٧.

وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ. وَالْأَوْلَى: مَا قُلْنَاهُ.

ومما يدل على أن القاضي أبا يعلى رحمه الله تعالى يرى الإجمال هنا ما ذكره من أمثلة في كتابه «العدة»، حيث قال: «فأما قوله: ﴿وَأَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا ٱلزَّكَوٰةَ﴾ فإن ذلك مجمل، لأن الصلاة في اللغة دعاء، فكان كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾، وفي الشريعة هي التكبير، والقيام، والقراءة، والركوع، والسجود، والتشهد، والسلام، ولا يقع على شيء من ذلك اسم الصلاة، وكذلك الزكاة في اللغة النماء والزيادة، من قولهم: «زكا الزرع» إذا زاد ونما، والمراد في الشريعة بالزكاة غير ذلك، واللفظ لا يدل عليه، ولا ينبئ عنه...، وأما قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ فهو مجمل أيضاً، ولا يدل على أنه الحج الشرعي، كما ذكرنا في الصلاة والزكاة»[(١)].

ونِسْبَةُ الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى القول بالإجمال إلى القاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى بلفظ الحكاية التي تدل على التضعيف ـ مع ثبوت هذا القول عنه لتصريحه به في كتابه ـ لعل سببه عدم اطلاع الموفق على هذا النص في كتاب القاضي.

قوله: (وهو قول بعض الشافعية): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بالإجمال».

فهذا القول ذهب إليه بعض الشافعية رحمهم الله تعالى، إلا أنهم يفرقون في هذا الباب بين الإثبات والأمر، وبين النفي والنهي، فيجعلون الإجمال دائراً مع النفي والنهي دون الإثبات والأمر، وممن ذهب إلى ذلك الغزالي رحمه الله تعالى، حيث قال: «والمختار عندنا أن ما ورد في الإثبات والأمر فهو للمعنى الشرعي، وما ورد في النهي كقوله: (دعي الصلاة) فهو مجمل»[(٢)].

قوله: (والأولى: ما قلناه): «ما» في قوله: «ما قلناه» موصولية بمعنى «الذي».

---

(١) العدة ١/١٤٣، ١٤٤.

(٢) المستصفى ١/٣٥٩.

....

والضمير في «قلناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بما قاله هنا: هو ما ذكره بقوله: «وعند إطلاق هذه الألفاظ في لسان الشرع وكلام الفقهاء يجب حمله على الحقيقة الشرعية دون اللغوية، ولا يكون مجملاً».

والتعبير بالأولى هنا دليل على ترجيح المؤلف رحمه الله تعالى لمذهب القائلين بنفي الإجمال في هذه المسألة على مذهب القائلين بإثبات الإجمال فيها.

(فصل)

وَأَمَّا الْمَجَازُ: فَهُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ عَلَى وَجْهٍ يَصِحُّ، ثُمَّ إِنَّهُ إِنَّمَا يَصِحُّ بِأُمُورٍ، أَحَدُهَا: اشْتِرَاكُهُمَا فِي الْمَعْنَى الْمَشْهُورِ فِي مَحَلِّ الْحَقِيقَةِ، ....

قوله: (وأما المجاز): هذا هو القسم الرابع للأسماء.

قوله: (فهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «المجاز».

والضمير في «موضوعه» يعود إلى «اللفظ».

والمراد هنا: أن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي الذي سيقت له اللغة ابتداءً، وذلك كلفظ: «البحر» فإن أهل اللغة وضعوه أصالةً على مجمع الماء البالغ الكثرة، فيكون حقيقةً فيه لمجيئه موافقاً للوضع الأول.

فإذا أُطْلِق لفظ البحر على إنسان نظراً لسعة جوده وكرمه، كان ذلك الإطلاق استعمالاً في غير المحل الأصلي، فيكون مجازاً لعدم موافقة الوضع الأول.

قوله: (على وجه يصح): أي أن يكون ذلك الاستعمال على وجه يصح، وهو وجود المسوِّغ لهذا التجوُّز الذي صودرت الحقيقة من أجله، وذلك المسوغ هو وجود القاسم المشترك الأعظم بين المعنى الحقيقي والمعنى المتجوَّز إليه، كما سيبينه المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي.

قوله: (ثم إنه إنما يصح بأمور): الضمير في «إنه» يعود إلى «استعمال اللفظ في غير موضوعه».

فهذا الاستعمال لكونه على خلاف الحقيقة، فلا بد من أن يتوافر عدد من الأمور على تصحيحه.

قوله: (أحدها: اشتراكهما في المعنى المشهور في محل الحقيقة): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأمور المصححة».

كاسْتِعَارَةِ لَفْظِ «الْأَسَدِ» فِي الرَّجُلِ الشُّجَاعِ، لِاشْتِهَارِ الشَّجَاعَةِ فِي الْأَسَدِ الْحَقِيقِيِّ، وَلَا تَصِحُّ اسْتِعَارَةُ الْأَسَدِ فِي الرَّجُلِ الْأَبْخَرِ وَإِنْ كَانَ الْبَخَرُ مَوْجُوداً في مَحَلِّ الْحَقِيقَةِ، لِكَوْنِهِ غَيْرَ مَشْهُورٍ بِهِ.

وضمير التثنية في «اشتراكهما» يعود إلى «المشبَّه والمشبه به»، فالتشبيه بينهما لا بد من أن يكون في المعنى المشهور في محل الحقيقة دون المعنى المغمور، إذ المعنى المشهور هو المتبادر إلى الذهن دون المعنى الآخر.

والمراد بحمل الحقيقة هنا: هو المشبَّه به كما في اصطلاح البلاغيين، والمقيس عليه كما في اصطلاح الأصوليين.

قوله: (كاستعارة لفظ «الأسد» في الرجل الشجاع، لاشتهار الشجاعة في الأسد الحقيقي): هذا مثال توضيحي لتقريب المسألة إلى الذهن.

فإن لفظ «الأسد» حقيقة في الحيوان المفترس المعروف، فإذا أُطْلِق ذلك اللفظ على الإنسان كان مجازاً لا حقيقة، وهو إطلاق صحيح لوجود الاشتراك بينهما في المعنى المشهور في محل الحقيقة، وهو «الشجاعة»، إذ الأسد قد اشتهر بها، فإذا قيل: «محمد أسد» لم يتبادر إلى الذهن من هذا الإطلاق إلا الشجاعة.

قوله: (ولا تصح استعارة الأسد في الرجل الأبخر وإن كان البخر موجوداً في محل الحقيقة، لكونه غير مشهور به): «الرجل الأبخر» هو مَنْ بفمه «بَخَرٌ» وهو الرائحة المنتنة[1].

والضمير في «لكونه» يعود إلى «الأسد».

والضمير في «به» يعود إلى «البخر».

والمقصود هنا: أن صفة «البخر» موجودة في الأسد، إلا أن هذه الصفة ليست هي الغالبة عليه، بل الصفة الغالبة في حقه هي «الشجاعة»، وإذا كان الأمر كذلك فلا يصح أن تجعل العلاقة بين الأسد وبين مَنْ شُبِّهَ

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/ ٤٧.

الثَّانِي: بِسَبَبِ الْمُجَاوَرَةِ غَالِباً، كَتَسْمِيَةِ الْمَزَادَةِ رَاوِيَةً بِاسْمِ الْجَمَلِ الْحَامِلِ لَهَا لِتَجَاوُرِهِمَا فِي الْأَعَمِّ الْأَغْلَبِ، وَتَسْمِيَةِ الْمَرْأَةِ ظَعِينَةً بِاسْمِ الْجَمَلِ الَّذِي تَظْعَنُ عَلَيْهِ لِلُزُومِهَا إِيَّاهُ، ....

به مرتبطة بالوصف المغمور وهو «البخر» دون الوصف المشهور وهو «الشجاعة»، وإلا لَفُهِمَ من هذا التشبيه غير المراد منه بحسب ما يقتضيه التبادر الذهني، فيكون ذلك من قبيل التدليس والتلبيس.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثاني»، أي: من مصححات المجاز.

قوله: (بسبب المجاورة غالباً): أي أن يكون المشبَّهُ مجاوراً في الغالب للمشبه به، فيُسمَّى باسمه نظراً لهذه المجاورة.

قوله: (كتسمية المزادة راوية باسم الجمل الحامل لها لتجاورهما في الأعم الأغلب): هذا مثال توضيحي لمجاوزة المعنى الحقيقي إلى المجازي بسبب المجاورة.

فالمزادة المصنوعة من الجلد، والتي يُحْمَلُ فيها الماء تُسَمَّى عند العرب بالراوية، و«الراوية» اسم للجمل، وسبب تسمية المزادة باسم الجمل لأنها تُحْمَلُ عليه في الغالب، فنشأ عن هذا الحمل التجاور بينهما، وكان هذا التجاور سبب تلك التسمية.

والضمير في «لها» يعود إلى «المزادة».

وضمير التثنية في «لتجاورهما» يعود إلى «المزادة، والجمل».

قوله: (وتسمية المرأة ظعينة باسم الجمل الذي تظعن عليه للزومها إياه): هذا مثال توضيحي ثانٍ لمجاوزة المعنى الحقيقي إلى المجازي بسبب المجاورة.

فالمرأة تُسَمَّى ظعينةً، و«الظعينة» في الأصل اسم للجمل، ولما كانت المرأة تسافر على الجمل سُمِّيَتْ به لمجاورتها له.

وَكَذَلِكَ تَسْمِيَةُ الْفَضْلَةِ الْمُسْتَقْذَرَةِ غَائِطاً وَعَذِرَةً.

الثَّالِثُ: إِطْلَاقُهُمْ اسْمَ الشَّيْءِ عَلَى مَا يَتَّصِلُ بِهِ، كَقَوْلِهِمْ: «الْخَمْرَةُ مُحَرَّمَةٌ» وَالْمُحَرَّمُ شُرْبُهَا، ....

والضمير في «عليه» يعود إلى «الجمل».

والضمير في «للزومها» يعود إلى «المرأة».

والضمير في «إياه» يعود إلى «الجمل».

قوله: (**وكذلك تسمية الفضلة المستقذرة غائطاً وعذرة**): هذا مثال توضيحي ثالث لمجاوزة المعنى الحقيقي إلى المجازي بسبب المجاورة.

و«الكاف» في «كذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «المذكور في المثالين السابقين من تسمية المزادة راوية، وتسمية المرأة ظعينة».

والمراد بالفضلة المستقذرة هنا هي «البراز»، وهذه الفضلة المستقذرة تُسَمَّى «غائطاً»، والغائط في الأصل هو المطمئن من الأرض، ولكنه استُعير للخارج القذر بسبب المجاورة، لأن الإنسان يقضي حاجته غالباً في المطمئن من الأرض، وكذلك تُسَمَّى «عذرة»، والعذرة في الأصل هي فناء الدار، وسبب هذه التسمية هو المجاورة، لأنهم كانوا يجمعون تلك القاذروات بأفنية الدور غالباً.

قوله: (**الثالث**): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثالث»، أي: من مصححات المجاز.

قوله: (**إطلاقهم اسم الشيء على ما يتصل به**): الضمير في «إطلاقهم» يعود إلى «العرب».

و«ما» في قوله: «ما يتصل به» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «الشيء».

قوله: (**كقولهم: «الخمرة محرمة» والمحرم شربها**): هذا مثال توضيحي

وَ«الزَّوْجَةُ مُحَلَّلَةٌ» وَالْمُحَلَّلُ وَطْؤُهَا، وَكَإِطْلَاقِ السَّبَبِ عَلَى الْمُسَبَّبِ، وَبِالْعَكْسِ.

لمجاوزة المعنى الحقيقي إلى المجازي بسبب الاتصال.

والضمير في «كقولهم» يعود إلى «الفقهاء».

والضمير في «شربها» يعود إلى «الخمرة».

والمقصود هنا: أن الفقهاء يطلقون القول بأن الخمرة محرمة أخذاً من إطلاق العرب اسم الشيء على ما يتصل به، والأصل أن المحرَّم في الخمرة إنما هو الشرب، فلما كان الشرب متصلاً بالخمرة لأنه هو المقصود من اتخاذها واقتنائها، وكان الشرب محرماً أطلقوا التحريم على الخمرة نظراً إلى هذا الاتصال.

قوله: (و«**الزوجة محللة» والمحلل وطؤها**): أي «وكقولهم: الزوجة محللة».

والضمير في قوله: «وطؤها» يعود إلى «الزوجة».

والمعنى: أن «الوطء» متصل بالزوجة، وهو المقصود بالتحليل، فَأُطْلِقَ هذا الحكم على الزوجة نظراً إلى هذا الاتصال.

قوله: (**وكإطلاق السبب على المسبب**): وذلك كقولهم: «سال الوادي»، والأصل: «سال الماء في الوادي»، ولكن لما كان الوادي سبباً قابلاً لسيلان الماء فيه صار الماء من حيث القابلية كالمسبب له، فوضع لفظ الوادي موضعه[1].

قوله: (**وبالعكس**): أي «وكإطلاق المسبب على السبب»، وذلك كإطلاق الموت على المرض المستعصي على العلاج، فإن هذا النوع من المرض يفضي في الغالب إلى الموت بإذن الله تعالى، ولما كان كذلك أُطْلِقَ عليه اسم الموت لأنه مُسَبَّبٌ عنه.

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ١/٥٠٧.

الرَّابِعُ: حَذْفُهُمُ الْمُضَافَ وَإِقَامَةُ الْمُضَافِ إِلَيْهِ مَقَامَهُ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾، ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾ أَيْ: حُبَّ الْعِجْلِ.

وَكُلُّ مَجَازٍ فَلَهُ حَقِيقَةٌ فِي شَيْءٍ آخَرَ، ....

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الرابع»، أي: من مصححات المجاز.

قوله: (حذفهم المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه): الضمير في «حذفهم» يعود إلى «العرب».

والضمير في «مقامه» يعود إلى «المضاف».

وقد جرت عادة العرب بذلك في كلامهم، فإنهم أحياناً يحذفون المضاف ويستغنون بالمضاف إليه عوضاً عنه، ويَعُدُّونَ ذلك من محسِّنات اللفظ عندهم.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾): هذا مثال توضيحي لما حُذِفَ فيه المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، إذ التقدير في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]: «واسأل أهل القرية».

قوله: (﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾): أي «وكقوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣]، وهذا مثال آخر لما حُذِف فيه المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه.

قوله: (أي: حب العجل): بيان من المؤلف رحمه الله تعالى للمضاف المحذوف.

وهذا النوع هو الذي يُطْلَقُ عليه «المجاز بالحذف».

قوله: (وكل مجاز فله حقيقة في شيء آخر): المراد بالشيء الآخر هنا هو الموضوع الأصلي الذي من أجله سيق اللفظ ابتداءً.

وذلك كإطلاق لفظ «الأسد» على الإنسان، فهو إطلاق مجازي،

إِذْ هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمُسْتَعْمَلِ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ، فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ مَوْضُوعٌ، وَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ لِكُلِّ حَقِيقَةٍ مَجَازٌ، إِذْ كَوْنُ الشَّيْءِ لَهُ مَوْضُوعٌ لَا يَلْزَمُ أَنْ يُسْتَعْمَلَ فِيمَا عَدَاهُ.

وهذا المجاز له حقيقته في شيء آخر، وهو الحيوان المفترس الذي سُمِّي بذلك الاسم ابتداءً عند الوضع الأول.

قوله: (إذ هو عبارة عن المستعمل في غير موضوعه، فلا بد أن يكون له موضوع): هذه الجملة تعليل للقاعدة التي ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى، وهي: «كل مجاز له حقيقة في شيء آخر».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المجاز».

و«المستعمل» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «اللفظ المستعمل».

والضمير في «موضوعه» يعود إلى «الموصوف المحذوف، وهو اللفظ».

والضمير في «له» يعود إلى «المجاز».

والمقصود هنا: أن اللفظ إنما سُمِّيَ مجازاً لكونه مستعملاً في غير موضوعه الأصلي، وهذا يدل على أن له أصلاً قد خرج عنه، فلا بد من عودته إليه وهو الحقيقة، إذ لولا هذه الحقيقة لما عُرِفَ المجاز.

قوله: (ولا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز): وذلك لأن الحقيقة هي الأصل، والأصل مستغنٍ بنفسه عن التعلق بغيره.

قوله: (إذ كون الشيء له موضوع لا يلزم أن يستعمل فيما عداه): «ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عداه» يعود إلى «الموضوع».

وهذه الجملة تعليل للقول بأنه لا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز.

والمقصود هنا: أن كون المجاز له موضوع وهو الحقيقة، فلا يلزم من ذلك أن تُسْتَعْمَلَ تلك الحقيقة فيما عداها، إذ بحكم كونها هي الأصل المقصود ابتداءً بالوضع فهي قائمة بذاتها مستقلة عن غيرها.

(فصل)

مَتَى دَارَ اللَّفْظُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ فَهُوَ لِلْحَقِيقَةِ، وَلَا يَكُونُ مُجْمَلاً، إِلَّا أَنْ يَدُلَّ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ أُرِيدَ بِهِ الْمَجَازُ.

إِذْ لَوْ جَعَلْنَا كُلَّ لَفْظٍ أَمْكَنَ التَّجَوُّزُ فِيهِ مُجْمَلاً لَتَعَذَّرَتِ الْاسْتِفَادَةُ

قوله: (متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «اللفظ».

وإنما كان اللفظ الدائر بين الحقيقة والمجاز للحقيقة فقط، لأنها هي المقصود أصالةً بالوضع اللغوي الأول.

قوله: (ولا يكون مجملاً): أي لا إجمال في اللفظ الدائر بين الحقيقة والمجاز، وذلك أن الإجمال يكون بالاشتراك في أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر، وهنا التمايز موجود بين الحقيقة والمجاز من جهة كون الحقيقة أقوى إذ الأصل معها دون المجاز.

قوله: (إلا أن يدل دليل على أنه أريد به المجاز): الجملة هنا استثناء من الجملة السابقة، وهي قوله: «متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة».

والضمير في «أنه» يعود إلى «اللفظ»، وكذلك إليه عود الضمير في «به».

والمقصود هنا: أن اللفظ إذا كان دائراً بين الحقيقة والمجاز، فالأصل أن يُحْمَلَ على الحقيقة، إلا إذا قام الدليل على إرادة المجاز فإن اللفظ يُحْمَلُ عليه، كما لو قال قائل: «رأيت أسداً يقاتل في سبيل الله»، فإن لفظة «يقاتل في سبيل الله» قرينة تدل على صرف لفظ «الأسد» عن حقيقته إلى مجازه، فيكون المقصود بالأسد هنا الرجل المقاتل الشجاع المقدام الذي لا يهاب مقارعة الأعداء.

قوله: (إذ لو جعلنا كل لفظ أمكن التجوز فيه مجملاً لتعذرت الاستفادة

فِي أَكْثَرِ الْأَلْفَاظِ، وَاخْتَلَّ مَقْصُودُ الْوَضْعِ وَهُوَ التَّفَاهُمُ، وَلِأَنَّ وَاضِعَ الْاسْمِ لَمَعْنًى إِنَّمَا وَضَعَهُ لِيَكْتَفِيَ بِهِ فِيهِ، فَكَأَنَّهُ قَالَ: «مَتَى سَمِعْتُمْ هَذِهِ اللَّفْظَةَ فَافْهَمُوا ذَلِكَ الْمَعْنَى» فَيَجِبُ حَمْلُهُ عَلَيْهِ.

في أكثر الألفاظ): هذه الجملة تعليل للقول بأن اللفظ إذا دار بين الحقيقة والمجاز فإنه يُحْمَلُ على الحقيقة، ولا يكون مجملاً.

والضمير في «فيه» يعود إلى «اللفظ».

والمقصود هنا: أن اللفظ المحتمل للحقيقة والمجاز لو لم يُحْمَلْ على الحقيقة، وتُرِكَ دائراً بينهما من غير تعيين لأفضى ذلك إلى أن يكون اللفظ مجملاً، وحينئذ تتعذر الاستفادة في أكثر الألفاظ، لأن المجمل هو الذي لا يُفْهَمُ منه عند الإطلاق معنى معين.

قوله: (واختل مقصود الوضع وهو التفاهم): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «مقصود الوضع».

والمراد هنا: أن اللغة إنما وُضِعَتْ للإفهام لا للإبهام، ولو عُدَّ كل لفظ دائر بين الحقيقة والمجاز مجملاً لاختلَّ مقصود الوضع، وأصبحت اللغة غير صالحة للتفاهم.

قوله: (ولأن واضع الاسم لمعنى إنما وضعه ليكتفي به فيه): الواضع هنا هم أهل اللغة.

والضمير في «وضعه» يعود إلى «الاسم»، وكذلك إليه عود الضمير في «به».

والضمير في «فيه» يعود إلى «المعنى».

والمقصود هنا: أن أهل اللغة إنما وضعوا ما وضعوه من أسماء لتدل على معانيها، فإذا أُطْلِقَ الاسم فلا ينصرف إلا إلى ذلك المعنى الذي وُضِعَ هذا الاسم من أجله، وهذا من شأنه أن يدفع الإجمال عن الألفاظ.

قوله: (فكأنه قال: «متى سمعتم هذه اللفظة فافهموا ذلك المعنى» فيجب حمله عليه): الضمير في «فكأنه» يعود إلى «الواضع» من أهل اللغة.

إِلَّا أَنْ يَغْلِبَ الْمَجَازُ بِالْعُرْفِ، كَالأَسْمَاءِ الْعُرْفِيَّةِ، فَتَصِيرُ حِينَئِذٍ الْحَقِيقَةُ كَالْمَتْرُوكَةِ، فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ: «رَأَيْتُ غَائِطاً، أَوْ رَاوِيَةً» لَمْ نَفْهَمْ مِنْهُ الْحَقِيقَةَ، فَيَصِيرُ الْحُكْمُ لِلْعُرْفِ لَا يُصْرَفُ إِلَى الْحَقِيقَةِ إِلَّا بِدَلِيلٍ.

والضمير في «حمله» يعود إلى «اللفظ».

والضمير في «عليه» يعود إلى «المعنى».

والمقصود هنا: أننا لو ترجمنا حال الواضع اللغوي للألفاظ في دلالتها على المعاني المقصودة منها بلسان المقال، لكان نص مقاله تلك العبارة المذكورة، وهذا النص دليل قاطع على عدم احتمالية تلك الألفاظ، لكونها موضوعة لدلالات معينة.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يجب حمل اللفظ على مقتضى وضعه اللغوي الأول وهو الحقيقة دون المجاز، وبذلك يزول الإجمال وينحل الإشكال.

قوله: (**إلا أن يغلب المجاز بالعرف**): هذه الجملة استثناء مما ذكره أولاً وهو أن الأصل في الكلام الدائر بين الحقيقة والمجاز أن يُحْمَلَ على الحقيقة.

قوله: (**كالأسماء العرفية**): أي التي تعارف عليها الناس في ألفاظهم المتداولة بينهم.

قوله: (**فتصير حينئذ الحقيقة كالمتروكة، فإنه لو قال: «رأيت غائطاً، أو راوية» لم نفهم منه الحقيقة**): الضمير في «فإنه» يعود إلى «المتكلم بالأسماء العرفية».

والضمير في «منه» يعود إلى «القول المفيد رؤية الغائط أو الراوية».

قوله: (**فيصير الحكم للعرف لا يصرف إلى الحقيقة إلا بدليل**): أي يتعين حَمْلُ اللفظ اللغوي على مقتضى العرف الاستعمالي، فيكون كأنه هو الأصل الذي لا يُعْدَلُ عنه إلى غيره إلا بدليل صارف.

(فصل)

وَيُسْتَدَلُّ عَلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِيقَةِ مِنَ الْمَجَازِ بِشَيْئَيْنِ، أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْمَعْنَيَيْنِ يَسْبُقُ إِلَى الْفَهْمِ مِنْ غَيْرِ قَرِينَةٍ، ....

والمقصود هنا: أن اللفظ اللغوي إذا تجرد عن عرف استعمالي غالب، فإنه يبقى على أصل وضعه الأول إذا دار بين الحقيقة والمجاز.

أما إذا لم يتجرد عنه، فإن العرف الاستعمالي الغالب يُحَتِّمُ المصير إليه دون المعنى اللغوي، بحيث تكون الحقيقة اللغوية مهجورة، ودليل هجرانها عدم تبادرها إلى الذهن عند الإطلاق، فإذا سمع الإنسان لفظة «غائط» فإنه لا يتبادر إلى ذهنه المعنى اللغوي وهو «المطمئن من الأرض»، وإنما يتبادر إلى ذهنه المعنى المتعارف عليه في الاستعمال وهو الخارج المستقذر.

وكذلك إذا سمع لفظة «راوية» فإنه لا يتبادر إلى ذهنه المعنى اللغوي وهو «الجمل»، وإنما يتبادر إلى ذهنه المعنى المتعارف عليه في الاستعمال وهو المزادة.

ونظراً لتمكن العرف الاستعمالي في هذه الألفاظ وأمثالها، فإنه لا يُعْدَلُ عنها إلى المعاني اللغوية الأصلية إلا بدليل صارف إليها.

قوله: **(ويستدل على معرفة الحقيقة من المجاز بشيئين)**: الفعل المضارع «يُسْتَدلُّ» مبني للمجهول، والمستدل هنا: هم العقلاء.

والمراد بالمعرفة هنا: «التمييز»، فكأنه قال: ويُسْتَدَلُّ على تمييز الحقيقة من المجاز بشيئين.

قوله: **(أحدهما: أن يكون أحد المعنيين يسبق إلى الفهم من غير قرينة)**: ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الشيئين».

والفعل المضارع «يسبق» يجوز فيه الوجهان: ضم الباء وكسرها.

ومعنى قوله: «أن يكون أحد المعنيين يسبق إلى الفهم من غير قرينة»:

وَالْآخَرُ لَا يُفْهَمُ إِلَّا بِقَرِينَةٍ، فَيَكُونُ حَقِيقَةً فِيمَا يُفْهَمُ مِنْهُ مُطْلَقاً.

أَوْ يَكُونَ أَحَدُ الْمَعْنَيَيْنِ يُسْتَعْمَلُ فِيهِ اللَّفْظُ مُطْلَقاً، ....

أي يتبادر إلى الذهن المراد منه بمجرد سماعه، من غير أن يتوقف ذلك على وجود قرينة، كما لو سمع الإنسان لفظ «أسد» فإنه لا يتبادر إلى ذهنه عند إطلاق هذه اللفظة إلا الحيوان المفترس المسمَّى بهذا الاسم.

قوله: **(والآخر لا يفهم إلا بقرينة)**: «الآخر» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والمعنى الآخر».

والمراد هنا: أن المعنى الآخر لا يتبادر المقصود منه إلى الذهن بمجرد إطلاق تلك اللفظة، بل إن هذا التبادر متوقف على واسطة وهي وجود القرينة، ولولا وجود هذه القرينة لفهم منه السامع خلاف مراد المتكلم، وذلك كما لو قال: «رأيت بحراً يتصدق» فلولا قرينة «الصدقة» هنا لما تبادر إلى الذهن أن المراد بالبحر هو الرجل الكريم، بل لتبادر إلى الذهن البحر المعروف الذي وُضِعَ له هذا الاسمُ أصالةً.

قوله: **(فيكون حقيقة فيما يفهم منه مطلقاً)**: اسم «يكون» مضمر، تقديره: «المعنى»، أي: «فيكون المعنى حقيقة فيما يفهم منه مطلقاً».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «منه» يعود إلى «ما» الموصولية.

و«مطلقاً» هنا صفة لموصوف محذوف دل عليه المذكور، وهو الفعل المضارع «يفهم»، فيكون التقدير: «فيكون حقيقة فيما يفهم منه فهماً مطلقاً».

والمقصود بالمفهوم المطلق هنا: هو الذي لا يتوقف فهمه على وجود القرينة. والمراد هنا: أن اللفظ إذا تردد بين معنيين أحدهما يتبادر إلى الذهن بلا قرينة، والآخر لا يتبادر إليه إلا بها، كان حقيقة فيما سبق معناه إلى الذهن مطلقاً بلا قرينة.

قوله: **(أو يكون أحد المعنيين يستعمل فيه اللفظ مطلقاً)**: الضمير في «فيه» يعود إلى «أحد».

وَالْمَعْنَى الآخَرُ لَا يُقْتَصَرُ فِيهِ عَلَى مُجَرَّدِ لَفْظِهِ، فَيَكُونُ حَقِيقَةً فِيمَا يَقْتَصِرُونَ فِيهِ عَلَى مُجَرَّدِ اللَّفْظِ.

الثَّانِي: ....

والمراد: أن يكون اللفظ المتكلم به دالاً على المعنى بمجرد إطلاقه، بحيث لا يفهم منه السامع سوى هذا المعنى، ولا ينصرف ذهنه إلى غيره، وذلك كلفظ «رَجُل»، فإن السامع لا يفهم من إطلاق هذه اللفظة إلا الإنسان الذكر من بني آدم، وهذا المفهوم يتبادر إلى الذهن مباشرةً من غير توقف على واسطة وهي القرينة.

قوله: (**والمعنى الآخر لا يقتصر فيه على مجرد لفظه**): الضميران في «فيه»، وفي «لفظه» يعودان إلى «المعنى الآخر».

والمقصود: أن هذا اللفظ لا يصل معناه إلى الذهن بمجرد إطلاقه، بل يفتقر إلى قرينة تساعده على إدراك المعنى المراد منه، وذلك كأن يقول: «هَوَى نجم زاخر بالعلم»، فلو اقتصر على قوله: «هوى نجم» لما تبادر إلى الذهن إلا النجم الحقيقي المعروف الذي يضيء في السماء، فلما قيده بقوله: «زاخر بالعلم» عُلِمَ حينئذ أنه لم يرد النجم الحقيقي، بل أراد عالماً قد مات.

قوله: (**فيكون حقيقة فيما يقتصرون فيه على مجرد اللفظ**): أي «فيكون المعنى حقيقة فيما يقتصرون فيه على مجرد اللفظ».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد بالمقتصر في قوله: «يقتصرون» هم العرب.

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمقصود هنا: أن ما اقْتُصِرَ فيه على مجرد لفظه في فهم المعنى كان هو الحقيقة، وما لم يُقْتَصَرْ فيه على مجرد لفظه، بل يحتاج إلى قرينة لفهم معناه كان هو المجاز.

قوله: (**الثاني**): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الشيء الثاني»، أي: مما يُسْتَدَلُّ به على معرفة الحقيقة من المجاز.

أَنْ يَصِحَّ الْاشْتِقَاقُ مِنْ أَحَدِ اللَّفْظَيْنِ، كَالْأَمْرِ فِي الْكَلَامِ حَقِيقَةٌ، لِأَنَّهُ يَصِحُّ مِنْهُ: «أَمَرَ، يَأْمُرُ، أَمْراً»، وَلَيْسَ بِحَقِيقَةٍ فِي الشَّأْنِ، نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾، لِأَنَّهُ لَا يُقَالُ مِنْهُ: «أَمَرَ يَأْمُرُ». وَاللهُ أَعْلَمُ.

قوله: (أن يصح الاشتقاق من أحد اللفظين): المراد بالاشتقاق هنا هو «تصريف الكلمة»، وذلك نحو «الضَّرْب» الذي يُعَدُّ واحداً من المصادر اللغوية، فإن هذا المصدر قابل للتصريف فَيُشْتَقُّ منه الفعل «ضَرَبَ»، واسم الفاعل «ضارب»، واسم المفعول «مضروب».

فيكون ما تصرف من الكلمة كأنه اشْتُقَّ منها، أي: اقْتُطِعَ.

قوله: (كالأمر في الكلام حقيقة، لأنه يصح منه أمر يأمر أمراً): هذا مثال توضيحي للصالح للاشتقاق.

والضميران في «لأنه»، وفي «منه» يعودان إلى «الأمر».

والمراد هنا: أن الأمر الذي يُعَدُّ أحد المصادر اللغوية هو حقيقة في الكلام، لأنه صالح للاشتقاق، فيصح أن يُشْتَقَّ منه الفعل الماضي «أَمَرَ» والفعل المضارع «يَأْمُرُ»، وفعل الأمر «مُرْ»، واسم الفاعل «آمِرٌ» واسم المفعول «مَأْمُورٌ»، والْحَدَثُ المطلوب إيجاده وهو «المأمور به».

قوله: (وليس بحقيقة في الشأن): أي «وليس الأمر بحقيقة في الشأن».

والمراد: أن «الأمر» إذا كان بمعنى «الشأن»، كما يقال: «أَمْرُ فلان مستقيم» بمعنى «شأنه وحاله»، فإنه بهذا المعنى لا يكون حقيقة في الكلام لعدم صلاحيته للاشتقاق.

قوله: (نحو قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾، لأنه لا يقال منه: أمر يأمر): هذا مثال توضيحي للأمر الذي لا يصلح للاشتقاق، لأن الأمر في هذه الآية الكريمة، وهي قوله سبحانه: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ [هود: ٩٧].

(فصل)

الْكَلَامُ هُوَ الْأَصْوَاتُ الْمَسْمُوعَةُ وَالْحُرُوفُ الْمُؤَلَّفَةُ، ....

ليس المراد به الأمر الطلبي، بل المراد به الحال والشأن، إذ المعنى: «وما شأن فرعون برشيد»، فالأمر بهذا المعنى لا يصلح أن يُشْتَقَّ منه «أَمَرَ، يَأْمُرُ، أَمْراً».

والضميران في «لأنه»، وفي «منه» يعودان إلى «الأمر بمعنى الشأن».

ومقصود المؤلف رحمه الله تعالى هنا: أن ما كان صالحاً للاشتقاق فهو الحقيقة، وما لم يكن صالحاً للاشتقاق فهو المجاز.

ويلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى اقتصر على فارقين فقط بين الحقيقة والمجاز، وهناك فارق ثالث مهم لم يتطرق إليه، وهو «صحة النفي»، فالمجاز يصح نفيه، والحقيقة لا يصح نفيها، وذلك أن المجاز على خلاف الحقيقة، ولا مانع عقلاً ولا نقلاً، من نَفْيِ ما كان مخالفاً للحقيقة، بخلاف نفي الحقيقة نفسها فإنه لا يصح، إذ يترتب على نفيها مصادمة الواقع ومضادته.

فلو قال أحد المتكلمين: «هذا أسد»، وهو يعني زيداً من الناس، صح أن يقال: «ليس بأسد، بل هو زيد»، ولا يستهجن العقلاء هذا النفي، بل يستحسنونه ولا يقبحونه.

ولكنه لو أشار إلى الأسد الحيوان المعروف، فقال: «هذا أسد»، فقال قائل: «ليس بأسد» لَعُدَّ ذلك النفي مكابرةً منه يُعَابُ عليه، بسبب إنكاره للحقيقة.

قوله: (الكلام هو الأصوات المسموعة والحروف المؤلفة): أي أن الكلام لا بد من أن يكون لفظاً منطوقاً به، فإنه إن لم يكن كذلك فلا يكون مسموعاً، ولذلك فإن حديث النفس لا يسمَّى كلاماً، لعدم سماعه بسبب عدم النطق به.

وَهُوَ مُنْقَسِمٌ إِلَى مُفِيدٍ وَغَيْرِ مُفِيدٍ، وَأَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ يَخُصُّونَ الْكَلَامَ بِمَا كَانَ مُفِيداً، وَهُوَ الْجُمْلَةُ الْمُرَكَّبَةُ مِنْ مُبْتَدَإٍ وَخَبَرٍ، أَوْ فِعْلٍ وَفَاعِلٍ، أَوْ حَرْفِ نِدَاءٍ وَاسْمٍ، وَمَا عَدَاهُ إِنْ كَانَ لَفْظَةً وَاحِدَةً فَهِيَ كَلِمَةٌ وَقَوْلٌ، ....

قوله: (وهو منقسم إلى مفيد وغير مفيد): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الكلام».

والمراد هنا: أن الكلام في جملته ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الكلام المفيد، وهو ما انتهى إلى ما يحسن السكوت عليه.

القسم الثاني: الكلام غير المفيد، وهو ما انتهى إلى ما لا يحسن السكوت عليه.

قوله: (وأهل العربية يخصون الكلام بما كان مفيداً): «ما» في قوله: «بما» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن أهل اللغة لا يطلقون على المسموع من الألفاظ كلاماً إلا إذا كان ذلك المسموع مفيداً، فإن لم يكن مفيداً فإنهم لا يطلقون عليه اسم الكلام.

قوله: (وهو الجملة المركبة من مبتدأ وخبر، أو فعل وفاعل، أو حرف نداء واسم): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الكلام المفيد».

فهذا الكلام المفيد لا يكون إلا بجملة مركبة، والجملة المركبة لها ثلاثة أقسام:

القسم الأول: المبتدأ والخبر، نحو: «زيدٌ عالمٌ».

القسم الثاني: الفعل والفاعل، نحو: «صامَ محمدٌ».

القسم الثالث: حرف النداء والاسم، نحو: «يا اللهُ».

قوله: (وما عداه إن كان لفظة واحدة فهي كلمة وقول): الضمير في «عداه» يعود إلى «الكلام المفيد المركب مما ذُكر».

وَإِنْ كَثُرَ فَهُوَ كَلِمٌ وَقَوْلٌ. وَالْعُرْفُ مَا قُلْنَاهُ، مَعَ أَنَّهُ لَا مُشَاحَّةَ فِي الْاصْطِلَاحِ.

والمراد باللفظة الواحدة هنا: ما يشمل أقسام الكلام الثلاثة، وهي: الاسم، والفعل، والحرف.

فالاسم نحو «محمد»، والفعل نحو «قَامَ»، والحرف نحو: «عَنْ».

فكل لفظة من هذه الألفاظ الثلاثة تسمَّى «كلمة»، أو «قولاً».

قوله: (وإن كثر فهو كلم وقول): أي إن زاد على لفظتين فهو كلم وقول، سواء أكان مفيداً أم غير مفيد.

فالمفيد نحو: «إن حضر زيد أكرمتُه».

وغير المفيد نحو: «إن جاء الضيف».

قوله: (والعرف ما قلناه، مع أنه لا مشاحة في الاصطلاح): المراد بالعرف هنا هو عرف أهل اللغة.

و«ما» في قوله: «ما قلناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «قلناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بما قاله هنا: هو تخصيص أهل العربية الكلام بما كان مفيداً.

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «مع أن الشأن عدم المشاحة في الاصطلاح».

و«لا» في قوله: «لا مشاحة» نافية للجنس، و«مشاحة اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «حاصلة»، أي: «لا مشاحة حاصلة في الاصطلاح».

والمقصود هنا: أن المتعارف عليه عند أهل العربية أن الكلام خاص بالمفيد فقط، وإن أُطْلِق الكلام على غيره واصْطُلِحَ عليه، فلا مشاحة في الاصطلاح، إذ الكل مشمول بحد الكلام وهو الأصوات المسموعة والحروف المؤلفة.

والْكَلَامُ الْمُفِيدُ يَنْقَسِمُ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ: نَصٌّ، وَظَاهِرٌ، وَمُجْمَلٌ.

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «والعرف ما قلناه»: أن الذي يعنينا في هذا المقام هو الكلام المفيد دون غيره.

قوله: (والكلام المفيد ينقسم ثلاثة أقسام: نص، وظاهر، ومجمل): المؤلف رحمه الله تعالى ذكر هذه الأقسام الثلاثة للكلام المفيد هنا ذكراً إجمالياً، وسيفصل الحديث عن كل قسم منها على حدة في الفصول الآتية.

ووجه حَصْرِ الكلام المفيد في هذه الأقسام الثلاثة فقط قد أفصح عنه الطوفي رحمه الله تعالى بقوله: «ووجه انحصار الكلام في النص والظاهر والمجمل هو: أن اللفظ إما أن يحتمل معنى واحداً فقط، أو يحتمل أكثر من معنى واحد.

والأول النص، والثاني: إما أن يترجح في أحد معنييه أو معانيه وهو الظاهر، أو لا يترجح وهو المجمل»[1].

---

(١) شرح مختصر الروضة ١/ ٥٥٣.

(فصل)

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: النَّصُّ، وَهُوَ مَا يُفِيدُ بِنَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ احْتِمَالٍ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾، وَقِيلَ: هُوَ الصَّرِيحُ فِي مَعْنَاهُ.

قوله: (القسم الأول): أي من أقسام الكلام المفيد.

قوله: (النص، وهو ما يفيد بنفسه من غير احتمال): هذا هو التعريف الراجح للنص عند الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، حيث لم يصدره بصيغة التمريض «قيل».

و«ما» في قوله: «ما يفيد» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «بنفسه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن ما أفاد من الألفاظ بنفسه معنى معيناً من غير أن يحتمل معنى آخر يزاحمه، كان هو النص.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾): هذا مثال قرآني توضيحي للفظ الذي دل على معنى واحد من غير احتمال فكان نصاً فيه، وذلك أن لفظ «العشرة» هنا المؤكَّد بلفظ «كاملة» في قوله سبحانه: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦].

دال على هذا العدد المعين من غير زيادة عليه أو نقصان منه، فكان نصاً فيه، لكونه قاطعاً لاحتمال أي عدد آخر.

قوله: (وقيل: هو الصريح في معناه): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «النص».

و«الصريح» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «اللفظ الصريح».

والضمير في «معناه» يعود إلى المقدَّر المحذوف، وهو «اللفظ».

والمراد هنا: أن اللفظ إذا كان صريحاً في معناه كان نصاً في إرادة ذلك المعنى.

وتصدير الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى لهذا التعريف بصيغة التمريض «قيل» دليل على مرجوحيته عنده.

وَحُكْمُهُ: أَنْ يُصَارَ إِلَيْهِ، وَلَا يُعْدَلُ عَنْهُ إِلَّا بِنَسْخٍ.

وَقَدْ يُطْلَقُ اسْمُ النَّصِّ عَلَى الظَّاهِرِ، وَلَا مَانِعَ مِنْهُ، ....

والسبب في كون هذا التعريف مرجوحاً عنده: أن كون اللفظ صريحاً في الدلالة على معنى من المعاني لا يمنع من أن يكون اللفظ محتملاً لغيره، وذلك كصيغ الجموع، فإنها صريحة في الدلالة على «أقل الجمع»، ولكن تلك الصراحة لا تقطع احتمال تلك الصيغ للاستغراق.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تعريف «النص» بالمعنى الاصطلاحي، وسيأتي تعريفه له بالمعنى اللغوي.

قوله: (وحكمه): الضمير هنا يعود إلى «النص».

والمراد بحكم النص: الموقف الذي يجب أن يتخذه المكلَّف حياله عند وروده في الخطاب الشرعي.

قوله: (أن يصار إليه): الضمير في «إليه» يعود إلى «النص».

والمراد هنا: إذا كان اللفظ نصاً في دلالته على معناه من غير احتمال معنى آخر، فإنه يجب المصير إليه، ويتعين العمل بمقتضاه.

قوله: (ولا يعدل عنه إلا بنسخ): «العدول» هو الميل، وذلك بالانصراف وتَرْكِ العمل بالمقتضى.

والضمير في «عنه» يعود إلى «النص».

والمراد هنا: أنه يجب العمل بمقتضى النص، ولا يجوز ترك العمل بمقتضاه إلا إذا ورد ناسخ ينقل عنه إلى غيره، فحينئذ يتحتم المصير إلى الناسخ، إذ بثبوته بطل العمل بمقتضى ذلك النص المنسوخ.

قوله: (وقد يطلق اسم النص على الظاهر، ولا مانع منه): دخول «قد» على الفعل المضارع «يطلق» يفيد التقليل.

والضمير في «منه» يعود إلى «إطلاق اسم النص على الظاهر».

والمراد هنا: أن النص يُطْلَقُ على الظاهر في القليل من الاستعمال دون الكثير منه، وليس هناك ما يمنع من هذا الإطلاق شرعاً، كما لا مانع منه لغةً.

فَإِنَّ النَّصَّ فِي اللُّغَةِ بِمَعْنَى الظُّهُورِ، كَقَوْلِهِمْ: «نَصَّتِ الظَّبْيَةُ رَأْسَهَا» إِذَا رَفَعَتْهُ وَأَظْهَرَتْهُ، قَالَ امْرُؤُ الْقَيْسِ:

وَجِيدٍ كَجِيدِ الرِّيمِ لَيْسَ بِفَاحِشٍ إِذَا هِيَ نَصَّتْهُ وَلَا بِمُعَطَّلِ

وَمِنْهُ سُمِّيَتْ مِنَصَّةُ الْعَرُوسِ لِلْكُرْسِيِّ الَّذِي تَجْلِسُ عَلَيْهِ لِظُهُورِهَا عَلَيْهِ.

قوله: (فإن النص في اللغة بمعنى الظهور): الجملة هنا تعليل لعدم المنع من إطلاق اسم النص على الظاهر.

والمراد هنا: أن من معاني النص في اللغة «الظهور»(١).

وإذا كان كذلك، فإن هذا المعنى منسجم مع المعنى الاصطلاحي للنص، إذ «ما يفيد بنفسه من غير احتمال» هو ظاهر الدلالة على معناه، بحيث يقطع هذا الظهور مادة التردد والتشكك من إرادة معنى آخر.

قوله: (كقولهم: «نصت الظبية رأسها» إذا رفعته وأظهرته): الضمير في «كقولهم» يعود إلى «العرب».

والضمائر في «رأسها»، وفي «رفعته»، وفي «أظهرته» تعود إلى «الظبية».

وقوله: «إذا رفعته وأظهرته» هو تفسير لكلمة «نصت».

وهذا استشهاد من المؤلف رحمه الله تعالى بكلام العرب على أن «النص» يأتي في اللغة بمعنى «الظهور».

قوله: (قال امرؤ القيس): هو الشاعر الجاهلي امرؤ القيس بن حُجْر بن عمرو الكندي(٢).

والبيت الذي استشهد به المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو أحد أبيات معلقته المشهورة، والشاهد منه قوله: «إذا هي نصته» بمعنى: رفعته وأظهرته.

قوله: (ومنه سميت منصة العروس للكرسي الذي تجلس عليه لظهورها عليه): الضمير في «منه» يعود إلى «إطلاق اسم النص على الظاهر».

و«المنصة» هنا بكسر الميم.

---

(١) انظر: القاموس المحيط ٢/ ٣٢٠؛ لسان العرب ٧/ ٩٧.

(٢) انظر: طبقات الشعراء ص٤٣؛ الشعر والشعراء ١/ ٥٢.

إِلَّا أَنَّ الْأَقْرَبَ تَحْدِيدُ النَّصِّ بِمَا ذَكَرْنَاهُ أَوَّلاً، دَفْعاً لِلتَّرَادُفِ وَالْاشْتِرَاكِ عَنِ الْأَلْفَاظِ، فَإِنَّهُ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ. ....

والضمير في «عليه» في قوله: «تجلس عليه» يعود إلى «الكرسي».

والضمير في «لظهورها» يعود إلى «العروس».

والضمير في «عليه» في قوله: «لظهورها عليه» يعود إلى «الكرسي».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو شاهد لغوي ثالث على إطلاق اسم النص على الظاهر، فإن منصة العروس هي الكرسي الذي تجلس عليه فتبدو ظاهرةً بارزة.

والمراد هنا: أنه إذا جاز لغةً إطلاق اسم النص على الظاهر، فإنه لا مانع من ذلك شرعاً، لأن العبرة بالمسمَّى لا بالاسم.

قوله: (إلا أن الأقرب تحديد النص بما ذكرناه أولاً): المراد بالأقرب هنا الأقرب إلى حقيقة النص.

و«ما» في قوله: «بما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بما ذكره أولاً: هو تعريفه النص بأنه: ما يفيد بنفسه من غير احتمال.

قوله: (دفعاً للترادف والاشتراك عن الألفاظ): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تعليل لكون التعريف الأول هو الأقرب لحقيقة النص، وذلك أنه لو أُطْلِق اسم النص على الظاهر لأفضى ذلك إلى شيئين، أحدهما: الترادف المعنوي، وثانيهما: الاشتراك اللفظي.

أما الترادف المعنوي فهو «الوضوح» في كلٍّ، إلا أن الوضوح في «النص» ذاتي لعدم الاحتمال فيه، والوضوح في «الظاهر» خارجي بسبب الدليل المرجِّح لأحد معنييه على الآخر.

وأما الاشتراك اللفظي بينهما فهو من جهة إطلاق أحدهما على الآخر.

قوله: (فإنه على خلاف الأصل): الضمير في «فإنه» يعود إلى «الترادف والاشتراك».

والأصل أن يقول: «فإنهما»، ولكنه أفرد الضمير بقصد الوحدة

وَقَدْ يُطْلَقُ النَّصُّ عَلَى مَا لَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ احْتِمَالٌ يَعْضُدُهُ دَلِيلٌ.

فَإِنْ تَطَرَّق إِلَيْهِ احْتِمَالٌ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ، فَلَا يُخْرِجُهُ عَنْ كَوْنِهِ نَصّاً.

في كلٍّ منهما، فكأنه قال: «دفعاً للترادف والاشتراك عن الألفاظ، فإن كل واحد منهما على خلاف الأصل».

والمراد هنا: إنما قلنا بأن الأقرب هو تحديد النص بأنه «ما يفيد بنفسه من غير احتمال» دفعاً للترادف والاشتراك عن الألفاظ، إذ إن كلّاً منهما على خلاف أصل الوضع، فإن اللغة لم توضع أصالةً للترادف والاشتراك، وإنما وُضعت للدلالة المحددة المعينة، حسماً للتردد وقطعاً للإيهام، وذلك حتى يحسن التخاطب بها.

قوله: (وقد يطلق النص على ما لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل):

«ما» في قوله: «ما لا» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «إليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «يعضده» يعود إلى «الاحتمال».

والمراد هنا: أن «النص» قد يُعَرَّفُ بأنه: اللفظ الذي لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل.

وذلك أن اللفظ إذا تطرق إليه احتمال يعضده دليل، فإنه حينئذ لا يكون نصاً، بل يكون ظاهراً، إذ الظاهر هو ما احتمل معنيين هو في أحدهما أرجح من الآخر، والرجحان لا يكون إلا بدليل، فإذا اقترن أحد الاحتمالين به كان هو الراجح دون الاحتمال المجرد عنه.

قوله: (فإن تطرق إليه احتمال لا دليل عليه فلا يخرجه عن كونه نصاً):

الضمير في «إليه» يعود إلى «النص».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الاحتمال».

والضميران في «فلا يخرجه»، وفي «كونه» يعودان إلى «النص».

والمراد هنا: أن النص إذا تطرق إليه احتمال لا يعضده دليل، فإن هذا الاحتمال لا يُعْتَدُّ به لخلوه عن الدليل، وإذا كان غير معتد به فإنه لا يسلب اللفظ نصيته، بل يبقى نصاً رغم هذا الاحتمال الذي وجوده كعدمه.

(فصل)

الْقِسْمُ الثَّانِي: الظَّاهِرُ، وَهُوَ مَا يَسْبِقُ إِلَى الْفَهْمِ مِنْهُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ مَعْنًى مَعَ تَجْوِيزِ غَيْرِهِ. وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: مَا احْتَمَلَ مَعْنَيَيْنِ هُوَ فِي أَحَدِهِمَا أَظْهَرُ.

قوله: (القسم الثاني): أي من أقسام الكلام المفيد.

قوله: (الظاهر، وهو ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى مع تجويز غيره): «ما» في قوله: «ما يسبق» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «منه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «غيره» يعود إلى «المعنى».

ومعنى: «ما يسبق إلى الفهم» أي: ما يتبادر إلى الذهن.

قوله: (وإن شئت قلت: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر): «ما» في قوله: «ما احتمل» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «المحتمل معنيين».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المحتمل معنيين» وهو الظاهر.

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «المعنيين».

ولو استبدل المؤلف رحمه الله تعالى كلمة «أظهر» بكلمة «أرجح» لكان أولى، حتى لا يلزم الدور في التعريف.

والمراد من هذين التعريفين اللذين مؤداهما واحد: أن الظاهر متردد بين معنيين أحدهما أرجح من الآخر، والذي يميز الراجح منهما هو السَّبْقُ إلى الفهم، فما كان أسبق إلى الفهم وأكثر تبادراً إلى الذهن فهو الأرجح من غيره. وبناءً على ذلك فإن هذين التعريفين يخرجان «النص»، إذ دلالته على نفسه بمعنى واحد لا تعدد فيه.

فَحُكْمُهُ: أَنْ يُصَارَ إِلَى مَعْنَاهُ الظَّاهِرِ، وَلَا يَجُوزُ تَرْكُهُ إِلَّا بِتَأْوِيلٍ، وَالتَّأْوِيلُ: صَرْفُ اللَّفْظِ عَنِ الاحْتِمَالِ الظَّاهِرِ إِلَى احْتِمَالٍ مَرْجُوحٍ بِهِ لِاعْتِضَادِهِ بِدَلِيلٍ يَصِيرُ بِهِ أَغْلَبَ عَلَى الظَّنِّ مِنَ الْمَعْنَى الَّذِي دَلَّ عَلَيْهِ الظَّاهِرُ.

ويخرجان كذلك «المجمل»، إذ لا يُفْهَمُ منه عند الإطلاق معنى معين.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو التعريف الاصطلاحي للظاهر، وأما في اللغة فالظاهر ضد الباطن، وإذا كان من معاني الباطن الغموض والخفاء، فإن من معاني الظاهر الوضوح والجلاء، فهو إذاً الجلي الواضح[1].

قوله: **(فحكمه أن يصار إلى معناه الظاهر، ولا يجوز تركه إلا بتأويل)**: الضميران في «فحكمه»، وفي «معناه» يعودان إلى «الظاهر».

والضمير في «تركه» يعود إلى «المعنى الظاهر».

والمراد هنا: أن الظاهر يجب العمل بالراجح من معنييه، ولا يجوز ترك العمل به إلا بتأويل صحيح.

قوله: **(والتأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر)**: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تعريف «التأويل» الذي يجوز ترك العمل بمقتضى الظاهر الراجح من أجله.

والضمير في «به» في قوله: «مرجوح به» يعود إلى «الظاهر».

والضمير في «لاعتضاده» يعود إلى «الاحتمال المرجوح».

والضمير في «عليه» يعود إلى «المعنى».

والمراد هنا: أن المعنى المرجوح الذي احتمله الظاهر إذا دل الدليل

---

(١) انظر: القاموس المحيط ٢/ ٨٢.

إِلَّا أَنَّ الْاحْتِمَالَ يَقْرُبُ تَارَةً وَيَبْعُدُ أُخْرَى، فَقَدْ يَكُونُ الْاحْتِمَالُ بَعِيداً جِدّاً فَيَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ فِي غَايَةِ الْقُوَّةِ، ....

الناهض عليه حتى غلب على الظن أنه هو المراد آل العمل إليه دون المعنى الراجح الذي دل عليه الظاهر، وهذا هو المقصود بالتأويل.

ومثال ذلك: قول النبي ﷺ: **(لا ربا إلا في النسيئة)**، فظاهر هذا الحصر يفيد عدم جريان الربا في غير النسيئة، فيجوز البيع بالتفاضل في الجنس الواحد.

إلا أن هذا الظاهر قد يرد عليه احتمال مرجوح، وهو أن الحصر هنا غير مراد، لكونه خرج مخرج الغالب، إذ الغالب في استعمال العرب هو ربا النسيئة.

وقد تَقَوَّى هذا الاحتمال بقول النبي ﷺ ـ كما في حديث الصحابي الجليل أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه ـ: **(الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، يداً بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربا، الآخذ والمعطي فيه سواء)**[1].

فآل العمل إلى هذا الاحتمال الذي ترجح بالدليل، وحينئذ يحصل القطع بتحريم ربا الفضل، كما حصل القطع بتحريم ربا النسيئة.

قوله: (إلا أن الاحتمال يقرب تارة ويبعد أخرى): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان مراتب الاحتمال.

ولفظ «أخرى» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «تارة أخرى».

والقرب والبعد هنا إنما هما بالنسبة إلى الفهم العقلي والتبادر الذهني.

قوله: (فقد يكون الاحتمال بعيداً جداً فيحتاج إلى دليل في غاية القوة):

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «المساقاة»، باب «الصرف»، رقم الحديث (١٥٨٤).

وَقَدْ يَكُونُ قَرِيباً فَيَكْفِيهِ أَدْنَى دَلِيلٍ، ....

هذه هي المرتبة الأولى من مراتب الاحتمال، وهي الاحتمال البعيد الذي يحتاج في حمل اللفظ عليه إلى دليل قوي يوصل إلى القناعة به.

ومثال ذلك: قول النبي ﷺ: **(الجار أحق بصقبه)**(١).

فهذا الحديث ظاهر في ثبوت الشفعة للجار الملاصق والمقابل أيضاً، مع احتمال أن المراد بالجار هو الشريك المخالط، إلا أن هذا الاحتمال ضعيف بالنسبة إلى الظاهر، فلما نظرنا إلى قوله عليه الصلاة والسلام: **(إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة)**(٢).

صار هذا الحديث مقوياً لذلك الاحتمال الضعيف، فترجح هذا الاحتمال على الظاهر الذي دل عليه الحديث السابق وهو قوله عليه الصلاة والسلام: **(الجار أحق بصقبه)**، وحينئذ يكون المراد: لا شفعة إلا للشريك المقاسم(٣).

قوله: (وقد يكون قريباً فيكفيه أدنى دليل): أي «وقد يكون الاحتمال قريباً».

والضمير في «فيكفيه» يعود إلى «الاحتمال القريب».

وهذه هي المرتبة الثانية من مراتب الاحتمال.

ومثال ذلك: أن يقول فقيه: الأضحية واجبة، لقول النبي ﷺ: **(من كان له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا)**(٤).

وظاهر النهي التحريم، ولو لم تكن الأضحية واجبة لما صدر هذا النهي.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الشفعة»، رقم الحديث (٢٢٥٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الشفعة» رقم الحديث (٢٢٥٧).

(٣) راجع: شرح مختصر الروضة ١/ ٥٦٢.

(٤) أخرجه ابن ماجه، كتاب «الأضاحي»، باب «الأضاحي واجبة هي أم لا؟» ٢/ ١٠٤٤.

وَقَدْ يَتَوَسَّطُ بَيْنَ الدَّرَجَتَيْنِ فَيَحْتَاجُ دَلِيلاً مُتَوَسِّطاً.

فيقول آخر: النهي هنا ليس على ظاهره في التحريم، وإنما المراد به شدة الترغيب في الأضحية فلا يدل على الوجوب، ومما يدل على ذلك ما أخرجه الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث أم سلمة رضي الله تعالى عنها أن النبي ﷺ قال: **(إذا دخلت العشر وأراد أحدكم أن يضحي فلا يَمَسَّ من شعره وَبَشَرِهِ شيئاً)**(١).

حيث عَلَّقَ النبي ﷺ التضحية بالإرادة، والواجب لا يُعَلَّقُ عليها.

قوله: (وقد يتوسط بين الدرجتين فيحتاج دليلاً متوسطاً): أي «وقد يتوسط الاحتمال بين الدرجتين».

والمقصود بالدرجتين هنا: المرتبة البعيدة، والمرتبة القريبة.

مثال ذلك: ما ثبت في حديث الصحابي الجليل البراء بن عازب رضي الله تعالى عنه قال: «أمرنا رسول الله ﷺ بسبع»، وذكر من ذلك: «رد السلام»، و«تشميت العاطس»(٢).

فهذا الحديث بظاهره دل على وجوب رد السلام وتشميت العاطس، لأن أَمْرَ النبي ﷺ يقتضي الوجوب، مع احتمال أن ذلك الوجوب عام فيما عدا وقت الاستماع لخطبة الجمعة، فلا يجب ذلك بل يحرم، إلا أن هذا الاحتمال ضعيف بالنسبة إلى ظاهر الحديث الذي لم يستثن وقتاً دون آخر، ولكن إذا نظرنا إلى حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال: **(من تكلم يوم الجمعة والإمام يخطب فهو كمثل الحمار يحمل أسفاراً، والذي يقول له: أنصت، ليست له جمعة)**(٣). تَقَوَّى ذلك الظاهر الضعيف بهذا لحديث، وبناءً على ذلك يكون رد السلام

---

(١) صحيح مسلم، كتاب «الأضاحي»، رقم الحديث (١٩٧٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الجنائز»، باب «الأمر باتباع الجنائز». (صحيح البخاري ٢/ ٧٠).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (١/ ٢٣٠).

وَالدَّلِيلُ يَكُونُ قَرِينَةً، أَوْ ظَاهِراً آخَرَ، ....

وتشميت العاطس واجبين على كل مسلم في كل وقت ما عدا وقت استماع الخطبة يوم الجمعة.

قوله: (والدليل يكون قرينة): المراد بالدليل هنا هو الدليل الذي يُتَأَوَّلُ به الظاهر لصرفه عن معناه الراجح، فهذا الدليل قد يكون قرينة.

مثال ذلك: قول الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى بتحريم «الرجوع في الهبة»، محتجاً في ذلك بقول النبي ﷺ: **(العائد في هبته كالكلب يقيء ثم يعود في قيئه)**[1].

فعارضه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى - وهو يرى جواز رجوع الواهب في هبته - بأن ظاهر هذا الحديث لا يفيد التحريم، بل يدل على الجواز، إذ لا يحرم على الكلب أن يعود في قيئه، والأصل استواء المشبه والمشبه به في الحكم. فأجابه الإمام أحمد بأن النبي ﷺ قال في صدر هذا الحديث: **(ليس لنا مَثَلُ السَّوْءِ)**، فيكون الرجوعُ في الهبة مَثَلَ سَوْءٍ وقد نفاه الشارع، وما نفاه الشارع يحرم إثباته، فيكون الرجوع في الهبة محرماً. ولا شك أن القرينة التي استدل بها الإمام أحمد رحمه الله تعالى لتقوية الاحتمال الذي ذهب إليه قوية جداً[2].

قوله: (أو ظاهراً آخر): أي «أو يكون الدليل الذي يُتَأَوَّلُ به الظاهر لصرفه عن معناه الراجح ظاهراً آخر».

مثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣].

وهذا ظاهر في تحريم جلد الميتة دُبِغَ أو لم يُدْبَغْ، إذ الآية الكريمة عامة في مدلولها، ويحتمل أن «الْجِلْدَ» غير مراد بالعموم، إلا أن هذا

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الهبة»، باب «لا يحل لأحد أن يرجع في هبته» رقم (٢٦٢١)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب «الهبات»، باب «تحريم الرجوع في الصدقة والهبة». (مسلم بشرح النووي ١١/ ٦٤).

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ١/ ٥٦٤.

أَوْ قِيَاساً رَاجِحاً.

الاحتمال متردد، إذ بالنظر إلى كون التحريم مضافاً إلى الميتة يقتضي تحريم الأكل، والجلد غير مأكول فلا يتناوله التحريم، وبالنظر إلى أن عموم اللفظ قوي يقتضي التحريم تناول جميع أجزاء الميتة بما في ذلك الجلد، ولكن إذا نظرنا إلى قول النبي ﷺ: **(أيما إهاب دُبغ فقد طهر)**[1].

علمنا أنه بظاهر عمومه تناول إهاب الميتة، وحينئذ يكون هذا الظاهر مقوياً لاحتمال عدم إرادة جلد الميتة بالتحريم في الآية الكريمة المذكورة[2].

قوله: (أو قياساً راجحاً): أي «أو يكون الدليل الذي يُتَأَوَّلُ به الظاهر لصرفه عن معناه الراجح قياساً راجحاً».

وإنما اشترط المؤلف رحمه الله تعالى أن يكون القياس راجحاً، لأن المعنى السابق إلى الذهن في الظاهر معنى راجح، فلا يجوز العدول عن هذا المعنى الراجح بقياس مرجوح.

مثال ذلك: أن الله تعالى أوجب الكفارة في «قتل الخطأ»، ولم ينص فيها على «الإطعام»، فدل بظاهره على أن الإطعام ليس بواجب، إذ لو كان واجباً لنص عليه كما نص على «التحرير» و«الصيام»، إلا أن الإطعام يحتمل أن يكون واجباً مسكوتاً عنه، ولكن هذا الاحتمال ضعيف، فلما ثبت النص على الإطعام في «كفارة الظهار»، وفي «كفارة اليمين» تَقَوَّى جانب الاحتمال الضعيف بجعله واجباً في كفارة القتل الخطأ قياساً على كفارتي الظهار واليمين، لأن الكفارات حقوق لله تعالى، وثبوت الإطعام في كفارتي الظهار واليمين تنبيه على ثبوته في كفارة القتل الخطأ[3].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الحيض»، باب «طهارة جلود الميتة بالدباغ» رقم الحديث (٣٦٦).

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ١/٥٦٦.

(٣) راجع: المرجع السابق.

وَمَهْمَا تَسَاوَى الْاحْتِمَالَانِ وَجَبَ الْمَصِيرُ إِلَى التَّرْجِيحِ. وَكُلُّ مُتَأَوِّلٍ يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانِ احْتِمَالِ اللَّفْظِ لِمَا حَمَلَهُ عَلَيْهِ، ثُمَّ إِلَى دَلِيلٍ صَارِفٍ لَهُ.

قوله: (**ومهما تساوى الاحتمالان وجب المصير إلى الترجيح**): أي إذا تساوى في اللفظ الظاهر معنياه، فلا بد من البحث عن أي وجه من أوجه الترجيح المعتد بها، حى لا يُعَطَّلَ العمل به.

قوله: (**وكل متأول يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه**): المتأوِّل هنا هو الذي صرف الظاهر عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح.

و«ما» في قوله: «لما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «حمله» يعود إلى«اللفظ»، والحامل هو «المتأول».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

قوله: (**ثم إلى دليل صارف له**): الضمير في «له» يعود إلى «اللفظ المصروف عن معناه الظاهر».

والمراد هنا: أن من زعم بأن هذا الظاهر لا يراد به معناه الراجح، فَصَرَفَهُ عنه إلى المعنى المرجوح، فإنه يحتاج إلى بيان أمرين:

الأمر الأول: أن يبين وجه احتمال اللفظ للمعنى الذي أورده.

الأمر الثاني: أن يبين الدليل الناهض على ذلك المعنى الذي جعله سبباً للصرف.

فإن اختل هذان الأمران معاً، أو اختل أحدهما لم يُقْبَلِ التأويل.

أما إذا اختلا معاً فتكون دعوى الصرف لا وجود لها في اللفظ، وما لا وجود له لا يُحْتَجُّ على إثباته.

وأما إذا اختل أحدهما فلا يخلو: إما أن يكون الاختلال ناتجاً من عدم مقدرة المتأول على بيان وجه الاحتمال في اللفظ، وحينئذ يكون اللفظ خالياً من المُدَّعَى، وإما أن يكون الاختلال ناتجاً من عدم إقامة الدليل على

وَقَدْ يَكُونُ فِي الظَّاهِرِ قَرَائِنُ تَدْفَعُ الاحْتِمَالَ بِمَجْمُوعِهَا وَآحَادُهَا لَا تَدْفَعُهُ، مِثَالُهُ: تَأْوِيلُ الْحَنَفِيَّةِ قَوْلَ النَّبِيِّ ﷺ لِغَيْلَانَ بْنِ سَلَمَةَ حَيْثُ أَسْلَمَ عَلَى عَشْرِ نِسْوَةٍ: (أَمْسِكْ مِنْهُنَّ أَرْبَعاً وَفَارِقْ مَنْ سِوَاهُنَّ) بِالْانْقِطَاعِ عَنْهُنَّ وَتَرْكِ نِكَاحِهِنَّ، وَعَضَدُوهُ بِالْقِيَاسِ.

ما ادعاه من تأويل، وحينئذ يكون تأويله دعوى بلا دليل، والدعوى بلا دليل باطلة.

قوله: (**وقد يكون في الظاهر قرائن تدفع الاحتمال بمجموعها وآحادها لا تدفعه**): «الظاهر» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «اللفظ الظاهر».

والضميران في «بمجموعها»، وفي «آحادها» يعودان إلى «القرائن».

والضمير في «لا تدفعه» يعود إلى «الاحتمال».

والمراد هنا: أن اللفظ الظاهر إذا كان مصحوباً بعدد من القرائن، فإن تلك القرائن مجتمعةً تدفع الاحتمال الذي يُوَردُ عليه، بحيث تجعله احتمالاً ضعيفاً لا يقوى على صرف ذلك الظاهر عن معناه المتبادر منه.

ولكن تلك القرائن لو كانت آحاداً وأفراداً، فإنها قد لا تقوى على دفع ذلك الاحتمال، نظراً لقوته ووجاهته.

قوله: (**مثاله: تأويل الحنفية قول النبي ﷺ لغيلان بن سلمة حيث أسلم على عشر نسوة: «أمسك منهن أربعاً وفارق من سواهن» بالانقطاع عنهن وترك نكاحهن، وعضدوه بالقياس**): الضمير في «مثاله» يعود إلى «الظاهر المشتمل على قرائن تدفع عنه الاحتمال بمجموعها». و«غيلان بن سلمة» هو: غيلان بن سلمة الثقفي، أسلم عام الفتح، وتوفي رضي الله تعالى عنه في آخر خلافة عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه[1].

والضمير في «عضدوه» يعود إلى «تأويل الحنفية رحمهم الله تعالى».

والمراد هنا: أن قول النبي ﷺ لغيلان بن سلمة رضي الله تعالى عنه:

---

(١) انظر: الإصابة ٣/١٨٩؛ البداية والنهاية ٧/١٤٣.

إِلَّا أَنَّ فِي الْحَدِيثِ قَرَائِنَ عَضَدَتِ الظَّاهِرَ وَجَعَلَتْهُ أَقْوَى مِنَ الْاحْتِمَالِ، ....

(أمسك منهن أربعاً وفارق من سواهن)(١).

يدل بظاهره على أن الكافر إذا أسلم وتحته أكثر من أربع نسوة أسلمن في عدتهن، أو كن كتابيات فإنه يختار أربعاً ممن شاء منهن ويفارق سائرهن، سواء تزوجهن في عقد واحد أو في عقود، وسواء اختار الأوائل أو الأواخر.

إلا أن الحنفية رحمهم الله تعالى تأولوا أَمْرَ النبي ﷺ لغيلان بن سلمة رضي الله تعالى عنه بإمساك الأربع ومفارقة البواقي تأولوه بأنه إن كان تزوجهن في عقد واحد انفسخ نكاح جميعهن، وإن كان تزوجهن في عقود فنكاح الأوائل منهن صحيح، ونكاح ما زاد على الأربع منهن باطل.

وعضدوا هذا التأويل بالقياس، وهو قياس عَقْد الكافر إذا تناول أكثر من أربع على تزوج الكافرة بزوجين في عقد واحد، بجامع عدم الخيار في كلٍّ من العقدين بعد الإسلام، حيث قالوا: «إن العقد إذا تناول أكثر من أربع فتحريمه من طريق الجمع، فلا يكون فيه مُخيَّراً بعد الإسلام، كما لو تزوجت المرأة زوجين في حال الكفر ثم أسلموا»(٢).

وإذا انتفى التخيير، فإن الأمر بالإمساك في الحديث يُرَادُ به ابتداء النكاح.

قوله: (إلا أن في الحديث قرائن عضدت الظاهر وجعلته أقوى من الاحتمال): المراد بالحديث هنا هو حديث غيلان بن سلمة رضي الله تعالى عنه.

والمراد بالظاهر هنا: ظاهر أَمْر النبي ﷺ لغيلان بن سلمة رضي الله

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب «النكاح»، باب «ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشر نسوة». (سنن الترمذي ٢/ ٢٩٨).

(٢) انظر: المغني ٦/ ٦٢٠.

أَحَدُهَا: أَنَّهُ لَمْ يَسْبِقْ إِلَى أَفْهَامِ الصَّحَابَةِ إِلَّا الاسْتِدَامَةُ، فَإِنَّهُمْ لَوْ فَهِمُوهُ لَكَانَ هُوَ السَّابِقَ إِلَى أَفْهَامِنَا. وَالثَّانِي: ....

تعالى عنه بإمساك الأربع ومفارقة البواقي، فإن هذا الظاهر يدل على تخييره بإمساك أربع ممن شاء من هؤلاء النسوة العشر.

والضمير في «جعلته» يعود إلى «الظاهر».

والمراد بالاحتمال هنا: هو ما أورده الحنفية رحمهم الله تعالى من تأويلهم السابق لظاهر هذا الحديث.

قوله: (أحدها: أنه لم يسبق إلى أفهام الصحابة إلا الاستدامة): الضمير في «أحدها» يعود إلى «القرائن التي عضدت الظاهر».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لم يسبق إلى أفهام الصحابة إلا الاستدامة».

والمراد بالاستدامة هنا: استدامة عقد النكاح، أي: بقاؤه واستمراره.

قوله: (فإنهم لو فهموه لكان هو السابق إلى أفهامنا): الضمير في «فإنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

والضمير في «فهموه» يعود إلى «ابتداء النكاح»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو».

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لم يتبادر إلى أذهانهم من أَمْرِ النبي ﷺ لغيلان بن سلمة رضي الله تعالى عنه بإمساك الأربع من نسائه ومفارقة البواقي منهن إلا تخييره في هؤلاء الأربع من بين النسوة العشر، وهذا يقتضي استدامة نكاحهن وليس انقطاعه وابتداء عقد جديد، ولو فهم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم من هذا التخيير ابتداء النكاح لتبادر ذلك إلى أفهامنا أيضاً، وحيث إنه لم يتبادر إلى أفهامنا، كما لم يتبادر إلى أفهام الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم من قبلنا كان ذلك دليلاً على أن المراد استمرار النكاح وليس ابتداءه.

قوله: (والثاني): أي من القرائن التي عضدت الظاهر.

أَنَّهُ فَوَّضَ الْإِمْسَاكَ وَالْمُفَارَقَةَ إِلَى اخْتِيَارِهِ، وَابْتِدَاءُ النِّكَاحِ لَا يَصِحُّ إِلَّا بِرِضَاءِ الْمَرْأَةِ.

قوله: (أنه فوض الإمساك والمفارقة إلى اختياره): الضمير في «أنه» يعود إلى «النبي ﷺ».

والفعل الماضي «فَوَّضَ» مشتق من «التفويض»، وهو في اللغة بمعنى «الرَّدِّ، والتَّصْيِيرِ»، يقال: «فَوَّضَ إليه الأمر»، إذا: صَيَّرَهُ ورَدَّهُ إليه(١).

والمراد بالإمساك والمفارقة: إمساك الأربع، ومفارقة البواقي من النسوة العشر اللاتي تزوج بهن غيلان بن سلمة رضي الله تعالى عنه.

والضمير في «اختياره» يعود إلى «غيلان بن سلمة» رضي الله تعالى عنه.

قوله: (وابتداء النكاح لا يصح إلا برضاء المرأة): أي المرأة التي يراد نكاحها، سواء أكانت بكراً أم ثيباً،لما ثبت في الصحيحين من حديث الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: **(لا تنكح الأيم حتى تُسْتَأْمَرَ، ولا تنكح البكر حتى تُسْتَأْذَنَ)**(٢).

والمراد هنا: أن النبي ﷺ جعل أَمْرَ الإمساك والمفارقة موكولاً إلى اختيار غيلان بن سلمة رضي الله تعالى عنه، وهذا يدل على استمرار النكاح، إذ لو كان يدل على انقطاعه وابتدائه من جديد لما جعل النبي ﷺ أمر الاختيار موكولاً إليه، لكون العقد الجديد على المرأة لا يصح إلا برضاها.

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٢١٠.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «النكاح»، باب «لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها» رقم الحديث (٥١٣٦).
وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «النكاح»، باب «استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت» رقم الحديث (١٤١٩).

وَالثَّالِثُ: أَنَّهُ لَوْ أَرَادَ ابْتِدَاءَ النِّكَاحِ لَذَكَرَ شَرَائِطَهُ لِئَلَّا يُؤَخِّرَ الْبَيَانَ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ، وَمَا أَحْوَجَ حَدِيثَ الْعَهْدِ بِالْإِسْلَامِ إِلَى مَعْرِفَةِ شَرَائِطِ النِّكَاحِ.

الرَّابِعُ: أَنَّ ابْتِدَاءَ النِّكَاحِ لَا يَخْتَصُّ بِهِنَّ، فَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ: «انْكِحْ أَرْبَعاً مِمَّنْ شِئْتَ».

قوله: (والثالث): أي من القرائن التي عضدت الظاهر.

قوله: (**أنه لو أراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه لئلا يؤخر البيان عن وقت الحاجة**): الضمير في «أنه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «شرائطه» يعود إلى «النكاح».

واللام في «لئلا» هي لام التعليل.

قوله: (**وما أحوج حديث العهد بالإسلام إلى معرفة شرائط النكاح**): وذلك أن حديث العهد بالإسلام يجهل الكثير من أحكام الشرع، فيحتاج إلى تعليم وتوجيه حتى يكون فعله مطابقاً للواقع الشرعي.

والمراد هنا: أن النبي ﷺ لو أراد من أَمْرِهِ لغيلان بن سلمة رضي الله تعالى عنه بإمساك الأربع ومفارقة البواقي من نسائه العشر ابتداء النكاح، لبيَّن لغيلان الشروط التي لا يصح النكاح إلا بها، لأنه يجهلها لكونه حديث عهد بالإسلام، وحيث لم يبيِّن ﷺ له شروط النكاح، والوقت وقت بيان ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة دل ذلك على أنه عليه الصلاة والسلام إنما أراد بذلك التخيير استمرار النكاح، وليس ابتداءه.

قوله: (الرابع): أي من القرائن التي عضدت الظاهر.

قوله: (**أن ابتداء النكاح لا يختص بهن، فكان ينبغي أن يقول: «انكح أربعاً ممن شئت»**): الضمير في «بهن» يعود إلى «الأربع النسوة اللاتي خُيِّرَ غيلان في إمساكهن».

والمراد هنا: لو كان مراد النبي ﷺ هو ابتداء النكاح لما جعل

وَمِثَالُ التَّأْوِيلِ فِي الْعُمُومِ الْقَوِيِّ قَوْلُ الْحَنَفِيَّةِ فِي قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: (أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ)، قَالُوا: هَذَا مَحْمُولٌ عَلَى الْأَمَةِ، ....

التخيير لغيلان بن سلمة رضي الله تعالى عنه مختصاً بالأربع من نسائه العشر، بل لجعل ذلك التخيير عاماً فيمن شاء من النساء، كأن يقول: «انكح أربعاً ممن شئت»، بدلاً من قوله: (أمسك منهن أربعاً)، فتخصيصه عليه الصلاة والسلام الأربع من سائر النسوة العشر بالإمساك دليل على إرادته استمرار النكاح لا ابتداء عقده من جديد.

قوله: (ومثال التأويل في العموم القوي): المراد بالتأويل هنا التأويل الضعيف الذي لا يقوى على صرف اللفظ الظاهر عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح.

قوله: (قول الحنفية في قول النبي ﷺ: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»): موضع العموم في هذا الحديث الشريف هو: (أيما امرأة)، لأن «أي» إحدى صيغ العموم، فيكون هذا العموم متناولاً كل امرأة من غير تفريق بين حرة وأمة.

قوله: (قالوا: هذا محمول على الأمة): أي «قال الحنفية رحمهم الله تعالى في تأويل لفظ العموم بإرادة الخصوص».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى العموم في قوله عليه الصلاة والسلام: **(أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل)**(١).

والمقصود هنا: أن الحنفية رحمهم الله تعالى حملوا المراد بالمرأة في الحديث الشريف على المرأة الأمة دون الحرة، وبذلك تأولوا العموم بإرادة الخصوص.

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «النكاح»، باب «في الولي» (٢/ ٥٦٦)؛ وأخرجه الترمذي في سننه، في «أبواب النكاح»، باب «ما جاء لا نكاح إلا بولي» (٢/ ٢٨٠).

فَثَنَاهُمْ عَنْ قَوْلِهِمْ: (فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا)، فَإِنَّ مَهْرَ الْأَمَةِ لِلسَّيِّدِ، فَعَدَلُوا إِلَى الْمُكَاتَبَةِ، وَهَذَا تَعَسُّفٌ ظَاهِرٌ، ....

قوله: (فثناهم عن قولهم: «فلها المهر بما استحل من فرجها» فإن مهر الأمة للسيد): الضمير في «فثناهم» يعود إلى «الحنفية رحمهم الله تعالى»، وكذلك إليهم عود الضمير في «قولهم».

والفعل «ثناهم» مشتق من «الثَّنْيِ» وهو في اللغة: «الصَّرْفُ عن الحاجة»[1].

وعليه يكون المراد بالثني هنا «الصَّرْف» أي: صَرْفُهُمْ عن قولهم.

والمراد بقولهم هنا: هو حملهم العموم على المرأة الأمة.

والثاني لهم عن هذا القول هو قول النبي ﷺ في تتمة الحديث السابق: **(فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها)**.

وذلك لأن هذه التتمة جعلت المهر ملكاً للمدخول بها، والأمة لا تملك المال، بل مال مهرها يكون لسيدها.

قوله: (فعدلوا إلى المكاتبة): أي حين عكرت تلك التتمة للحديث تأويل الحنفية رحمهم الله تعالى السابق، وهو حَمْلُ المرأة على الأمة، عَدَلُوا عن الأمة إلى المكاتبة، لأن المكاتبة تستحق امتلاك المال لتفي بما عليها من التزام مالي لسيدها نظير فك رقبتها من الرق.

قوله: (وهذا تعسف ظاهر): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «حمل عموم المرأة على خصوص المكاتبة».

فهذا الحمل التأويلي لعموم الحديث تعسف ظاهر.

وأصل «الْعَسْفِ» في اللغة: «السَّيْرُ بغير هداية»[2].

والمراد به هنا: تطويع الظاهر لتأويل لا يحتمله لفظه.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٤/ ١١٥. (٢) انظر: لسان العرب ٩/ ٢٤٥.

لِأَنَّ الْعُمُومَ قَوِيٌّ وَالْمُكَاتَبَةَ نَادِرَةٌ بِالْإِضَافَةِ إِلَى النِّسَاءِ، وَلَيْسَ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ إِرَادَةُ الشَّاذِّ النَّادِرِ بِاللَّفْظِ الَّذِي ظَهَرَ مِنْهُ قَصْدُ الْعُمُومِ إِلَّا بِقَرِينَةٍ تَقْتَرِنُ بِاللَّفْظِ، وَلَيْسَ قِيَاسُ النِّكَاحِ عَلَى الْمَالِ وَالْإِنَاثِ عَلَى الذُّكُورِ قَرِينَةً مُقْتَرِنَةً بِاللَّفْظِ تَصْلُحُ لِتَنْزِيلِهِ عَلَى صُورَةٍ نَادِرَةٍ.

قوله: (لأن العموم قوي والمكاتبة نادرة بالإضافة إلى النساء): هذه الجملة تعليل للقول بأن حمل عموم المرأة على خصوص المكاتبة تعسف ظاهر.

ووجه قوة العموم في الحديث المذكور ثلاثة أمور أساسية، سيذكرها المؤلف رحمه الله تعالى فيما بعد.

ووجه كون «المكاتبة» نادرة بالإضافة إلى النساء: هو أن النسبة العظمى من النساء حرائر، وبالنظر إلى هذه النسبة العظمى تكون المكاتبة نادرة بالإضافة إليها، والحكم لا يعلق على النادر دون الأعم الأغلب.

قوله: (وليس من كلام العرب إرادة الشاذ النادر باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم إلا بقرينة تقترن باللفظ): الضمير في «منه» يعود إلى «اللفظ».

والمراد هنا: أن عادة العرب في تخاطبهم وكلامهم أنهم لا يحملون العموم على إرادة الشاذ والنادر، بل يحملونه على مقتضى الظاهر منه وهو قصد الشمول، إلا إذا اقترن باللفظ ما يدل على إرادة النادر، وهنا لا قرينة تدل على ذلك، بل كل القرائن تدل على إرادة العموم.

وبناءً على ذلك فإن كلام الشارع يُنَزَّلُ على ما جرت به عادة العرب في أسلوب كلامهم.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن التأويل المذكور بعيد عن عرف أهل اللسان، كما أنه بعيد عن عرف الشارع.

قوله: (وليس قياس النكاح على المال والإناث على الذكور قرينة مقترنة باللفظ تصلح لتنزيله على صورة نادرة): الضمير في «لتنزيله» يعود إلى «اللفظ».

....

والمراد باللفظ هنا: لفظ العموم في الحديث السابق، وهو قوله ﷺ: **(أيما امرأة)**.

والمراد بالصورة النادرة هنا: المكاتبة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في هذه العبارة هو جواب عن سؤال مُقَدَّر من أصحاب التأويل، مفاده: أن المرأة الحرة لها الحق في تملك المال بنفسها دون سلطة أحد من الرجال عليها، فلماذا لا يكون لها الحق في مباشرة تزويج نفسها من غير ولي؟.

وأيضاً فإن الذَّكَرَ يتولى مباشرة العقد لنفسه، فلماذا لا تكون المرأة الحرة كذلك؟.

وحينئذ يكون هذا القياس قرينة اقترنت بلفظ عموم الحديث، فتقوى على تخصيصه، فتكون المرأة الحرة خارجة عن عمومه، فيجوز لها مباشرة عقد نكاحها بنفسها، وإذا خرجت الحرة عن عمومه بقي خاصاً بالأمة، إلا أن قرينة: «فلها المهر بما استحل من فرجها» تُخْرِجُ الأمة، فيبقى الحديث دالّاً فقط على المكاتبة.

وبناءً على ذلك فلا يُشْتَرَطُ الولي للنكاح إلا في المرأة المكاتبة دون الحرة والأمة.

فأجاب المؤلف رحمه الله تعالى عن هذا السؤال المقدر بعدم صلاحية ذلك القياس لأن يكون قرينة ناهضة لصرف الحديث السابق عن ظاهر العموم إلى الخصوص بصورة نادرة.

والمراد هنا: أن هذا القياس قياس باطل لوجود الفارق، وبيان الفارق فيه من وجهين:

الوجه الأول: أن قياس النكاح على المال لا يصح، وذلك أن للمرأة أن تمتلك ما تشاء من المال، لأن هذا التملك حق محض لها، بخلاف عقد النكاح فليس حقاً محضاً لها، بل ولوليها حق في ذلك، بناءً على ما

وَدَلِيلُ ظُهُورِ قَصْدِ التَّعْمِيمِ أُمُورٌ، الْأَوَّلُ: أَنَّهُ صُدِّرَ بِأَيٍّ، وَهِيَ مِنْ كَلِمَاتِ الشَّرْطِ، وَلَمْ يَتَوَقَّفْ فِي عُمُومِ أَدَوَاتِ الشَّرْطِ جَمَاعَةٌ مِمَّنْ خَالَفَ فِي صِيَغِ الْعُمُومِ.

سينشأ عن هذا العقد من نواحٍ إيجابية أو سلبية على الأسرة والعشيرة.

الوجه الثاني: أن قياس الأنثى على الذكر في مباشرة عقد النكاح لا يصح أيضاً، فإن الذكر رجل يتولى أمر نفسه بنفسه، ولديه خبرة عملية بواقع الحياة تجعله لا يقدم في النكاح إلا عن بينة وبصيرة، بخلاف الأنثى فإنها بعاطفتها قد تغتر بالمظاهر وتنخدع بها، وحينئذ اشترط الإسلام الولي لعقد نكاحها صيانةً لنفسها، وحمايةً لحقها.

وإذا كان هذا القياس باطلاً لوجود الفارق المؤثر فيه بين المقيس والمقيس عليه، فالباطل لَا يُعَوَّلُ عليه في شيء، فكيف يصلح أن يكون مخصصاً لعموم الحديث؟.

قوله: (**ودليل ظهور قصد التعميم أمور**): المراد بظهور قصد التعميم: قوة العموم الذي أفاده ظاهر الحديث السابق، فهذه القوة أبرزها ودل عليها عدد من الأمور، كما تضمنها لفظ الحديث.

قوله: (**الأول**): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الأول».

قوله: (**أنه صُدِّر بأي**): الضمير في «أنه» يعود إلى «قصد التعميم».

والفعل الماضي «صُدِّرَ» مبني للمجهول، والمصدِّر له هو النبي ﷺ، حيث قال: (**أيما امرأة**).

قوله: (**وهي من كلمات الشرط**): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى لفظة «أي».

ومعنى «من كلمات الشرط»: أي أن «أي» أداة من أدوات الشرط.

قوله: (**ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط جماعة ممن خالف في صيغ العموم**): المراد هنا: أن أدوات الشرط متفق على إفادتها العموم عند جميع

الثَّانِي: أَنَّهُ أُكِّدَ بِـ«مَا»، وَهِيَ مِنْ مُؤَكِّدَاتِ الْعُمُومِ. الثَّالِثُ: أَنَّهُ رَتَّبَ بُطْلَانَ النِّكَاحِ عَلَى الشَّرْطِ فِي مَعْرِضِ الْجَزَاءِ.

الأصوليين، و«أي» واحدة من تلك الأدوات، وحينئذ يكون إخراجها عن مقتضى ظاهرها وهو إفادة العموم إلى الخصوص مخالفة صريحة لهذا الاتفاق.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثاني»، أي من الأمور الدالة على ظهور قصد التعميم.

قوله: (أنه أكد بـ«ما»، وهي من مؤكدات العموم): الضمير في «أنه» يعود إلى «قصد التعميم».

والفعل الماضي «أُكِّدَ» مبني للمجهول، والمؤكِّد هو النبي ﷺ.

والمراد بـ«ما» هنا: هي الداخلة على «أي» في قوله عليه الصلاة والسلام: **(أيما امرأة)**.

والضمير المنفصل «هي» يعود إلى «ما» الداخلة على «أي».

و«مؤكدات» جمع «مؤَكّد»، و«التَّوْكِيدُ» في اللغة هو «الشَّدُّ، والتَّوْثِيقُ»[1].

والمراد هنا: أن «أي» الدالة على العموم قد اتصل بها ما يؤكد دلالتها على العموم، وهو «ما»، وحينئذ يصبح العموم بهذا التوكيد قوياً جداً، فصرفه عن هذا الظاهر القوي تأويل ضعيف جداً.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثالث»، أي من الأمور الدالة على ظهور قصد التعميم.

قوله: (أنه رتب بطلان النكاح على الشرط في معرض الجزاء): الضمير في «أنه» يعود إلى «النبي ﷺ».

والمراد هنا: أن هذا الحديث، وهو قول النبي ﷺ: **(أيما امرأة**

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/٤٦٦.

وَلَوِ اقْتُرِحَ عَلَى الْعَرَبِيِّ الْفَصِيحِ أَنْ يَأْتِيَ بِصِيغَةٍ دَالَّةٍ عَلَى الْعُمُومِ مَعَ الْفَصَاحَةِ وَالْجَزَالَةِ لَمْ تَسْمَحْ قَرِيحَتُهُ بِأَبْلَغَ مِنْ هَذِهِ الصِّيغَةِ.

نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل) مكون من جملة شرطية اشتملت على أداة الشرط وهي «أي» المؤكَّدة بـ«ما»، وعلى فعل الشرط وهو «نكحت نفسها بغير إذن وليها»، وعلى جواب الشرط وهو «فنكاحها باطل».

وبناءً على ذلك فإن «بطلان النكاح» هنا قد رُتِّبَ على الشرط في معرض الجزاء، وهذا الترتيب من شأنه اقتضاء العموم، فلا يصح استثناء أحد من النساء من عمومه لا حرة، ولا أمة، ولا مكاتبة.

قوله: (ولو اقترح على العربي الفصيح أن يأتي بصيغة دالة على العموم مع الفصاحة والجزالة لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه الصيغة):
الفعل الماضي «اقْتُرِحَ» مبني للمجهول، والْمُقْتَرِحُ هنا هو أي إنسان من البشر.

و«الجزالة» في اللغة هي «الْقُوَّةُ» و«الْجَوْدَةُ»[1].

و«القريحة» في اللغة هي: «الطَّبِيعَةُ»، يقال: «قريحة الإنسان كذا»؛ أي: طبيعته التي جُبِلَ عليها[2].

والضمير في «قريحته» يعود إلى «العربي الفصيح».

والصيغة المشار إليها في قوله: «بأبلغ من هذه الصيغة» هي قول النبي ﷺ: **(أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل)**.

والمراد هنا: أن العربي الفصيح الذي تجري الفصاحة وقوة البيان وجودة الأسلوب في دمه وعروقه بحسب الطبيعة والسليقة لو طُلِبَ منه أن يأتي بصيغة قوية جيدة للدلالة على العموم لم تسعفه طبيعته اللغوية بأبلغ من الصيغة التي جاء بها هذا الحديث الشريف.

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/١٠٩.
(٢) انظر: لسان العرب ٢/٥٥٨.

وَنَعْلَمُ أَنَّ الصَّحَابَةَ لَمْ يَفْهَمُوا مِنْ هَذِهِ الصِّيغَةِ الْمُكَاتَبَةَ، وَلَوْ سَمِعْنَا نَحْنُ هَذِهِ الصِّيغَةَ لَمْ نَفْهَمْ مِنْهَا الْمُكَاتَبَةَ، وَلَوْ قَالَ الْقَائِلُ: «أَرَدْتُ الْمُكَاتَبَةَ» لَنُسِبَ إِلَى الْإِلْغَازِ، ....

وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يُخَصَّصُ هذا العموم القوي البليغ، ويُصْرَفُ عن ظاهره بصورة نادرة شاذة؟.

قوله: (ونعلم أن الصحابة لم يفهموا من هذه الصيغة المكاتبة): الصيغة المشار إليها بقوله: «لم يفهموا من هذه الصيغة» هي قول النبي ﷺ: **(أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل)**.

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم - وهم عرب خُلَّص، وقد علموا التنزيل وفهموا حقيقة الكلام وما يؤول إليه - لم يفهموا من عموم هذا الحديث إرادة الخصوص بالمكاتبة فقط، ولو كان الحديث مسوقاً لإرادة هذا الخصوص لكان أول من يتبادر إلى ذهنه فَهْمُ ذلك هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (ولو سمعنا نحن هذه الصيغة لم نفهم منها المكاتبة): الضمير في «منها» يعود إلى «صيغة الحديث».

والمراد هنا: وكما أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لم يتبادر إلى أذهانهم فهم إرادة الخصوص من عموم الحديث، فكذلك نحن لم يتبادر إلى أذهاننا هذا الفهم، وحينئذ يكون حَمْلُ عموم المرأة على خصوص «المكاتبة» فقط تأويلاً في غاية البعد عن الأفهام والأذهان.

قوله: (ولو قال القائل: «أردت المكاتبة» لنُسب إلى الإلغاز): «الإلغاز» في اللغة هو «تَعْمِيَةُ المراد، والتَّلْبِيسُ في الكلام» بحيث يضمره على خلاف ما يظهره[1].

وإنما كانت إرادة «المكاتبة» في هذا الحديث ضرباً من الإلغاز لِبُعْدِ

---

(١) انظر: لسان العرب ٥/ ٤٠٥.

وَلَوْ أَخْرَجَ الْمُكَاتَبَةَ وَقَالَ: «مَا خَطَرَتْ بِبَالِي» لَمْ يُسْتَنْكَرْ، فَمَا لَا يَخْطُرُ عَلَى الْبَالِ إِلَّا بِالْإِخْطَارِ كَيْفَ يَجُوزُ قَصْرُ الْعُمُومِ عَلَيْهِ؟

تبادرها إلى الذهن والفهم، نظراً لقوة العموم في ظاهره.

قوله: (ولو أخرج المكاتبة وقال: «ما خطرت ببالي» لم يستنكر): الفعل الماضي «خَطَرَ «مشتق من «الْخُطُور» وهو «الوقوع»، و«الْخَاطِرُ» هو «الْهَاجِسُ»[1].

والمراد هنا: أن المتكلم بمثل هذا العموم لو قال: «ما وقع في خاطري، ولا ورد على بالي المكاتبة»، لم يستنكر عليه العقلاء من أهل اللغة هذا النفي ولم يستهجنوه منه، وما ذلك إلا أن قوة العموم تمنع طريان هاجس الخصوص في مثل هذا الكلام.

قوله: (فما لا يخطر على البال إلا بالإخطار كيف يجوز قصر العموم عليه؟): «ما» في قوله: «فما» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد بالإخطار هنا: التنبيه والتذكير.

والاستفهام بكيف هنا يفيد التعجب والاستنكار.

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن ما لا يخطر على البال هو بعيد كل البعد عن هاجس الإنسان، ولا يتنبه إليه إلا إذا ذُكِّرَ به، وحينئذ يكون جوابه بالنفي وهو عدم إرادته لما نُبِّهَ إليه، وإذا كان الشأن كذلك فكيف يسوغ أن يُجْعَلَ ذلك البعيد عن الخاطر والذي لم يقصده المتكلم في لفظه العام سبباً في تخصيص العام به حتى يُعَدَّ هو المراد الأساس؟.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «ولو اقتُرح على العربي...» إلى قوله: «فما لا يخطر على البال إلا بالإخطار كيف يجوز قصر العموم عليه؟» هو البرهان على أن الأمور الثلاثة المذكورة في

(١) انظر: لسان العرب ٤/ ٢٤٩.

وَقَدْ قِيلَ فِي تَأْوِيلِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ) نَحْمِلُهُ عَلَى الْقَضَاءِ: ....

الحديث، وهي: «التصدير بأي، والتأكيد بما، وترتيب بطلان النكاح على الشرط في معرض الجزاء» دالة على قوة ظهور قصد التعميم في الحديث الشريف، وهو قوله ﷺ: **(أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل)**.

قوله: (وقد قيل في تأويل قوله عليه السلام: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»: نحمله على القضاء): الضمير في «نحمله» يعود إلى «الصيام المنفي» في قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا صيام)**.

فهذا الصيام المنفي محمول عند الحنفية رحمهم الله تعالى على بعض أنواع الصيام، وذلك أن لفظة «لا صيام» نكرة في سياق النفي، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم، فتعم جميع أنواع الصيام الخمسة، وهي:

١ - صوم رمضان.

٢ - صوم قضاء رمضان.

٣ - صوم النذر المطلق.

٤ - صوم الكفارات، وهي: كفارة القتل الخطأ، وكفارة الظهار، وكفارة الجماع عمداً في نهار رمضان.

٥ - صوم التطوع.

وصيام رمضان عند الحنفية رحمهم الله تعالى لا تُشْتَرَطُ له النية، لأنه مُتَعَيِّنٌ بوقته الْمُضَيَّقِ الذي لا يتسع لفعل غيره، فتكون النية فيه حاصلة بحكم الضرورة، وبذلك يكون صوم رمضان خارجاً عن عموم هذا الحديث.

وكذلك يخرج من عمومه صيام التطوع بدليل آخر، وهو ما ثبت في صحيح الإمام مسلم رحمه الله تعالى من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: قال لي رسول الله ﷺ ذات يوم: **(يا عائشة هل عندكم**

إِنَّهُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، ....

شيء؟)، قالت: فقلت: يا رسول الله ما عندنا شيء، قال: **(فإني صائم)**[(١)].

فهذا يدل على أنه عليه الصلاة والسلام شرع في صيام التطوع في أثناء النهار، من غير أن يبيت نية من الليل.

وإذا خرج صيام رمضان، وصيام التطوع من عموم الصيام الوارد في الحديث السابق، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)**[(٢)]. بقي داخلاً في عمومه صوم قضاء رمضان، وصوم النذر المطلق، وصوم الكفارات، فيشترط لهذه الأنواع الثلاثة من الصيام تبييت النية[(٣)].

قوله: (إنه من هذا القبيل): هذا هو مقول القول في قول المؤلف رحمه الله تعالى: «وقد قيل...»، والقائل هنا: بعض الأصوليين.

والضمير في «إنه» يعود إلى «حمل الصيام الوارد في الحديث على القضاء».

و«القبيل» هنا بمعنى «النظير».

والمراد بذلك: أن تأويل الحنفية رحمهم الله تعالى لعموم قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)** بإرادة الخصوص، وهي قصر الصيام على صيام القضاء والنذر المطلق والكفارات هو نظير تأويلهم العموم في قوله عليه الصلاة والسلام: **(أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل)** بإرادة الخصوص، وهي قصر المرأة على «المكاتبة».

---

(١) صحيح مسلم، كتاب «الصيام»، باب «جواز صوم النافلة بنية من النهار» رقم الحديث (١١٥٤).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب «الصوم»، باب «ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل». (سنن الترمذي ٢/ ١١٦).

(٣) انظر: تيسير التحرير ١/ ١٤٨.

لِأَنَّ التَّطَوُّعَ غَيْرُ مُرَادٍ، فَلَا يَبْقَى إِلَّا الْفَرْضُ الَّذِي هُوَ رُكْنُ الدِّينِ وَهُوَ صَوْمُ رَمَضَانَ، وَالْقَضَاءُ وَالنَّذْرُ يَجِبُ بِأَسْبَابٍ عَارِضَةٍ، فَهُوَ كَالْمُكَاتَبَةِ فِي مَسْأَلَةِ النِّكَاحِ.

وإذا كان قصر عموم المرأة على المكاتبة فقط في غاية البعد والندرة، فكذلك قصر الصيام على القضاء والنذر والكفارات فقط.

قوله: (لأن التطوع غير مراد): المراد بالتطوع هنا «صيام التطوع»، فهذا الصيام غير مراد في لفظ عموم الصيام الوارد في الحديث، فلا يشترط له تبييت النية من الليل، لما ثبت في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها السابق.

قوله: (فلا يبقى إلا الفرض الذي هو ركن الدين، وهو صوم رمضان): أي إذا خرج صوم التطوع من أن يكون مراداً بلفظ عموم الصيام بدليل مخصص، فإن صوم رمضان يبقى داخلاً في إرادة ذلك العموم، لكونه فرضاً من فرائض الدين وركناً من أركان الإسلام، فتكون النية المبيتة من الليل شرطاً في صحته.

قوله: (والقضاء والنذر يجب بأسباب عارضة فهو كالمكاتبة في مسألة النكاح): الأصل في الفعل المضارع «يجب» التثنية «يجبان» لتعلقه بالقضاء والنذر، وكذلك الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» الأصل فيه التثنية «فهما» لعودته إلى القضاء والنذر أيضاً.

إلا أن المؤلف رحمه الله تعالى عدل هنا عن التثنية إلى الإفراد لإرادة الوحدة في كلٍّ من القضاء والنذر، فكأنه قال: «والقضاء والنذر كل واحد منهما يجب بأسباب عارضة، فهو كالمكاتبة في مسألة النكاح».

والمراد هنا: أن القضاء يجب بسبب عارض وهو السفر، أو المرض، أو الحيض بالنسبة للمرأة، وهذا العارض طارئ من الطوارئ قد يحدث وقد لا يحدث. وكذلك الحال بالنسبة للنذر فإنه يجب بسبب عارض يحمل الإنسان على أن يلزم نفسه بالصيام إذا سلم من تبعاته، وهذا

وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ لَيْسَ نُدْرَةُ هَذَا كَنُدْرَةِ الْمُكَاتَبَةِ، ....

العارض طارئ من الطوارئ أيضاً، فهو ممكن الحدوث وعدمه.

وإذا ثبت أن كلّاً من القضاء والنذر يجب بأسباب عارضة، فإن صوم رمضان وجب بإيجاب الشارع، وذلك الإيجاب باقٍ مستمر كلما وُجد سببه وهو دخول الشهر، وبذلك يكون إيجابه أصيلاً لا طارئاً، وإذا كان الأمر كذلك فهل من المناسب أن يكون النبي ﷺ قد أراد بالصيام في قوله: **(لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)** الطارئ دون الأصيل؟ لا شك أن هذا بعيد جداً، وهو في هذا البعد التأويلي كبُعْدِ حمل عموم المرأة في قوله عليه الصلاة والسلام: **(أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل)** على المكاتبة خاصة، كما سبق بيان ذلك في موضعه.

قوله: (والصحيح أنه ليس ندرة هذا كندرة المكاتبة): هذا جواب عما ذهب إليه القائلون بأن تأويل الحنفية رحمهم الله تعالى لحديث: **(لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)** في حمله على صيام القضاء هو في البعد والندرة كتأويلهم حديث: **(أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل)** في حمله على المرأة المكاتبة.

و«الصحيح» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والقول الصحيح».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن ليس ندرة هذا كندرة المكاتبة».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تأويل الحنفية رحمهم الله تعالى للصيام الوارد في الحديث بصيام القضاء».

والمراد هنا: لا نسلم بأن حمل عموم الصيام على القضاء دون صيام رمضان مساوٍ في ندرته لحمل عموم المرأة على المكاتبة، وإذا انتفت المساواة بينهما تحقق الفرق، ووجه الفرق بينهما يكمن في عدد من الأمور:

وَإِنْ كَانَ الْفَرْضُ أَسْبَقَ إِلَى الْفَهْمِ، فَيَحْتَاجُ هَذَا التَّخْصِيصُ إِلَى دَلِيلٍ قَوِيٍّ، ....

الأمر الأول: أن العموم في قوله ﷺ: **(أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل)** أقوى من العموم في قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)**.

إذ العموم في حديث النكاح مؤكد بـ«ما» بخلاف العموم في حديث الصيام حيث خلا من أي مؤكد.

الأمر الثاني: أن العموم في حديث النكاح مستفاد من «أي» الشرطية، ولم يختلف أحد في إفادتها العموم، أما العموم في حديث الصيام فهو مستفاد من النكرة في سياق النفي، وهذه الصيغة محل خلاف من حيث إفادتها العموم.

الأمر الثالث: أن صيغة «لا صيام» تحتمل نفي كمال الصوم، وتحتمل نفي صحته. بينما صيغة «أي» الشرطية لا تحتمل إلا العموم.

الأمر الرابع: أن أصناف الصوم خمسة، وقد قصر الحنفية رحمهم الله تعالى الصوم على ثلاثة منها، وهي: صوم القضاء، وصوم النذر، وصوم الكفارات.

ولم يبق إلا التطوع وصوم رمضان، وليس نسبة ثلاثة إلى خمسة كنسبة نوع المكاتبة إلى جنس النساء[1].

وحيث تبين الفارق الكبير في العموم بين الحديثين، فلا يصح قياس تأويل حديث الصيام على تأويل حديث النكاح، لأنه قياس مع الفارق، والقياس مع الفارق باطل لا يصح.

قوله: (وإن كان الفرض أسبق إلى الفهم، فيحتاج هذا التخصيص إلى دليل قوي): المراد بالفرض هنا: هو صيام رمضان.

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ٥٧٨.

وَلَيْسَ يَظْهَرُ بُطْلَانُهُ كَظُهُورِ بُطْلَانِ التَّخْصِيصِ بِالْمُكَاتَبَةِ.

وَعِنْدَ هَذَا يُعْلَمُ أَنَّ إِخْرَاجَ النَّادِرِ قَرِيبٌ، ....

والتخصيص المشار إليه في قوله: «فيحتاج هذا التخصيص» هو تخصيص الحنفية رحمهم الله تعالى عموم الصيام في قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا صيام)** بصيام القضاء.

والمراد هنا: أن المتبادر إلى الذهن من إطلاق الصيام في قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)** هو صيام الفرض، لأنه هو الصيام الثابت وجوبه بأصل الشرع، فيكون هو الأسبق إلى الذهن، لأنه أقوى أنواع الصيام وآكدها.

وإذا كان صوم الفرض كذلك، فإخراجه من تناول العموم له من قبيل إخراج الأصيل بالطارئ، وهذا بعيد لأنه على خلاف الأصل، فيحتاج إلى دليل قوي يساند دعوى الإخراج بالتخصيص.

قوله: (وليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتبة): الضمير في «بطلانه» يعود إلى «تخصيص الصيام بالقضاء».

والمراد هنا: أن تخصيص حديث النكاح بالمكاتبة دون بقية النساء باطل، لأن المكاتبة صورة نادرة جداً بالإضافة إلى النساء، فيكون الحمل عليها في غاية البعد والشذوذ، بخلاف تخصيص حديث الصيام بالقضاء دون صيام الفرض، فإن الفرض متعيِّن بدخول وقته المضيق، فتتجه النية تلقائياً إلى صيامه بمجرد ثبوت رؤية الهلال، وليس كذلك في صيام القضاء إذ وقته موسع، وقد لا تتجه النية من الليل إلى صيامه، فاحتاج إلى تخصيص بالذكر لِيُهْتَمَّ بأمر تبييت النية فيه، وهذا أمر متجه وإنْ كان بعيداً.

قوله: (وعند هذا يعلم أن إخراج النادر قريب): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى ما سبق ذكره من تأويل الحنفية رحمهم الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام لغيلان بن سلمة رضي الله تعالى عنه حين أسلم على عشر نسوة: **(أمسك منهن أربعاً وفارق من سواهن)** بابتداء النكاح.

وَالْقَصْرَ عَلَى النَّادِرِ مُمْتَنِعٌ، وَبَيْنَهُمَا دَرَجَاتٌ تَتَفَاوَتُ فِي الْبُعْدِ وَالْقُرْبِ، وَلِكُلِّ مَسْأَلَةٍ ذَوْقٌ يَجِبُ أَنْ تُفْرَدَ بِنَظَرٍ خَاصٍّ، وَيَلِيقُ ذَلِكَ بِالْفُرُوعِ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

وتأويلهم لقوله عليه الصلاة والسلام: **(أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل)** بالحمل على المكاتبة دون بقية النساء.

وتأويلهم لقوله عليه الصلاة والسلام: **(لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)** بحمل الصيام على القضاء.

والفعل المضارع «يُعْلَمُ» مبني للمجهول، والمراد: يعلم الناظر في هذه التأويلات الثلاثة.

ومثال إخراج النادر من العام: إخراج المكاتبة من عموم حديث النكاح، فهذا الإخراج قريب، لأن المكاتبة صورة نادرة فلا يتجه الفهم إليها.

قوله: (والقصر على النادر ممتنع): أي قصر العموم على النادر ممتنع، وذلك لأن العرب لم تَجْرِ عادتهم في التخاطب أن يتكلموا بلفظ عام وهم يريدون به الصورة النادرة.

ومثال القصر على النادر: قصر حديث النكاح بلا ولي على «المكاتبة» فقط.

قوله: (وبينهما درجات تتفاوت في البعد والقرب): ضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى القسمين المذكورين، وهما: «إخراج النادر» و«التخصيص بالنادر». فبين هذين القسمين درجات متفاوتة في البعد والقرب من جهة الاحتمال، وذلك كقصر حديث الصيام على القضاء فإنه دون إخراج النادر من العام في القرب، ودون قصر حديث النكاح على المكاتبة في البعد[(١)].

قوله: (ولكل مسألة ذوق يجب أن تفرد بنظر خاص، ويليق ذلك بالفروع):

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ٥٧٩.

....

المراد بالمسألة هنا: المسألة التي ظاهر لفظها يحتمل معنيين أحدهما أسبق إلى الفهم من الآخر.

والمراد بالذوق هنا: حُسْنُ إدراك الفقيه المجتهد حين ينظر في احتمالية المسألة. واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إفراد المسائل بنظر خاص».

والمقصود بالفروع: كتب الفقه.

والمراد هنا: أن لذوق الفقيه المتمرس أثره الذي لا يُنْكَرُ في تمييز الاحتمال القريب من البعيد، ومن ثم الحكم على التأويل بأنه صحيح أو باطل، وهذا إنما يكون بالنظر إلى جزئيات المسائل التي محل بحثها علم الفروع.

(فصل)

الْقِسْمُ الثَّالِثُ: الْمُجْمَل، وَهُوَ مَا لَا يُفْهَمُ مِنْهُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ مَعْنًى، ....

قوله: (القسم الثالث): أي من أقسام الكلام المفيد.

قوله: (المجمل): أي اللفظ المجمل، والمجمل يقع في المرتبة الثالثة بعد النص، والظاهر. وإنما أُخِّرَ عنهما لوجود التعمية فيه، بخلاف النص الذي يدل دلالة قاطعة، وبخلاف الظاهر الذي يدل دلالة راجحة.

و«المجمل» في اللغة من قولهم: «أَجْمَلَ الشيءَ» إذا جَمَعَهُ عن تَفْرِقَةٍ[1].

والمجمل كذلك فإنه يجمع مشمولاته جمعاً متساوياً، بحيث لا يكون لأحدها ميزة على البقية.

قوله: (وهو ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المجمل».

و«ما» في قوله: «ما لا» موصولية بمعنى «الذي».

والفعل المضارع «يُفْهَمُ» مبني للمجهول، وفاعله الذي لم يُسَمَّ هو السامع، أي: «ما لا يَفْهَمُ السامعُ منه عند الإطلاق معنى».

والضمير في «منه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد بالإطلاق هنا: ما خلا عن قرينة، إذ لو صُحِبَ اللفظ بقرينة لكانت دالة على المراد، وذلك كلفظ: «العين» فإنه مجمل، لكن لو قال المتكلم: «رأيت عيناً حادَّة الإبصار» لفهم السامع بقرينة حِدَّة الإبصار أن المراد بتلك العين عين إنسان وليس ما عداها.

والمعنى المنفي هنا في قوله: «ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى» لا يُراد به النفي المطلق لكل واحد من مكونات المجمل، بل كل واحد من

(١) انظر: لسان العرب ١١/١٢٨.

وَقِيلَ: مَا احْتَمَلَ أَمْرَيْنِ لَا مَزِيَّةَ لِأَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ.

تلك المكونات له معنى يخصه، فالسامع للفظ «القرء» مثلاً يفهم منه أنه متردد بين الطهر والحيض، ويعلم مدلول الطهر لوحده، كما يعلم مدلول الحيض لوحده.

ولكن المعنى المنفي هنا هو المعنى المحدد المعين، إذ المجمل يُطْلَقُ على جميع معانيه المحتملة من غير تعيين واحد منها.

وعليه يكون التعريف هكذا: «ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين».

وهذا التعريف هو الراجح عند الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، حيث لم يصدره بصيغة التمريض «قيل».

وهذا التعريف بقيد «عدم فهم معناه عند الإطلاق» يخرج «النص»، إذ معناه واضح جلي، لكونه قاطعاً في الدلالة عليه.

ويخرج «الظاهر»، لأن أحد معنييه وهو الراجح متبادر إلى الذهن وسابق إلى الفهم عند إطلاق اللفظ.

قوله: (**وقيل: ما احتمل أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر**): الفعل الماضي «قيل» مبني للمجهول، والقائل هنا بعض الأصوليين، ومنهم الآمدي رحمه الله تعالى، حيث قال: «والحق في ذلك أن يقال: المجمل هو ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه»[(١)].

والمراد بالمزية هنا: الأفضلية، أي: «لا يفضل أحد المعنيين الآخر بأي وجه من وجوه المفاضلة»، وذلك لأنهما على حد سواء في الدرجة والرتبة.

وهذا التعريف غير مرضي عند الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، بدليل تصديره له بصيغة التمريض «قيل».

---

(١) الإحكام ٣/ ٩.

وَذَلِكَ مِثْلُ الْأَلْفَاظِ الْمُشْتَرَكَةِ، كَلَفْظِ «الْعَيْنِ» الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ الذَّهَبِ، وَالْعَيْنِ النَّاظِرَةِ وَغَيْرِهِمَا. وَ«الْقُرْءِ» لِلْحَيْضِ وَالطُّهْرِ. وَ«الشَّفَقِ» لِلْبَيَاضِ وَالْحُمْرَةِ.

وسبب عدم ارتضائه لهذا التعريف هو: أنه حَصَرَ المجمل في معنيين فقط، بينما المجمل قد يكون دالّاً على معنيين أو أكثر، وبذلك يكون هذا التعريف غير جامع، ففقد شرطاً أساسياً من شروط الصحة.

قوله: (وذلك مثل الألفاظ المشتركة): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإجمال بسبب احتمال اللفظ لمعنيين فأكثر».

و«اللفظ المشترك» هو اللفظ الواحد الذي يُطْلَقُ على معانٍ متعددة، فيكون هذا الاشتراك سبباً من أسباب وقوع الإجمال في الكلام.

قوله: (كلفظ العين المشتركة بين الذهب والعين الناظرة): هذا مثال توضيحي للاشتراك اللفظي الذي يكون سبباً للإجمال في الكلام، كلفظ «العين» فهو لفظ واحد، ولكنه يطلق على عدد من المعاني، إذ يطلق على الذهب لأنه يسمَّى عيناً، ويطلق على العين الناظرة التي يبصر بها الإنسان.

قوله: (وغيرهما): ضمير التثنية يعود إلى «الذهب»، وإلى «العين الناظرة».

والمعنى: أن لفظ «العين» كما يطلق على الذهب، وعلى العين الناظرة، فكذلك يطلق على غيرهما كالجاسوس والشمس، والعين الجارية بالماء.

قوله: (والقرء للحيض والطهر): وهذا مثال ثانٍ توضيحي للاشتراك اللفظي الذي يكون سبباً في وقوع الإجمال في الكلام، وذلك أن «القرء» لفظ واحد، ولكن يطلق على الحيض والطهر.

قوله: (والشفق للبياض والحمرة): وهذا مثال توضيحي ثالث للاشتراك اللفظي الذي يكون سبباً في وقوع الإجمال في الكلام، وذلك أن

وَقَدْ يَكُونُ الْإِجْمَالُ فِي لَفْظٍ مُرَكَّبٍ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ الزَّوْجِ وَالْوَلِيِّ. وَقَدْ يَكُونُ بِحَسَبِ التَّصْرِيفِ كَالْمُخْتَارِ يَصْلُحُ لِلْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ.

«الشفق» لفظ واحد، ولكنه يطلق على البياض والحمرة.

والمراد هنا: أن هذه الألفاظ إذا أُطْلِقَتْ تبادر إلى الذهن جميع محاملها على حد سواء دون تمييز واحد منها على الآخر، وهذا هو معنى الإجمال في الكلام.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو السبب الأول من أسباب الإجمال في الكلام، وهو «الاشتراك اللفظي».

قوله: (**وقد يكون الإجمال في لفظ مركب، كقوله تعالى:** ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾): فالذي بيده عقدة النكاح في قوله سبحانه: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

لفظ مركب من الاسم الموصول «الذي»، والضمير في «بيده».

قوله: (**متردد بين الزوج والولي**): متردد بين الزوج لكونه هو الذي يملك دوام عقد النكاح وفسخه، وبين الولي لكونه هو الذي يملك إبرام عقد النكاح بين موليته وخاطبها.

فهذا التردد الذي أحدثه اللفظ المركب كان سبباً في إجمال الكلام، وهذا هو السبب الثاني من أسباب الإجمال.

قوله: (**وقد يكون بحسب التصريف، كالمختار يصلح للفاعل والمفعول**): المراد بالتصريف هنا ما تتصرف إليه الكلمة من حيث الاشتقاق.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «كالمختار» هو مثال توضيحي للتصريف، وذلك أن لفظ «المختار» يطلق على الفاعل وعلى المفعول، أي: يطلق على مَنْ وقع منه الاختيار، وعلى مَنْ وقع عليه الاختيار، وبذلك حصل الإجمال في هذا اللفظ.

وَقَدْ يَكُونُ لِأَجْلِ حَرْفٍ مُحْتَمِلٍ، كَالْوَاوِ تَصْلُحُ عَاطِفَةً وَمُبْتَدَأَةً، و«مِنْ» تَصْلُحُ لِلتَّبْعِيضِ، وَابْتِدَاءِ الْغَايَةِ، وَالْجِنْسِ، ....

وهذا هو السبب الثالث من أسباب الإجمال في الكلام.

قوله: (وقد يكون لأجل حرف محتمل، كالواو تصلح عاطفة ومبتدأة): أي: «وقد يكون الإجمال بسبب حرف محتمل».

ومثال الاحتمال في «الواو» قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عمران: ٧].

فالواو في قوله سبحانه: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ يحتمل أن تكون عاطفة، وحينئذ يكون «المتشابه» معلوم المعنى عند الراسخين في العلم.

ويحتمل أن تكون مبتدأة ـ أي: استئنافية ابْتُدِئَ بها كلام جديد ـ، وحينئذ يكون «المتشابه» مما اختص الله تعالى بعلم معناه، فلا يحيط بعلمه أحد من الخلق.

قوله: (و«مِنْ» تصلح للتبعيض، وابتداء الغاية، والجنس): هذا مثال آخر من أمثلة وقوع الإجمال في اللفظ بسبب احتمالية الحرف.

ومثال «مِنْ» التبعيضية والجنسية قول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِۚ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

فإن «مِنْ» في قوله سبحانه: ﴿مِّنكُمْ﴾ قيل بأنها للتبعيض، وحينئذ يكون القيام بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرضاً كفائياً، إذا تصدى له البعض سقط عن الباقين.

وقيل بأنها للجنس، وحينئذ يكون القيام بذلك فرضاً عينياً على كل مسلم بحسب ما لديه من علم وقدرة.

ومثال «مِنْ» المراد بها ابتداء الغاية قول الله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُۚ﴾ [المائدة: ٦].

أي: ابتدئوا المسح من الصعيد الطيب.

وهذا هو السبب الرابع من أسباب الإجمال في الكلام.

وَأَمْثَالِ ذَلِكَ.

فَحُكْمُ هَذَا: التَّوَقُّفُ فِيهِ حَتَّى يَتَبَيَّنَ الْمُرَادُ مِنْهُ.

فَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ وَنَحْوُهَا فَلَيْسَ بِمُجْمَلٍ، لِظُهُورِهِ مِنْ جِهَةِ الْعُرْفِ فِي تَحْرِيمِ الْأَكْلِ، ....

قوله: (وأمثال ذلك): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «أسباب الإجمال الأربعة المذكورة».

والمراد: وغير ذلك من الأسباب التي تفضي إلى وقوع الإجمال في الكلام، كاللام النافية للجنس، نحو قوله ﷺ: **(لا عمل إلا بنية)**، وقوله عليه الصلاة والسلام: **(لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)**(١).

قوله: (فحكم هذا: التوقف فيه حتى يتبين المراد منه): اسم الإشارة «هذا يعود إلى «اللفظ المجمل لأي سبب كان من الأسباب المذكورة وغيرها»، وكذلك إليه عود الضميرين في «فيه»، وفي «منه».

ومعنى «التوقف» هنا: عدم الجزم بشيء من الاحتمالات إلا بعد ورود الدليل الْمُعَيِّن.

وذلك أن جميع هذه الاحتمالات على درجة واحدة من التساوي، فحمل اللفظ على واحد منها تعيين بلا مُعَيِّن، والتعيين بلا معين دعوى بلا دليل فتكون باطلة.

قوله: (فأما قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ ونحوها فليس بمجمل، لظهوره من جهة العرف في تحريم الأكل): «الفاء» في قوله: «فأما» هي فاء الفصيحة التي أفصحت عن شرط مُقَدَّر، إذ المعنى: «إذا علمتَ بأن الإجمال يقع بسبب الأمور الأربعة المذكورة سابقاً، فاعلم بأن قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] فليس بمجمل، لظهوره من جهة العرف في تحريم الأكل».

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ٣٦٠؛ الإحكام للآمدي ٣/ ٩؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٤١٥.

وَالْعُرْفُ كَالْوَضْعِ، وَلِذَلِكَ قَسَّمْنَا الْأَسْمَاءَ إِلَى عُرْفِيَّةٍ وَوَضْعِيَّةٍ، وَمَنْ أَنِسَ بِتَعَارُفِ أَهْلِ اللُّغَةِ عَلِمَ أَنَّهُمْ يُرِيدُونَ بِقَوْلِهِ: «حَرَّمْتُ عَلَيْكَ الطَّعَامَ» الْأَكْلَ دُونَ اللَّمْسِ وَالنَّظَرِ، ....

والضمير في «نحوها» يعود إلى «الآية الكريمة المذكورة».

والضمير في «لظهوره» يعود إلى «لفظ التحريم».

والمراد بالعرف هنا: العرف الاستعمالي اللغوي.

والمعنى: أن هذه الآية الكريمة ليست من قبيل المجمل، إذ «التحريم» فيها - وإنْ كان متردداً بين الأكل، واللمس، والنظر - إلا أنه ظاهر في «الأكل» دون بقية المحامل الأخرى بقرينة العرف اللغوي، وإذا كان كذلك فإن هذه الآية الكريمة هي من قبيل الظاهر، وليست من قبيل المجمل.

قوله: (والعرف كالوضع): أي أن العرف الاستعمالي كالوضع اللفظي في تحديد المراد، فكما أن العرب لو وضعوا اسماً لمعنى كان ذلك الاسم مفيداً له دون غيره، فكذلك إذا تعارفوا على اسم لمعنى كان ذلك الاسم العرفي مفيداً له ودالّاً عليه دون ما سواه، وحيث تعارفوا على أن التحريم المضاف إلى العين لا ينصرف إلا إلى الأكل حُمِلَ عليه دون غيره من الاحتمالات الأخرى.

قوله: (ولذلك قسمنا الأسماء إلى عرفية ووضعية): اللام في «لذلك» هي لام الأجل، أي: «ولأجل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى قوله: «العرف كالوضع».

وقد ذكر المؤلف رحمه الله تعالى تقسيم الأسماء إلى عرفية ووضعية في الفصل الذي تحدث فيه عن «تقاسيم الأسماء»، حين قال: «وهي أربعة أقسام: وضعية، وعرفية، وشرعية، ومجاز مطلق».

قوله: (ومن أنس بتعارف أهل اللغة علم أنهم يريدون بقوله: «حرمت عليك الطعام» الأكل دون اللمس والنظر): الفعل الماضي «أَنِسَ» مشتق من

وَ«حَرَّمْتُ عَلَيْكَ الْجَارِيَةَ» الْوَطْءَ. يَذْهَبُونَ فِي تَحْرِيمِ كُلِّ عَيْنٍ إِلَى تَحْرِيمِ مَا هِيَ مُعَدَّةٌ لَهُ، ....

«الْأَنَسِ»، وهو في اللغة: «خِلَافُ الْوَحْشَةِ»[1].

والأنس هنا مشعر بالتتبع والاستقراء.

والضمير في «أنهم» يعود إلى «أهل اللغة».

والضمير في «بقوله» يعود إلى «المتكلم بذلك اللفظ».

والمراد هنا: أن مَنْ تتبع العرف الاستعمالي لأهل اللغة علم بيقين أنهم يحملون التحريم المضاف إلى الأعيان، كما في قول القائل: «حرمتُ عليك الطعام» على الأكل فقط دون الاحتمالات الأخرى كاللمس والنظر.

قوله: (و«حرمت عليك الجارية» الوطء): أي: وعُلِمَ أنهم يريدون بقوله: «حرمتُ عليك الجارية» الوطءَ.

والمعنى: أن أهل اللغة يحملون التحريم المضاف إلى الجارية على «الوطء» فقط دون الاحتمالات الأخرى.

قوله: (يذهبون في تحريم كل عين إلى تحريم ما هي معدة له): المراد بالعين هنا: الذات التي يُوَجَّهُ لفظ التحريم إليها.

و«ما» في قوله: «ما هي معدة له» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير المنفصل «هي» يعود إلى «العين».

والضمير في «له» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن أهل اللغة جَرَوْا في عرفهم الاستعمالي في تحريم أي عين على تحريم الشيء الذي أُعِدَّتْ تلك العين من أجله أكلاً، أو شرباً، أو وطأً، أو لباساً، أو ركوباً، أو دخولاً.

فإذا قال: «حرمتُ عليك الطعام» فالمراد: أَكْلُهُ.

وإذا قال: «حرمت عليك اللَّبَنَ» فالمراد: شُرْبُهُ.

(١) انظر: لسان العرب ٦/ ١٢.

وَهَذَا اخْتِيَارُ أَبِي الْخَطَّابِ وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ.

وَحُكِيَ عَنِ الْقَاضِي: أَنَّهُ مُجْمَلٌ، ....

وإذا قال: «حرمت عليك الجارية» فالمراد: وَطْؤُهَا.

وإذا قال: «حرمت عليك الثوب» فالمراد: لِبْسُهُ.

وإذا قال: «حرمت عليك السيارة» فالمراد: رُكُوبُهَا.

وإذا قال: «حرمت عليك الدار» فالمراد: دُخُولُهَا.

وهذا كله يعني أن ما كان كذلك فهو من قبيل الظاهر، وليس من قبيل المجمل.

قوله: (وهذا اختيار أبي الخطاب): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «أن لفظ التحريم المضاف إلى العين لا إجمال فيه، بل هو ظاهر فيما أُعِدَّتْ تلك العين له».

فهذا القول اختاره أبو الخطاب رحمه الله تعالى، ويدل على هذا الاختيار ما نص عليه في كتابه «التمهيد» بقوله: «والذي يقوى عندي أن ذلك ليس بمجمل، بل هو ظاهر من جهة العرف في تحريم الاستمتاع في الأمهات، والأكل في الميتة»(١).

قوله: (وبعض الشافعية): أي «واختيار بعض الشافعية»، فعند هؤلاء أن لفظ التحريم المضاف إلى العين لا إجمال فيه، بل هو ظاهر فيما أعدت تلك العين له، وممن اختار هذا القول من الشافعية الآمدي رحمه الله تعالى(٢).

قوله: (وحكي عن القاضي: أنه مجمل): المراد بالقاضي هنا هو القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله تعالى.

والضمير في «أنه» يعود إلى «التحريم المضاف إلى الأعيان».

فهذا التحريم مجمل عند القاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى، ومما

---

(١) التمهيد ٢/ ٢٣١. (٢) الإحكام ٣/ ١٢.

لِأَنَّ الْأَعْيَانَ لَا تَتَّصِفُ بِالتَّحْرِيمِ حَقِيقَةً، وَإِنَّمَا يَحْرُمُ فِعْلٌ يَتَعَلَّقُ بِهَا، فَلَا يُدْرَى مَا ذَلِكَ الْفِعْلُ فِي الْمَيْتَةِ: أَكْلُهَا؟ أَمْ بَيْعُهَا؟ أَمِ النَّظَرُ إِلَيْهَا؟ أَمْ لَمْسُهَا؟، وَهَذَا قَوْلُ جَمَاعَةٍ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ.

يدل على ذلك ما نص عليه في كتابه «العدة» حيث قال: «وأما قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾، و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ فهذا أيضاً من المجمل، لأن تحريم الأعيان لا يصح، وإنما يحرم أفعالنا في العين، وليس لأفعالنا ذكر في اللفظ»(١).

قوله: (**لأن الأعيان لا تتصف بالتحريم حقيقة**): أي أن الذوات كالميتة، والجارية لا يتجه التحريم إلى أعيانها، فتلك الأعيان لا توصف بحل ولا حرمة.

قوله: (**وإنما يحرم فعل يتعلق بها**): الضمير في «بها» يعود إلى «الأعيان».

والمراد هنا: أن التحريم في الأعيان متجه إلى فعل من الأفعال المتعلقة بها، وليس متجهاً إلى خصوص ذواتها.

قوله: (**فلا يُدرى ما ذلك الفعل في الميتة: أكلها، أم بيعها، أم النظر إليها، أم لمسها؟**): المراد بالفعل هنا: الفعل الذي توجه التحريم إلى العين بسببه.

والمقصود: أن التحريم في تلك العين متجه إلى فعل متعلق بها، وذلك الفعل متردد بين عدة محامل، كما هي الحال بالنسبة للميتة، فيحتمل أن يكون المقصود بالتحريم فيها هو الأكل، ويحتمل البيع، ويحتمل النظر، ويحتمل اللمس، ودلالة اللفظ على كل واحد منها دلالة متساوية دون تمايز بينها، وهذا هو معنى الإجمال.

قوله: (**وهذا قول جماعة من المتكلمين**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى ما ذهب إليه القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى من القول بالإجمال في هذه المسألة.

---

(١) العدة: ١/ ١٤٥.

وَقَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ هَذَا ظَاهِرٌ مِنْ جِهَةِ الْعُرْفِ فِي الْأَكْلِ. وَالتَّصْرِيحُ يَكُونُ بِالْوَضْعِ تَارَةً وَبِالْعُرْفِ أُخْرَى. وَقَوْلُ اللهِ تَعَالَى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ لَيْسَ بِمُجْمَلٍ، وَإِنَّمَا هُوَ لَفْظٌ عَامٌّ فَيُحْمَلُ عَلَى عُمُومِهِ.

فهذا القول الذي ذهب إليه القاضي هو قول جماعة من المتكلمين، وعلى رأسهم أبو عبد الله البصري المعتزلي، وأبو الحسن الكرخي الحنفي[1].

قوله: (وقد ذكرنا أن هذا ظاهر من جهة العرف في الأكل): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تحريم الميتة».

والمذكور هنا هو ما صرح به في قوله: «فأما قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ ونحوها فليس بمجمل، لظهوره من جهة العرف في تحريم الأكل».

قوله: (والتصريح يكون بالوضع تارة وبالعرف أخرى): المراد بالتصريح هنا ما نَصَّ عليه أهل اللغة بأن هذا الاسم خاص بهذا المعنى، وهذا التنصيص الصريح له طريقان، أحدهما: الوضع اللغوي، وثانيهما: العرف الاستعمالي.

وحينئذ يكون العرف الاستعمالي كالوضع اللغوي في الدلالة على المعنى المراد، وإذا كان المعنى المراد قد اتضح بالوضع أو العرف فلا إجمال في اللفظ.

وبناءً على ذلك فإذا قال الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ فلا يتبادر إلى الذهن، ولا يسبق إلى الفهم إلا تحريم الأكل، فَيُحْمَلُ لفظ «التحريم» عليه، إذ هو الظاهر فيه دون سائر الاحتمالات.

قوله: (وقول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ ليس بمجمل، وإنما هو لفظ عام فيحمل على عمومه): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «حل البيع»، وإليه كذلك عود الضمير المتصل في «عمومه».

---

(١) انظر: المعتمد ١/٣٠٧؛ تيسير التحرير ١/١٦٦.

وَقَالَ الْقَاضِي: هُوَ مُجْمَلٌ.

وإنما كان «البيع» له مدخل في باب «الإجمال»، لكونه لا يختص بنوع معين من البيوع، بل هو متردد بين بيوعات كثيرة.

إلا أن هذا التردد ليس من باب الإجمال عند الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، بل هو من باب العموم، وكما أن العام يُحْمَلُ على جميع أفراده من غير توقف في فرد منها، فكذلك «البيع» في هذه الآية الكريمة يُحْمَلُ على كل ما يصدق عليه اسم البيع إلا ما استثناه الشارع لسبب من الأسباب.

وما ذهب إليه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا هو مذهب جماهير أهل العلم من فقهاء وأصوليين ومتكلمين.

قوله: (وقال القاضي: هو مجمل): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

فلفظ «البيع» في هذه الآية الكريمة مجمل عند القاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى، والذي يدل على ذلك ما نص عليه في كتابه «العدة» بقوله: «وأما قوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ فهذا أيضاً من المجمل، لأن الله تعالى حكى عنهم وهم أهل اللسان أنهم قالوا: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾، وإذا كان كذلك افتقر إلى قرينة تفسره، وتميز بينه وبين الربا»[1].

---

(١) العدة ١/١٤٨، ١٤٩.

(فصل)

وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: (لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ) لَيْسَ بِمُجْمَلٍ. وَقَالَ الْحَنَفِيَّةُ: هُوَ مُجْمَلٌ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِهِ نَفْيُ حُكْمِهِ، إِذْ لَا يُمْكِنُ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى نَفْيِ صُورَةِ الْفِعْلِ فَيَكُونُ خُلْفاً، وَلَيْسَ حُكْمٌ أَوْلَى مِنْ حُكْمٍ.

قوله: (وقول النبي ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور» ليس بمجمل): وذلك لأنه ظاهر في نفي الصحة، وإذا كان ظاهراً في نفيها لم يكن هذا الحديث الشريف مجملاً، لأن المجمل ما لم يظهر منه معنى راجح على ما سواه.

وحينئذ يكون معنى هذا الحديث: من صلى بغير طهارة فصلاته باطلة غير صحيحة.

وما ذهب إليه المؤلف رحمه الله تعالى من عدم الإجمال في هذا الحديث هو مذهب الجمهور[(١)].

قوله: (وقال الحنفية: هو مجمل): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى قول النبي ﷺ: **(لا صلاة إلا بطهور)**[(٢)].

فهذا الحديث مجمل عند الحنفية رحمهم الله تعالى[(٣)].

قوله: (لأن المراد به نفي حكمه): الضمير في «به» يعود إلى «الحديث السابق». وإليه كذلك عود الضمير في «حكمه».

قوله: (إذ لا يمكن حمل اللفظ على نفي صورة الفعل فيكون خلفاً، وليس حكم أولى من حكم): هذه الجملة تعليل لكون المراد هو نفي الحكم.

والمراد باللفظ هنا: هو لفظ النفي الوارد في الحديث: **(لا صلاة)**.

---

(١) انظر: المستصفى ١/٣٥١؛ إحكام الفصول ص٢٨٩؛ المعتمد ١/٣٠٩.

(٢) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب «الطهارة»، باب «وجوب الطهارة للصلاة» رقم الحديث (٢٢٤).

(٣) انظر: فواتح الرحموت ٢/٣٨.

قُلْنَا: إِذَا حَمَلْنَاهُ عَلَى نَفْيِ الصَّلَاةِ الشَّرْعِيَّةِ لَمْ يَحْتَجْ إِلَى إِضْمَارِ الْحُكْمِ، ....

والمراد بصورة الفعل: إيقاع الصلاة بلا طهور.

و«الْخُلْفُ» هو الكذب، والمراد به هنا: عدم مطابقة الواقع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو دليل الحنفية** رحمهم الله تعالى على أن هذا الحديث، وهو قول النبي ﷺ: **(لا صلاة إلا بطهور)** مجمل.

ومفاد هذا الدليل: أن نَفْيَ الصلاة لا يخلو إما أن يكون متوجهاً إلى ذاتها، وإما أن يكون متوجهاً إلى حكمها، ويمتنع أن يكون متوجهاً إلى ذاتها، إذ لو كان متوجهاً إلى ذاتها لكان ذلك مناقضاً للواقع، حيث يوجد في الواقع من يصلي وهو مُحْدِثٌ نسياناً ظناً منه بأنه على طهارة، وحيث إن الشارع لا يناقض خَبَرُهُ الواقعَ، دل على أن المراد بنفي الصلاة نَفْيُ حكمها، وهذا الحكم متردد بين نفي الصحة، ونفي الكمال، وليس نَفْيُ أحد هذين الحكمين بأولى من الآخر، وحيث كانا على درجة واحدة تحقق الإجمال في لفظ الحديث المذكور.

قوله: (قلنا): أي معشر الجمهور في الجواب عن دليل الحنفية رحمهم الله تعالى.

قوله: (إذا حملناه على نفي الصلاة الشرعية لم يحتج إلى إضمار الحكم): الضمير في «حملناه» يعود إلى قوله ﷺ: **(لا صلاة)**.

والمراد هنا: أن النفي الوارد في الحديث محمول على نفي الصلاة الشرعية، وذلك لكون تلك الصلاة قد فقدت شرطاً أساسياً من شروطها وهو «الطهارة»، والمشروط لا يتحقق بغير تحقق شرطه، وحينئذ تكون تلك الصلاة المؤداة بغير طهارة وجودها كعدمها.

وإذا ثبت أن النفي إنما هو لذات الصلاة أغنى ذلك عن الإضمار بتقدير أن النفي هنا محمول على نفي الحكم، إذ الأصل في الكلام الاستقلال لا الإضمار.

وَإِنَّمَا يُصَارُ إِلَى الْإِضْمَارِ إِذَا لَمْ يُمْكِنْ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى مَا أُضِيفَ إِلَيْهِ اللَّفْظُ.

فَإِنْ قِيلَ: فَالْفَاسِدَةُ تُسَمَّى صَلَاةً: قُلْنَا: ذَلِكَ مَجَازٌ، لِكَوْنِهَا عَلَى صُورَةِ الصَّلَاةِ، وَالْكَلَامُ يُحْمَلُ عَلَى حَقِيقَتِهِ.

قوله: (وإنما يصار إلى الإضمار إذا لم يمكن حمل اللفظ على ما أضيف إليه اللفظ): «ما» في قوله: «ما أضيف» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «إليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد: أن الإضمار لا يُحتاج إليه إلا إذا تعذر حمل اللفظ على ما أضيف إليه، وهنا لا تَعَذُّرَ في إضافة النفي إلى الصلاة الشرعية، وحينئذ ينتفي الإجمال باتضاح المقصود من ذلك اللفظ.

قوله: (فإن قيل): اعتراض من القائلين بالإجمال في هذه المسألة.

قوله: (فالفاسدة تسمى صلاة): «الفاسدة» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «فالصلاة الفاسدة».

ومعنى هذا الاعتراض: لو كان المقصود من النفي الوارد في الحديث هو نفي الصلاة الشرعية لما صح تسمية الصلاة الفاسدة صلاة.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الاعتراض.

قوله: (ذلك مجاز، لكونها على صورة الصلاة، والكلام يحمل على حقيقته): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تسمية الصلاة الفاسدة صلاة».

والضمير في «لكونها» يعود إلى الصلاة الفاسدة».

والضمير في «حقيقته» يعود إلى «الكلام».

والمراد هنا: نسلم بأن الصلاة الفاسدة تُسَمَّى صلاة، إلا أن هذه التسمية بالنظر إلى الصورة، وليس بالنظر إلى الحقيقة، إذ حقيقة الصلاة هنا منتفية لعدم تحقق شرطها وهو الطهارة.

وإذا انتفت الحقيقة من تلك الصلاة الصورية، فإن تسميتها صلاة

وَالصَّحِيحُ أَنْ يُحْمَلَ ذَلِكَ عَلَى نَفْيِ الصِّحَّةِ، وَوَجْهُهُ: أَنَّهُ قَدِ اشْتُهِرَ فِي الْعُرْفِ نَفْيُ الشَّيْءِ لِنَفْيِ فَائِدَتِهِ، كَقَوْلِهِمْ: «لَا عِلْمَ إِلَّا مَا نَفَعَ»، وَ«لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ»، وَ«لَا بَلْدَةَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ» ....

تكون من قبيل المجاز، وكلام النبي ﷺ لَا يُحْمَلُ على المجاز، بل يحمل على الحقيقة.

قوله: (والصحيح أن يحمل ذلك على نفي الصحة): «الصحيح» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والقول الصحيح».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى قول النبي ﷺ: **(لا صلاة إلا بطهور)**.

والمراد هنا: أن القول الصحيح في هذه المسألة هو حَمْلُ النفي الوارد في الحديث على نفي الصحة، وبناءً على ذلك يكون معنى قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا صلاة)**؛ أي: «لا صلاة صحيحة».

قوله: (ووجهه: أنه قد اشتهر في العرف نفي الشيء لنفي فائدته): الضمير في «وجهه» يعود إلى «حمل النفي على نفي الصحة».

والمراد بالوجه هنا: الدليل، أي: الدليل على أن المراد بالنفي هو نفي الصحة.

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن قد اشتهر في العرف نفي الشيء لنفي فائدته».

والمراد بالعرف هنا: العرف الاستعمالي اللغوي.

والضمير في «فائدته» يعود إلى «الشيء».

والمراد هنا: أن أهل اللغة جَرَى عرف تخاطبهم الاستعمالي بإطلاق النفي على الشيء إذا كان عديم الفائدة.

قوله: (كقولهم: لا علم إلا ما نفع، ولا عمل إلا بنية، ولا بلدة إلا بسلطان): الضمير في «كقولهم» يعود إلى «أهل اللغة».

يُرَادُ بِهِ نَفْيُ الْفَائِدَةِ وَالْجَدْوَى، وَلَوْ قَضَيْنَا بِالصِّحَّةِ لَمْ تَنْتَفِ الْفَائِدَةُ، فَيَكُونُ عَلَى خِلَافِ الْعُرْفِ.

والمذكور هنا أمثلة توضيحية لما جَرَى عليه عرف أهل اللغة في نفي الشيء لانتفاء فائدته وجدواه.

فقولهم: «لا علم إلا ما نفع» لا يعني عدم وجود العلم غير النافع، بل هو موجود، ولكنه حين فُقِدَت الثمرة المرجوة منه وهي النفع أصبح وجوده كعدمه، بل إن وجوده حجة على صاحبه.

وقولهم: «لا عمل إلا بنية» لا يعني عدم وجود عمل بلا نية، بل هو موجود، ولكن حين قُطِعَ عن النية أصبح عديم الفائدة لصاحبه.

وقولهم: «لا بلدة إلا بسلطان» لا يعني عدم وجود البلدة حين تخلو من سلطان، بل يعني أن وجودها بلا سلطان عديم الفائدة، إذ بدونه لا استقرار لها، ولا أمان فيها.

قوله: (يراد به نفي الفائدة والجدوى): الفعل المضارع «يُرَادُ» مبني للمجهول، والمريد هنا هم أهم اللغة.

والضمير في «به» يعود إلى «النفي» في الأمثلة المذكورة.

و«الجدوى» في اللغة هي «الْعَطِيَّةُ»[(١)].

والمراد هنا: أن العرب إنما أطلقوا النفي في تلك الأمثلة للدلالة على انتفاء الفائدة منها، لخلوها من إعطاء ثمرة نافعة.

قوله: (ولو قضينا بالصحة لم تنتف الفائدة فيكون على خلاف العرف): اسم «يكون» هنا مضمر دل عليه المذكور، وهو «القضاء بالصحة»؛ أي: «فيكون القضاء بالصحة على خلاف العرف».

والمراد هنا: أن هذا العرف اللغوي الاستعمالي يدل على أن المراد بالنفي في قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا صلاة إلا بطهور)** نَفْيُ الصحة، إذ

---

(١) انظر: لسان العرب ١٤/ ١٣٤.

وَلَا يَصِحُّ حَمْلُهُ عَلَى نَفْيِ الصَّلَاةِ الشَّرْعِيَّةِ، فَإِنَّهُ إِنْ أُرِيدَ بِالصَّلَاةِ الشَّرْعِيَّةِ الصُّورَةُ لَمْ يُمْكِنْ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَيْهِ لِكَوْنِهِ خُلْفاً، وَإِنْ فُسِّرَتْ بِالْفِعْلِ مَعَ الْحُكْمِ لَمْ يَصِحَّ؛ لِأَنَّ الصَّلَاةَ يُؤْمَرُ بِهَا وَيُنْهَى عَنْهَا، ......

كلام الشارع ينزل على مقتضى عرف اللغة، ولو لم نحمل النفي في الحديث على نفي الصحة لأثبتنا أن لتلك الصلاة فائدة، وهذا في حقيقته مخالف لذلك العرف، وهو أمر لا يستقيم.

قوله: (ولا يصح حمله على نفي الصلاة الشرعية): الضمير في «حمله» يعود إلى قول النبي ﷺ: **(لا صلاة إلا بطهور)**.

فهذا النفي لا يصح حمله على نفي الصلاة الشرعية، وذلك لوجهين كما سيذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى.

قوله: (**فإنه إن أريد بالصلاة الشرعية الصورة لم يمكن حمل اللفظ عليه لكونه خلفاً**): الضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن إن أريد بالصلاة الشرعية...».

والفعل الماضي «أُريد» مبني للمجهول، والمريد هنا هو النبي ﷺ.

والضمير في «عليه» يعود إلى «المراد» وهو الصورة، وإليه كذلك عود الضمير في «لكونه».

والمقصود هنا: أن نَفْيَ الصلاة في قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا صلاة إلا بطهور)** لا يمكن حَمْلُهُ على الصورة، لوجود من يصلي مُحْدِثاً ظاناً أنه متطهر، وإذا كانت صورة الصلاة موجودة لا محالة، كان حَمْلُ النفي عليها خُلْفاً لعدم مطابقته للواقع، وذلك غير ممكن لأن الشارع لا يخبر بخلاف الواقع.

قوله: (**وإن فسرت بالفعل مع الحكم لم يصح؛ لأن الصلاة يؤمر بها وينهى عنها**): المراد بالحكم هنا: هو نَفْيُ الكمال.

والمراد بالتفسير بالفعل مع الحكم: أن يقال: إن المقصود بالنفي في

وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ إِنَّمَا يَتَعَلَّقُ بِالْفِعْلِ الَّذِي يُمْكِنُ الْإِتْيَانُ بِهِ وَتَرْكُهُ.

الحديث هو نفي الصلاة الكاملة، فيكون التقدير: «لا صلاة كاملة إلا بطهور». فحمل النفي هنا على أنه المراد به نَفْيُ الصلاة الكاملة لا يصح من جهة الواقع الشرعي، وذلك أن الحكم بنفي الكمال يقتضي أن الصلاة بدون طهارة تقع صحيحة مع كونها ناقصة، والحكم بتصحيح الصلاة بلا طهارة مخالف لما نص عليه الشارع من اشتراط الطهارة للصلاة، كما في قول الحق سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْۚ﴾ [المائدة: ٦].

ومعلوم أن المشروط لا يصح إلا بتحقق شرطه، وبناءً على ذلك فإن الصلاة بلا طهارة ليست مأموراً بها بل هي منهي عنها، فكيف تقع صحيحة؟

قوله: (والأمر والنهي إنما يتعلق بالفعل الذي يمكن الإتيان به وتركه): الضميران في «به»، وفي «تركه» يعودان إلى «الفعل».

والأصل في الفعل المضارع «يتعلق» أن يكون «مثنى» لكونه مسنداً إلى الأمر والنهي، فتكون العبارة هكذا: «والأمر والنهي إنما يتعلقان بالفعل». إلا أن المؤلف رحمه الله تعالى أفرد الفعل بقصد إرادة الوحدة، فكأنه قال: «والأمر والنهي إنما يتعلق كل واحد منهما بالفعل الذي يمكن الإتيان به وتركه».

وهذه الجملة تأكيد للجملة السابقة، وهي قوله: «لأن الصلاة يؤمر بها وينهى عنها».

وذلك لأن الصلاة فعل يمكن الإتيان به ويمكن تركه، فكانت بذلك محلاً لأن يتعلق بها الأمر والنهي، فهي مأمور بها مع استكمال شروطها، ومنهي عنها مع الإخلال بأي شرط من تلك الشروط.

وإذا كانت الصلاة مُتَعَلَّقاً للأمر والنهي، فلا يصح حينئذٍ أن يُفَسَّرَ

. . . .

النفي في قوله ﷺ: **(لا صلاة إلا بطهور)** بنفي الكمال، إذ تفسيرها بذلك يقتضي تصحيحها مع عدم وجود الطهارة، والصلاة بلا طهارة منهي عنها لا مأمور بها، والنهي يقتضي الفساد ولا يقتضي الصحة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «ولا يصح حمله على نفي الصلاة الشرعية»، إلى قوله: «والأمر والنهي إنما يتعلق بالفعل الذي يمكن الإتيان به وتركه» هو تأكيد لما اختاره من أن النفي في الحديث السابق محمول على نفي الصحة، فكأنه قال: «وإذا انتفى أن يكون المراد من النفي هو نفي الصورة، أو نفي الكمال، ثبت أن المراد بالنفي هو نفي الصحة، وحينئذٍ يكون التقدير: لا صلاة صحيحة إلا بطهور».

(فصل)

وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: (لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ) يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْإِجْزَاءِ وَعَدَمِهِ، لِمَا ذَكَرْنَا مِنَ الْعُرْفِ، فَلَيْسَ هَذَا مِنَ الْمُجْمَلَاتِ، بَلْ هُوَ مِنَ الْمَأْلُوفِ فِي الْعُرْفِ، وَكُلُّ هَذَا نَفْيٌ لِمَا لَا يَنْتَفِي، ....

قوله: (وقول النبي ﷺ: «لا عمل إلا بنية» يدل على نفي الإجزاء وعدمه): أي يدل على نفي الصحة، إذ لو كان صحيحاً لوقع موقع الإجزاء الشرعي. والضمير في «عدمه» يعود إلى «الإجزاء».

قوله: (لما ذكرنا من العرف): «ما» في قوله: «لما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «للمذكور من العرف». والعرف الذي ذكره هو ما نص عليه بقوله: «إنه قد اشتهر في العرف نفي الشيء لنفي فائدته، كقولهم: لا علم إلا ما نفع، ولا عمل إلا بنية، ولا بلدة إلا بسلطان. يراد به نفي الفائدة والجدوى».

قوله: (فليس هذا من المجملات، بل هو من المألوف في العرف): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى الحديث المذكور، وهو: **(لا عمل إلا بنية)**(١)، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو».

والمراد هنا: أن هذا الحديث لا إجمال فيه، لكونه مُبَيَّناً بدليل العرف الاستعمالي المألوف عند العرب، حيث جَرَتْ عادتهم بحمل مثل هذا اللفظ على نفي الإجزاء والصحة، وحينئذٍ يكون التقدير: «لا عمل صحيح ومجزئ إلا بنية».

قوله: (وكل هذا نفي لما لا ينتفي): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «نفي العمل».

---

(١) الرواية المشهورة لهذا الحديث هي: **(إنما الأعمال بالنيات)**. أخرجها البخاري في صحيحه، كتاب «بدء الوحي»، باب «كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ» رقم الحديث (١). وأخرجها مسلم في صحيحه، كتاب «الإمارة»، باب «قوله ﷺ: **(إنما الأعمال بالنية)**» رقم الحديث (١٩٠٧).

وَهُوَ صِدْقٌ، لِأَنَّ الْمُرَادَ نَفْيُ مَقَاصِدِهِ لَا نَفْيُ ذَاتِهِ.

و«ما» في قوله: «لما» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد: أن النفي في الحديث المذكور ليس متوجهاً إلى الذات وهو «العمل»، إذ يوجد في الواقع عمل بلا نية، فلا يمكن نفيه.

قوله: (وهو صدق؛ لأن المراد نفي مقاصده لا نفي ذاته): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «نفي ما لا ينتفي».

والضميران في «مقاصده»، وفي «ذاته» يعودان إلى «ما لا ينتفي».

والمراد هنا: أن العمل المذكور في الحديث وإن كانت صورته موجودة في الواقع حيث يوجد عمل بلا نية، إلا أن هذه الصورة لا حقيقة لها لعدم تحقق المقصد منها وهو الجدوى والفائدة، ولذلك صح تسليط النفي على العمل باعتبار مقصده لا باعتبار ذاته، وهذا صِدْقٌ لا خُلْفَ فيه.

(فصل)

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ) الْمُرَادُ بِهِ رَفْعُ حُكْمِهِ، فَإِنَّا عَلِمْنَا أَنَّهُ لَمْ يُرِدْ رَفْعَ صُورَتِهِ، لِأَنَّ كَلَامَهُ يُجَلُّ عَنِ الْخُلْفِ.

قوله: (وقوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» المراد به رفع حكمه): الضمير في «به» يعود إلى «الرفع».

والضمير في «حكمه» يعود إلى كلٍّ من الخطأ والنسيان.

والمراد بالحكم المرفوع هنا: هو الحكم بجميع متعلقاته من الإثم، والضمان، والقضاء.

قوله: (فإنا علمنا أنه لم يرد رفع صورته؛ لأن كلامه يجل عن الخلف): الضمير في «أنه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «صورته» يعود إلى كلٍّ من الخطأ والنسيان.

والضمير في «كلامه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والفعل المضارع «يُجَلُّ» مبني للمجهول، والْمُجِلُّ لكلام النبي ﷺ عن الخُلْف هم عموم المسلمين.

و«يُجَلُّ» مشتق من «الْإِجْلَال» وهو في اللغة: «التَّعْظِيمُ»(١).

والمعنى: أن كلام النبي ﷺ يُنَزَّهُ عن الخلف، ويُعَظَّمُ عن الوقوع فيه؛ لأن الخلف هو الكذب ومخالفة الواقع.

والمراد هنا: أن إخبار النبي ﷺ برفع الخطأ والنسيان عن أمته بقوله: **(رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)**(٢).

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/١١٦.

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه في كتاب «الطلاق»، باب «طلاق المكره والناسي»، من حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بلفظ: **(إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان)**. رقم الحديث (٢٠٤٥).

وَقِيلَ: الْمُرَادُ بِهِ رَفْعُ حُكْمِهِ الَّذِي هُوَ الْمُؤَاخَذَةُ، لَا نَفْيُ الضَّمَانِ وَلُزُومِ الْقَضَاءِ؛ ....

لا يريد به رفع صورتهما، إذ الخطأ والنسيان يحصلان من الأمة في الواقع، فلو كان المراد بالرفع رفع الصورة لكان هذا الإخبار خُلفاً في الكلام لمناقضته لذلك الواقع، وهو أمر يُنَزَّهُ كلام النبي ﷺ عنه.

وإذا كان الأمر كذلك دل على أن المراد بالرفع هو رفع الحكم بجميع متعلقاته من الإثم والضمان والقضاء، وذلك لأن «أل» في الخطأ والنسيان للاستغراق فتعم جميع أجزاء الحكم.

ومما يدل على رفع حكم الخطأ والنسيان عن المخطئ والناسي قول الله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥].

وقوله سبحانه: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وحيث ثبت أن المراد برفع الخطأ والنسيان هو رفع حكمهما انتفى الإجمال في هذا الحديث.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من أن هذا الحديث ليس من قبيل المجمل هو مذهب الجمهور من الأصوليين والفقهاء والمتكلمين[١].

قوله: (وقيل: المراد به رفع حكمه الذي هو المؤاخذة، لا نفي الضمان ولزوم القضاء): الفعل الماضي «قيل» مبني للمجهول، والقائل هنا بعض الأصوليين، ومنهم الغزالي رحمه الله تعالى[٢].

والضمير في «به» يعود إلى «رفع الخطأ والنسيان».

والضمير في «حكمه» يعود إلى كلٍّ من الخطأ والنسيان.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٥١؛ الإحكام للآمدي ٢/ ١٥؛ التمهيد لأبي الخطاب ٢/ ٢٣٥؛ المعتمد ١/ ٣١٠.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ٣٤٧، ٣٤٨.

لِأَنَّهُ لَيْسَ بِصِيغَةِ عُمُومٍ فَيُجْعَلُ عَامًّا فِي كلِّ حُكْمٍ، كَمَا لَمْ يُجْعَلْ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ عَامّاً فِي كُلِّ حُكْمٍ، بَلْ لَا بُدَّ مِنْ إِضْمَارِ فِعْلٍ يُضَافُ النَّفْيُ إِلَيْهِ، ....

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الحكم».

والمراد بالمؤاخذة هنا: العقاب.

والمراد هنا: أن الرفع المراد في الحديث هو رفع الحكم، وهذا الحكم المرفوع خاص بالمؤاخذة فقط دون بقية الأحكام الأخرى كالضمان والقضاء.

قوله: (**لأنه ليس بصيغة عموم فيجعل عاماً في كل حكم**): الضمير في «لأنه» يعود إلى «الرفع الموجه إلى الخطأ والنسيان في الحديث المذكور».

فعندهم أن هذا الرفع لا عموم فيه، فلا يصح أن يُجْعَلَ عاماً في الأحكام كلها.

قوله: (**كما لم يجعل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ عاماً في كل حكم**): وذلك أن تحريم الميتة قد يراد به تحريم الأكل، وقد يراد به تحريم البيع، وقد يراد به تحريم النظر، وقد يراد به تحريم اللمس.

إلا أنه لم يُرَدْ به جميع هذه الأحكام، بل أريد به حكم واحد فقط.

قوله: (**بل لا بدّ من إضمار فعل يضاف النفي إليه**): الضمير في «إليه» يعود إلى «الفعل».

والمراد بالنفي هنا: نفي الجواز في «الميتة» الذي دل عليه لفظ التحريم.

والمقصود: حيث إن تحريم الميتة لا يراد به جميع الأفعال من أكل، وبيع، ونظر، ولمس، وإنما يراد به فِعْلٌ واحد فقط، فلا بدّ حينئذٍ من إضمار ذلك الفعل حتى يحسن إضافة النفي إليه، والفعل هنا هو «الأكل» فقط.

فَهَا هُنَا لَا بُدَّ مِنْ إِضْمَارِ حُكْمٍ يُضَافُ الرَّفْعُ إِلَيْهِ، ثُمَّ يُنَزَّلُ عَلَى مَا يَقْتَضِيهِ عُرْفُ الْاسْتِعْمَالِ قَبْلَ الشَّرْعِ، وَقَدْ كَانَ يُفْهَمُ مِنْ قَوْلِهِمْ: «رَفَعْتُ عَنْكَ الْخَطَأَ» الْمُؤَاخَذَةُ بِهِ والْعِقَابُ.

قوله: (فها هنا لا بدّ من إضمار حكم يضاف الرفع إليه): اسم الإشارة «ها هنا» يعود إلى «الحديث المذكور»، وهو قول النبي ﷺ: **(رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)**.

والضمير في «إليه» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: قياس قول النبي ﷺ: **(رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)** على قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾.

فكما أن «التحريم» في الآية الكريمة لا يراد به عموم الأفعال من أكل، وبيع، ونظر، ولمس، وإنما يراد به فعل واحد فقط.

فكذلك «الرفع» في الحديث لا يراد به عموم الأحكام من إثم، ومؤاخذة، وقضاء، وضمان، وإنما يراد به حكم واحد فقط.

قوله: (ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال قبل الشرع، وقد كان يفهم من قولهم: «رفعت عنك الخطأ» المؤاخذة به والعقاب): أي: «ثم ينزل الحكم المراد بالرفع على ما يقتضيه عرف الاستعمال».

و«ما» في قوله: «ما يقتضيه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يقتضيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والفعل المضارع «يُفْهَمُ» مبني للمجهول، والفاهم هنا: هو السامع للخطاب.

والضمير في «قولهم» يعود إلى «أهل اللغة».

والضمير في «به» يعود إلى «الخطأ».

والمراد هنا: أن لفظ «التحريم» في الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ قد حُمِلَ على تحريم «الأكل» خاصة، تنزيلاً على ما

وَالضَّمَانُ لَا يَجِبُ لِلْعِقَابِ خَاصَّةً، بَلْ قَدْ يَجِبُ امْتِحَاناً لِيُثَابَ عَلَيْهِ، ....

اقتضاه عرف أهل اللغة في ذلك، فإنهم إذا قالوا: «حرمتُ عليك الطعام» أرادوا بهذا التحريم الأكل فقط دون غيره.

فكذلك لفظ «الرفع» في الحديث، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: **(رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)** يُحْمَلُ على رفع «المؤاخذة» خاصة، تنزيلاً على ما اقتضاه عرف أهل اللغة في مثل هذا، فإنهم إذا قالوا: «رفعتُ عنك الخطأ» أرادوا بهذا الرفع رفع المؤاخذة به والعقاب عليه دون ما سوى ذلك.

قوله: (والضمان لا يجب للعقاب خاصة): ذكر المؤلف رحمه الله تعالى هذا جواباً عن اعتراض مُقَدَّر أورده الغزالي رحمه الله تعالى في «المستصفى»، حيث قال: «فإن قيل: فالضمان أيضاً عقاب فليرتفع»[1].

وهذا الاعتراض موجه للقائلين بأن الرفع في الحديث السابق إنما هو خاص بالمؤاخذة.

ومفاد هذا الاعتراض: أن الضمان الواجب في المتلفات نوع من أنواع المؤاخذة، فلتقولوا برفعه كما قلتم برفع المؤاخذة، إذا حَدَثَ ذلك الإتلاف بطريق الخطأ. ومعنى قول المؤلف رحمه الله تعالى: «والضمان لا يجب للعقاب خاصة»؛ أي: ليس بالضرورة أن يكون الضمان من أجل العقوبة فقط.

قوله: (بل قد يجب امتحاناً ليُثاب عليه): الجملة هنا مُضْرَبٌ بها عن الجملة السابقة، وهي قوله: «والضمان لا يجب للعقاب خاصة».

والضمير في «عليه» يعود إلى «وجوب الضمان».

والفعل المضارع «يُثَابُ» في قوله: «ليثاب عليه» مبني للمجهول،

---

(١) المستصفى ١/٣٤٩.

وَلِهَذَا يَجِبُ عَلَى الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ وَعَلَى الْعَاقِلَةِ، وَيَجِبُ عَلَى الْمُضْطَرِّ مَعَ وُجُوبِ الْإِتْلَافِ، ....

وَالْمُثَابُ هو «العبد»، والمثيب هو «الله» تبارك وتعالى.

والمراد هنا: أن الضمان على المتلفات قد يكون من أجل العقاب، وقد يكون من أجل تعريض العبد للثواب.

وإذا كان الأمر كذلك فتخصيص الضمان بالعقاب فقط تخصيص بلا مخصص، وهو ضرب من ضروب الدعوى بلا دليل.

قوله: (ولهذا يجب على الصبي والمجنون وعلى العاقلة، ويجب على المضطر مع وجوب الإتلاف): اللام في «لهذا» هي لام الأجل؛ أي: «ولأجل هذا». واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون الضمان لا يجب للعقاب خاصة، بل قد يجب امتحاناً ليثاب عليه».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو أمثلة من الواقع الشرعي، للبرهنة على أن الضمان لا يتمحض للعقاب فقط، بل ويكون للثواب أيضاً.

المثال الأول: (الصبي والمجنون)، فهما إذا أتلفا شيئاً وجب على وليهما الضمان امتحاناً له هل يستجيب لأمر الشارع أو لا يستجيب؟ فإن استجاب لأمر الشارع ودفع الضمان الْمُسْتَحَقَّ أثيب على ذلك بحسن الجزاء من الله تبارك وتعالى.

المثال الثاني: (العاقلة)، وهي القرابة التي تتحمل عن القاتل خطأً دية القتل، مع أنها لم تتسبب في ذلك القتل، وإنما وجبت عليها الدية امتحاناً لتثاب إنْ هي استجابت لتكليف الشارع لها بذلك.

المثال الثالث: (المضطر)، وهو الْمُلْجَأُ إلى الأكل من أجل حماية نفسه، فيجب عليه حينئذٍ أن يأكل من مال الغير استبقاءً لنفسه من الهلاك، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

ولقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

وَيَجِبُ عُقُوبَةً عَلَى قَاتِلِ الصَّيْدِ، فَأَكْثَرُ مَا يُقَالُ: إِنَّهُ يَنْتَفِي الضَّمَانُ الَّذِي يَجِبُ عُقُوبَةً.

قَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: وَهَذَا لَا يَصِحُّ، ....

وحيث إن الأكل من مال الغير إتلاف له فقد وجب عليه ضمان ذلك الْمُتْلَفِ، ووجوب الضمان هنا ليس عقوبة، إذ كيف يكون عقوبة وقد أوجب عليه الشارع هذا الإتلاف لوقاية نفسه وصيانتها؟، وإنما وجب الضمان هنا حمايةً لحقوق الآخرين.

قوله: (ويجب عقوبة على قاتل الصيد): أي: «ويجب الضمان عقوبة على قاتل الصيد». والمراد بقاتل الصيد هنا هو «الْمُحْرِمُ»، فالمحرم إذا قتل صيداً وجب عليه الضمان عقوبة له على انتهاكه لحرمة إحرامه، ودليل كون هذا الضمان عقوبةً قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦۗ عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَۚ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُۚ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴿٩٥﴾﴾ [المائدة: ٩٥].

قوله: (فأكثر ما يقال: إنه ينتفي الضمان الذي يجب عقوبة): الضمير في «إنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «إن الشأن انتفاء الضمان الذي يجب عقوبة».

والمراد هنا: أن الضمان ينقسم قسمين: ضمان ثواب، وضمان عقاب. وإذا سلمنا لكم أن الرفع في الحديث خاص بالمؤاخذة، فإن الضمان المرفوع من هذين القسمين هو ضمان العقاب، إذ هو الذي يدخل في المؤاخذة، دون ضمان الثواب فإنه خارج عنها لمضادته لها.

قوله: (قال أبو الخطاب): هو محفوظ بن أحمد الكلوذاني الحنبلي.

قوله: (وهذا لا يصح): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بأن الرفع في الحديث خاص بالمؤاخذة فقط»، فهذا القول غير صحيح عند أبي الخطاب رحمه الله تعالى.

لِأَنَّهُ لَوْ أَرَادَ نَفْيَ الْإِثْمِ لَمْ يَكُنْ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ فِيهِ مَزِيَّةٌ، فَإِنَّ النَّاسِيَ لَا يُكَلَّفُ فِي كُلِّ شَرِيعَةٍ.

قوله: (لأنه لو أراد نفي الإثم لم يكن لهذه الأمة فيه مزية، فإن الناسي لا يكلف في كل شريعة): هذه هي مقولة أبي الخطاب رحمه الله تعالى، وقد نص عليها في كتابه «التمهيد» حيث قال في معرض كلامه عن قوله عليه الصلاة والسلام: **(رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)**: «يقتضي نفي ما يجب بذلك الفعل لو كان عمداً، فإن قيل: يحتمل أنه يريد نفي الإثم. قلنا: الإثم داخل في ذلك؛ لأنه بعض الأحكام الواجبة بذلك الفعل لو كان عمداً، ولأن الإثم لا مزية لأمته فيه على سائر الأمم، لأن الناسي غير مكلف»[1]. وإنما ذكر المؤلف رحمه الله تعالى كلام أبي الخطاب هنا ليؤيد به أصحاب المذهب الأول الذين ذهبوا إلى أن الرفع في الحديث عام لجميع أجزاء الحكم.

والضمير في «لأنه» في قوله: «لأنه لو أراد نفي الإثم» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «فيه» في قوله: «لم يكن لهذه الأمة فيه مزية» يعود إلى «نفي الإثم».

والمراد بالمزية هنا: الاختصاص.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى عن أبي الخطاب في هذه المقولة **هو الدليل الأول** للقول بتعميم الرفع في جميع أجزاء الحكم.

ومفاد هذا الدليل: أن الرفع المذكور في الحديث لو كان مختصاً بالإثم فقط دون القضاء والضمان لما كان للأمة المسلمة ميزة في ذلك عن سائر الأمم، إذ إن الناسي غير مؤاخذ في جميع الشرائع.

وحيث إن النبي ﷺ أخبرنا في هذا الحديث عن امتنان الله تعالى على

---

(١) التمهيد ٢/ ٢٣٥.

وَلِأَنَّهُ لَمَّا أَضَافَ الرَّفْعَ إِلَى مَا لَا تَرْتَفِعُ ذَاتُهُ اقْتَضَى رَفْعَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ لِيَكُونَ وُجُودُهُ وَعَدَمُهُ وَاحِداً. كَمَا أَنَّهُ لَمَّا أَضَافَ النَّفْيَ إِلَى مَا لَا تَنْتَفِي ذَاتُهُ انْتَفَى حُكْمُهُ لِيَكُونَ وُجُودُهُ وَعَدَمُهُ وَاحِداً. وَاللهُ أَعْلَمُ.

هذه الأمة برفع الخطأ والنسيان عنها، فإن هذه المنة لا تكون بشيء تشارك فيه سائر الأمم، بل بشيء تنفرد به دونها وتتميز به عن غيرها، وهو رفع حكم الخطأ والنسيان مطلقاً فيما يتعلق بالإثم، والمؤاخذة، والقضاء، والضمان.

قوله: (ولأنه لما أضاف الرفع إلى ما لا ترتفع ذاته اقتضى رفع ما يتعلق به ليكون وجوده وعدمه واحداً): الضمير في «ولأنه» يعود إلى «النبي» ﷺ.
و«ما» في قوله: «ما لا» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذاته» يعود إلى «ما» الموصولية.

و«ما» في قوله: «ما يتعلق به» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما لا ترتفع ذاته».

والضميران في «وجوده»، وفي «عدمه» يعودان إلى «المتعلق بما لا ترتفع ذاته».

والمراد هنا: أن الرفع المذكور في الحديث لا يراد به ذات الخطأ وذات النسيان، فإن تلك الذاتين تحدثان في الواقع بكثرة، فلو كان المراد رفعهما لوقع الخُلف في خبر المعصوم، وهذا محال.

وحيث انتفى رفع الذات ثبت أن المراد رفع متعلقها، وهو هنا الإثم، والمؤاخذة، والقضاء، والضمان، فوجود أي واحد من هذه المتعلقات كعدمه في انتفاء التأثير.

قوله: (كما أنه لما أضاف النفي إلى ما لا تنتفي ذاته انتفى حكمه ليكون وجوده وعدمه واحداً): الضمير في «أنه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

. . . .

والمراد بالنفي هنا نَفْيُ «الْحِلِّ» بلفظ «التحريم» في قوله سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾.

و«ما» في قوله: «ما لا» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذاته» يعود إلى «ما» الموصولية، وإليها كذلك عود الضمائر في «حكمه»، وفي «وجوده»، وفي «عدمه».

والمراد هنا: أن التحريم في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ ليس متوجهاً إلى ذات الميتة، فلا يكون نَفْيُ الحل عائداً إليها، وإلا لكان خُلفاً في الكلام لأن الميتة لا يمكن نفي ذاتها لوجودها بكثرة في الواقع، وإنما هو متوجه إلى «الأكل» فهو المقصود بانتفاء حكم الحل عنه، وبانتفاء حِلِّ الأكل تكون الميتة وجودها كعدمها، إذ لا قيمة لوجودها مع تحريم أكلها.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «ولأنه لما أضاف الرفع إلى ما لا ترتفع ذاته اقتضى رفع ما يتعلق به» إلى قوله: «كما أنه لما أضاف النفي إلى ما لا تنتفي ذاته انتفى حكمه ليكون وجوده وعدمه واحداً» **هو الدليل الثاني** لأصحاب المذهب الأول القائلين بتعميم الرفع في جميع أجزاء الحكم.

ومفاد هذا الدليل: قياس ما لا ترتفع ذاته على ما لا تنتفي ذاته، فكما أن ما لا تنتفي ذاته لا يراد بالنفي فيه تلك الذات بعينها، وإنما يراد متعلقها وهو الحكم، فكذلك ما لا ترتفع ذاته لا يراد بالرفع فيه تلك الذات بعينها، وإنما يراد متعلقها وهو الحكم، بحيث تكون الذمة بريئة من جميع تبعاته لا إثماً، ولا قضاءً، ولا ضماناً.

وحيث انتهى هذا المبحث، فهنا ملحوظتان مهمتان في تصوري:

الملحوظة الأولى: أن القول الأول الذي اختاره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، والقول الثاني الذي لم يختره وصَدَّره بصيغة التمريض «قيل» متفقان على أن الرفع في الحديث المذكور ليس متجهاً إلى ذات الخطأ وذات النسيان، وإنما إلى الحكم فيهما، إلا أنهما اختلفا في هذا

....

الحكم من جهة التعميم والتخصيص، فأصحاب القول الأول ذهبوا إلى التعميم بحيث جعلوا الرفع شاملاً لجميع الأحكام المتعلقة بالخطأ والنسيان، وهي: الإثم، والقضاء، والضمان.

وأصحاب القول الثاني ذهبوا إلى التخصيص، بحيث جعلوا الرفع مقصوراً على الإثم فقط دون الضمان والقضاء. وكونهما يحملان الرفع على العموم أو الخصوص هو اتفاق منهما على أن الحديث المذكور ليس من قبيل المجمل، وإنما هو من قبيل الظاهر، إما بالحمل على جميع الأحكام، وإما بالحمل على حكم واحد فقط وهو الإثم.

الملحوظة الثانية: الذين عَمَّمُوا الرفع ليشمل جميع متعلقات الحكم من إثم، وقضاء، وضمان لا يقولون بإسقاط القضاء عما وجب فيه القضاء، كمن نسي صلاة ثم ذكرها، ولا يقولون بإسقاط الضمان عما وجب فيه الضمان، كمن قتل خطأً، وإنما يوجبون القضاء والضمان لا بأصل هذا الحديث، فهو دال على إسقاطهما كما دل على إسقاط الإثم، ولكن بأدلة أخرى اقتضت وجوب القضاء والضمان، كما في قول النبي ﷺ في شأن قضاء الصلاة: **(من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها)**.

وكما في قول الله تعالى في ضمان قتل الخطأ: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ [النساء: ٩٢].

(فصل في البيان)

وَالْمُبَيَّنُ فِي مُقَابَلَةِ الْمُجْمَلِ. وَاخْتُلِفَ فِي الْبَيَانِ، ....

قوله: (والمبين في مقابلة المجمل): أي أن «المبيَّن» يقابل «المجمل» من جهة الضدية.

والمعنى: أن ما ثبت للمجمل من تعريف يثبت عكسه للمبيَّن.

والمقصود هنا: المقابلة التعريفية من جهة الاصطلاح، وقد سبق أن المؤلف رحمه الله تعالى أورد للمجمل تعريفين اصطلاحيين، أحدهما: ما لا يُفْهَمُ منه عند الإطلاق معنى.

فيكون «المبيَّن» بحكم المقابلة: هو ما يُفْهَمُ منه عند الإطلاق معنى معيَّن.

ثانيهما: ما احتمل أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر.

فيكون «المبيَّن» بحكم المقابلة: هو الْمُخْرَجُ عن الإبهام إلى التجلِّي[1].

وأما «المبيَّن» في اللغة فهو «مُوَضَّحُ المعنى، مُظْهَرُ المراد منه»[2].

وبهذا يكون الترابط وثيقاً بين المعنى اللغوي والمعنيين الاصطلاحيين للمبيَّن، فإن ما يُفْهَمُ منه عند الإطلاق معنى معيَّن، وما أُخْرِجَ عن الإبهام إلى التجلي يصدق عليه بأنه متضح المعنى ظاهر المراد.

قوله: (واختلف في البيان): الفعل الماضي «اخْتُلِفَ» مبني للمجهول، والْمُخْتَلِفُ هنا هم الأصوليون.

والمراد بالاختلاف في البيان هنا: هو الاختلاف في تعريفه الاصطلاحي.

(١) انظر: المصقول في علم الأصول ص٦١.

(٢) انظر: لسان العرب ١٣/٦٧.

فَقِيلَ: هُوَ الدَّلِيلُ، وَهُوَ مَا يُتَوَصَّلُ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى عِلْمٍ أَوْ ظَنٍّ.

و«البيان» في اللغة هو: «ما بُيِّنَ به الشيء من الدلالة وغيرها»[١].

قوله: (فقيل: هو الدليل): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «البيان».

وتعريف البيان بالدليل نسبه إمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالى إلى القاضي أبي بكر الباقلاني رحمه الله تعالى، حيث قال: «والقول المرضي في البيان ما ذكره القاضي أبو بكر حيث قال: البيان هو الدليل»[٢].

قوله: (وهو ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الدليل».

و«ما» في قوله: «ما يتوصل» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

وقوله: «ما يتوصل بصحيح النظر» أي: بالنظر الصحيح، فهو من باب إضافة الصفة إلى الموصوف[٣].

ومعنى: «ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن»: أي أن المجتهد إذا جَرَّدَ النظر في الدليل باحثاً عن الحق أرشده نظره هذا إلى المطلوب علماً كان أو ظناً.

ومثال النظر في الدليل الموصل إلى العلم: أن يقول: «الكون حادث، وكل حادث مخلوق، فالكون مخلوق».

ومثال النظر في الدليل الموصل إلى الظن: معظم المسائل الفقهية في علم الفروع التي مبناها على الاستنباط الاجتهادي.

وتعريف الدليل بما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هو الذي عليه جمهور الأصوليين[٤]. وبعض الأصوليين يخصون الدليل بما أوصل إلى

---

(١) انظر: المرجع السابق. (٢) البرهان ١/ ١٦٠.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٥٢.

(٤) انظر: الإحكام ١/ ٩؛ جمع الجوامع ١/ ١٢٤؛ المسودة ص٥٧٢؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٥٢؛ المختصر في أصول الفقه ص٣٣.

وَقِيلَ: هُوَ إِخْرَاجُ الشَّيْءِ مِنَ الْإِشْكَالِ إِلَى الْوُضُوحِ. وَقِيلَ: هُوَ مَا دَلَّ عَلَى الْمُرَادِ مِمَّا لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ.

العلم فقط، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة، حيث قالوا: «الدليل هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير»(١). وكما ذهب إلى ذلك الرازي رحمه الله تعالى، حيث قال: «وأما الدليل فهو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم»(٢).

ومقصودهم من ذلك هو التمييز بين «الدليل» و«الأمارة»، فالدليل لا يُسَمَّى دليلاً إلا إذا أفاد العلم، أما إذا لم يُفِدِ العلم فلا يسمى دليلاً، بل يسمى أمارة لكونها لا تفيد إلا ظناً.

قوله: (وقيل: هو إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح): اسم الإشارة «هو» يعود إلى «البيان».

و«الإشكال» في اللغة هو «الالْتِبَاسُ»(٣).

فالذي يُخْرِجُ الشيء من التباسه وغموضه إلى وضوحه وظهوره يُسَمَّى بياناً، وهذا التعريف نسبه الآمدي رحمه الله تعالى إلى القاضي أبي بكر الصيرفي الشافعي رحمه الله تعالى، حيث قال: «فقال أبو بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي وغيره: إن البيان هو التعريف، وعبَّر عنه بأنه: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز الوضوح والتجلي»(٤).

قوله: (وقيل: هو ما دل على المراد مما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «البيان».

و«ما» في قوله: «ما دل» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الدال على المراد».

و«ما» في قوله: «مما لا يستقل بنفسه» موصولية بمعنى «الذي».

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٨٨.

(٢) المحصول ١/١/١٠٦.

(٣) انظر: لسان العرب ١١/٣٥٧.

(٤) الإحكام ٣/٢٥.

وَقَدْ قِيلَ: هَذَانِ الْحَدَّانِ يَخْتَصَّانِ بِالْمُجْمَلِ.

والضمير في «بنفسه» يعود إلى «ما» الموصولية.

ومعنى هذا التعريف: أن اللفظ في نفسه لا يدل على المراد، فيأتي لفظ آخر فيدل على المراد منه، فيكون هذا الدال هو البيان؛ لأنه أزال الغموض عن اللفظ الأول.

وهذا التعريف منسوب إلى جمهور الفقهاء، كما نقله عنهم الماوردي رحمه الله تعالى، حيث قال: «جمهور الفقهاء قالوا: البيان إظهار المراد بالكلام الذي لا يفهم منه المراد إلا به»[١].

وهذا التعريف أشاد به ابن السمعاني رحمه الله تعالى، فقال: «وهذا أحسن من جميع الحدود»[٢].

قوله: (وقد قيل: هذان الحدان يختصان بالمجمل): الحدَّان المشار إليهما هنا هما الحد الثاني، وهو المعرِّف للبيان بأنه: إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح. والحد الثالث، وهو المعرف للبيان بأنه: ما دل على المراد مما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد.

فهذان الحدان قد اعتُرض عليهما بأنهما خاصان بالمجمل فقط، وذلك أن التعريف الثاني متعلق بالإشكال، واللفظ المشكل هو المجمل، فما أزال الإشكال عنه سُمِّيَ بياناً.

والتعريف الثالث متعلق بما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد، وتلك الحقيقة منطبقة على المجمل، نظراً لتساوي معانيه حتى لا يُدْرَى على أيها يُحْمَلُ، فالْمُعَيِّنُ للمعنى المراد منها يسمَّى بياناً.

وقَصْرُ البيان على المجمل فقط قصر له على بعض صوره دون بقية الصور التي يستوعبها ويشتمل عليها.

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٤٠.

(٢) انظر: المرجع السابق.

وَقَدْ يُقَالُ لِمَنْ دَلَّ عَلَى شَيْءٍ: «بَيَّنَهُ»، وَ«هَذَا بَيَانٌ حَسَنٌ» وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُجْمَلاً، وَالنُّصُوصُ الْمُعْرِبَةُ عَنِ الْأَحْكَامِ ابْتِدَاءً بَيَانٌ وَلَيْسَ ثَمَّةَ إِشْكَالٍ، ....

وحينئذٍ يكون هذان التعريفان غير جامعين لأفراد المعرَّف، وبذلك يتحقق فسادهما لاختلال شرط أساس من شروط صحة التعريف.

قوله: (وقد يقال لمن دل على شيء: «بيَّنه»، و«هذا بيان حسن» وإن لم يكن مجملاً): أي أن الإنسان إذا دل آخر على شيءٍ ما صح أن يقال: «بَيَّنَهُ له»، وصح أن يقال: «هذا بيان حسن» دون أن يرتبط ذلك بسابق إجمال.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن الاعتراض الموجه إلى التعريفين الثاني والثالث للبيان.

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم ما ذكره المعترضون من كون التعريف الثاني والثالث قاصرين فقط على بيان المجمل، وذلك أن مَنْ دَلَّ على شيء صح أن يقال في حقه: إنه قد بَيَّنَهُ، وهو بيان حَسَنٌ منه، وإن لم يكن هناك إجمال سابق في الكلام.

قوله: (والنصوص المعربة عن الأحكام ابتداءً بيان وليس ثمة إشكال): المراد بالمعربة هنا: الْمُفْصِحَةُ.

والأحكام الْمُبْتَدَأَةُ: هي الأحكام المستجدة.

والمقصود: أن النصوص الشرعية في الكتاب الكريم أو السّنَّة المطهرة التي وردت بإثبات أحكام جديدة تُسَمَّى بياناً، وليس هناك إشكال سابق.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الأول للجواب** عن تعريف البيان بأنه: إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح.

ومفاد هذا الجواب: أن ابتداء التكليف بالأحكام الثابت بنصوص الشرع بيان من الشارع للمكلَّف بأن ذمته أصبحت مشغولة بمقتضى ذلك التكليف، وليس هناك إشكال سابق على هذا البيان.

وَلَا يُشْتَرَطُ أَيْضاً حُصُولُ الْعِلْمِ لِلْمُخَاطَبِ، فَإِنَّهُ يُقَالُ: بَيَّنَ لَهُ غَيْرَ أَنَّهُ لَمْ يَتَبَيَّنْ.

ثُمَّ الْبَيَانُ يَحْصُلُ بِالْكَلَامِ، ....

قوله: (ولا يشترط أيضاً حصول العلم للمخاطب، فإنه يقال: بين له غير أنه لم يتبين): الضمير في «له» يعود إلى «المخاطَب»، وإليه كذلك عود الضمير في «أنه».

والمراد هنا: أنه ليس من شرط البيان حصول العلم للمخاطب، بل متى تم البيان ثبت حصوله، سواء علم المخاطب أو لم يعلم، ولذلك صح عرفاً أن يقال: «بَيَّنَ له غير أنه لم يتبين»، ولو كان من شرط البيان حصول العلم للمخاطب لما صح ذلك.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الثاني للجواب** عن تعريف البيان بأنه: إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح.

ومفاد هذا الجواب: أن مَنِ استشكل شيئاً ثم بُيِّنَ له ولكنه لم يَتَبَيَّنْ، فإن الإشكال لا يزال قائماً عنده، ومع ذلك يصح عرفاً إطلاق البيان في حق ذلك المستشكل وإن لم يَزُلْ إشكاله، ولو كان من شرط البيان إزالة الإشكال لما صح ذلك الإطلاق.

قوله: (ثم البيان يحصل بالكلام): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في سَرْدِ الأمور التي يحصل بها البيان من الشارع.

والأمر الأول من تلك الأمور «الكلام»، وهو القول الْمُسَاقُ لبيان ما أُجْمِلَ وأُبْهِمَ.

مثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿ٱلْقَارِعَةُ ۝١ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝٢ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝٣﴾ [القارعة: ١ ـ ٣].

فهذا إجمال، ثم بينه سبحانه بقوله: ﴿يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ

وَبِالْكِتَابَةِ، كَكِتَابَةِ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى عُمَّالِهِ فِي الصَّدَقَاتِ، وَبِالْإِشَارَةِ كَقَوْلِهِ: (الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا) وَأَشَارَ بِأَصَابِعِهِ، وَبِالْفِعْلِ كَتَبْيِينِهِ الصَّلَاةَ وَالْحَجَّ بِفِعْلِهِ.

ٱلْمَبْثُوثِ ﴿٤﴾ وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ ﴿٥﴾﴾[(١)] [القارعة: ٤، ٥].

قوله: (وبالكتابة، ككتابة النبي ﷺ إلى عماله في الصدقات): هذا هو الأمر الثاني من الأمور التي يحصل بها البيان من الشارع، وهو «الكتابة».

مثال ذلك: كتابة النبي ﷺ إلى عماله في الصدقات، حيث بَيَّنَ عليه الصلاة والسلام في هذا الكتاب مقادير الصدقة في بهيمة الأنعام، وفي الزروع، وفي النقدين.

قوله: (وبالإشارة كقوله: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا» وأشار بأصابعه): هذا هو الأمر الثالث من الأمور التي يحصل بها البيان من الشارع، وهو «الإشارة». والضمير في «كقوله» يعود إلى «النبي» ﷺ، وكذلك إليه عود الضمير في «بأصابعه».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تمثيل توضيحي لحصول البيان الشرعي بطريق الإشارة، فقد ثبت في الصحيحين من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما «أن النبي ﷺ قال: **(الشهر هكذا وهكذا وهكذا)** وقبض إبهامه في الثالثة»[(٢)].

قوله: (وبالفعل كتبيينه الصلاة والحج بفعله): هذا هو الأمر الرابع من الأمور التي يحصل بها البيان من الشارع، وهو «الفعل».

والضمير في «كتبيينه» يعود إلى «النبي ﷺ»، وإليه كذلك عود الضمير في «بفعله».

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ٦٧٨.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الصيام»، باب «قول النبي ﷺ: **(لا نكتب ولا نحسب)**» (٢/ ٢٣٠)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب «الصيام»، باب «وجوب صيام رمضان برؤية الهلال». (مسلم بشرح النووي ٧/ ١٩١).

....

مثال ذلك: تبيين النبي ﷺ كيفية الصلاة لأصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم، وللأمة من بعدهم.

ومن بيانه عليه الصلاة والسلام لكيفية الصلاة: رَفْعُهُ يديه حذو منكبيه عند افتتاح الصلاة وعند الركوع والرفع منه، كما أخبر بذلك الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما: **(أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة، وإذا كبر للركوع، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك أيضاً)**[(١)].

ومن بيانه عليه الصلاة والسلام لكيفية الصلاة: وَضْعُ اليد اليمنى على اليسرى في الصلاة على الصدر، كما أخبر بذلك الصحابي الجليل وائل بن حجر رضي الله تعالى عنه قال: **(صليت مع رسول الله ﷺ فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره)**[(٢)].

وكذلك تبيينه عليه الصلاة والسلام أعمال الحج للصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وللأمة من بعدهم.

ومن بيانه ﷺ لأعمال الحج: أنه رَمَلَ من الحجر إلى الحجر ثلاثاً ومشى أربعاً، كما أخبر بذلك الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما فقال: **(سعى النبي ﷺ ثلاثة أشواط ومشى أربعة في الحج والعمرة)**[(٣)].

ومن بيانه عليه الصلاة والسلام لأفعال الحج: أنه ابتدأ السعي من

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الأذان»، باب «رفع اليدين في التكبيرة الأولى مع الافتتاح سواء» (١/ ١٧٩)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب «الصلاة»، باب «استحباب رفع اليدين حذو المنكبين». (مسلم بشرح النووي ١/ ٣٤٦).

(٢) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه، كتاب «الصلاة»، باب «وضع اليمين على الشمال في الصلاة». (صحيح ابن خزيمة ١/ ٢٤٣).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الحج»، باب «الرمل في الحج والعمرة» (٢/ ١٦١).

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّما حَصَلَ الْبَيَانُ بِقَوْلِهِ: (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي)، وَ: (خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ).

الصفا، كما أخبر بذلك الصحابي الجليل جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنه، قال: «خرج رسول الله ﷺ إلى الصفا، وقال: **(نبدأ بما بدأ الله به)**، ثم قرأ: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾»[1].

قوله: (فإن قيل: إنما حصل البيان بقوله: «صلُّوا كما رأيتموني أصلي» وخذوا عني مناسككم»): هذا اعتراض من المانعين لحصول البيان بالفعل، وهؤلاء المانعون من حصول البيان بالفعل وَصَفَهُمُ الآمدي رحمه الله تعالى بأنهم طائفة شاذة، حيث قال: «مذهب الأكثرين أن الفعل يكون بياناً، خلافاً لطائفة شاذة»[2].

ووصفهم الفتوحي رحمه الله تعالى بأنهم شرذمة قليلون، حيث قال: «البيان يحصل بالفعل على الصحيح، وعليه معظم العلماء، والمراد فعل النبي ﷺ، وخالف في ذلك شرذمة قليلون»[3].

ومفاد اعتراضهم هنا: لا نسلم بأن بيان الصلاة والحج إنما حصل بالفعل، بل حصل بالقول، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: **(صلوا كما رأيتموني أصلي)**[4].

وقوله ﷺ: **(خذوا عني مناسككم)**[5].

---

(١) أخرجه النسائي في سننه، كتاب «مناسك الحج»، باب «ذكر الصفا والمروة» (٥/ ٢٣٩).

(٢) الإحكام ٣/ ٢٧.

(٣) شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٤٢.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الأذان»، باب «الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة» (١/ ١٥٥).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الحج»، باب «استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر». (مسلم بشرح النووي ٩/ ٤٤).

قُلْنَا: هَذَا اللَّفْظُ لَا تُعْلَمُ مِنْهُ الصَّلَاةُ وَالْمَنَاسِكُ، وَإِنَّمَا بَانَ وَعُلِمَ بِفِعْلِهِ، وَالْبَيَانُ بِالْفِعْلِ أَدَلُّ عَلَى الصِّفَةِ وَأَوْقَعُ فِي الْفَهْمِ مِنَ الصِّفَةِ

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض المذكور.

قوله: (هذا اللفظ لا تعلم منه الصلاة والمناسك، وإنما بان وعلم بفعله): اللفظ المشار إليه في قوله: «هذا اللفظ» هو قول النبي ﷺ في الصلاة: **(صلوا كما رأيتموني أصلي)**، وقوله عليه الصلاة والسلام في الحج: **(خذوا عني مناسككم)**.

والضمير في «منه» يعود إلى «اللفظ».

وقوله: «وإنما بان وعلم» أي: «وإنما بان اللفظ وعلم».

والضمير في «بفعله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمراد هنا: أن لفظ الحديثين المذكورين مجمل، حيث لم تُبَيَّنْ فيه كيفية أداء الصلاة، ولا كيفية أداء الحج، ولو تُرِكَ المسلمون مع مجرد لفظ الحديثين لما علموا الكيفية المطلوبة لأداء الصلاة، ولا الكيفية المطلوبة لأداء مناسك الحج، ولهذا فإن النبي ﷺ لم يقتصر على هذين القولين، بل إنه أعقب ذلك بالقيام بالفعل، وبهذا الفعل عُلِمَتْ كيفية الصلاة والحج.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الأول من وجوه الجواب عن الاعتراض السابق.

ويمكن أن يضاف إلى هذا الجواب: أن الحديثين المذكورين، وهما: **(صلوا كما رأيتموني أصلي)**، و**(خذوا عني مناسككم)** يدلان دلالة صريحة على أن الفعل بيان، إذ مقتضاهما: اقتدوا بفعلي في الصلاة، واقتدوا بفعلي في الحج[1].

قوله: (والبيان بالفعل أدل على الصفة وأوقع في الفهم من الصفة

---

(١) انظر: منتهى الوصول والأمل ص١٤٠.

بِالْقَوْلِ، لِمَا فِي الْمُشَاهَدَةِ مِنَ الْمَزِيدِ عَنِ الْإِخْبَارِ.

وَقَدْ يَتَبَيَّنُ جَوَازُ الْفِعْلِ بِالسُّكُوتِ عَنْهُ، ....

بالقول، لما في المشاهدة من المزيد عن الإخبار): المراد بالصفة هنا: كيفية أداء عبادتي الصلاة والحج.

والمراد بالمشاهدة هنا: رؤية الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم للنبي ﷺ وهو يفعل أمامهم تلك العبادتين العظيمتين.

والمقصود هنا: أن الصفة كما تحصل بالقول تحصل أيضاً بالفعل، إلا أن الصفة بالفعل أبلغ في الدلالة على المطلوب من الصفة بالقول، وذلك لأن الفعل يُرَى ويُشَاهَدُ، ولا شك أن للمشاهدة أثرها الذي لا يُنْكَرُ في ترسيخ كيفية العمل في الأذهان والأفهام.

قوله: (وقد يتبين جواز الفعل بالسكوت عنه): المراد بالسكوت هنا هو سكوت النبي ﷺ.

والضمير في «عنه» يعود إلى «الفعل».

وسكوت النبي ﷺ عن الفعل يُسَمَّى «تقريراً»، وهو قسم من أقسام السُّنَّة، إذ السنة قول، وفعل، وتقرير.

والبيان بالسكوت هو الأمر الخامس من الأمور التي يحصل بها البيان من الشارع، وذلك كأن يرى النبي ﷺ أحداً من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم يفعل فعلاً، فيسكت عليه الصلاة والسلام عن إنكاره. مثال ذلك: ما روي «أن النبي ﷺ رأى رجلاً يصلي بعد الصبح ركعتين، فقال رسول الله ﷺ: **(صلاة الصبح ركعتان)**، فقال الرجل: إني لم أكن صليت الركعتين اللتين قبلهما فصليتهما الآن. فسكت رسول الله ﷺ»[1].

---

(١) أخرجه أبو داود واللفظ له، كتاب «الصلاة»، باب «من فاتته ركعتان قبل الفجر متى يقضيهما؟». (سنن أبي داود ٢/ ٥٢).

وأخرجه الترمذي في «أبواب الصلاة»، باب «ما جاء فيمن تفوته الركعتان قبل=

فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَا يُقِرُّ عَلَى الْخَطَأِ.

فَكُلُّ مُقَيَّدٍ مِنَ الشَّارِعِ بَيَانٌ. وَيَجُوزُ تَبْيِينُ الشَّيْءِ بِأَضْعَفَ مِنْهُ، كَتَبْيِينِ آيِ الْكِتَابِ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ.

فدل سكوته عليه الصلاة والسلام على بيان جواز فعل كل صلاة لها سبب في وقت النهي[1].

قوله: (فإن النبي ﷺ لا يقر على الخطأ): هذا هو الدليل على أن سكوت النبي ﷺ بيان لجواز الفعل.

ومفاد هذا الدليل: أن سكوت النبي ﷺ على مباشرة فعل من الأفعال بيان منه بالإقرار على جواز ذلك الفعل، إذ لو لم يكن جائزاً لاستحال منه عليه الصلاة والسلام أن يسكت عن النكير عليه؛ لأنه لا يسكت على باطل، ولا يحل له الإقرار على الخطأ وهو المأمور بتبليغ الدين كما أنزله الله سبحانه.

وإذا كان السكوت دليل الجواز صح أن يكون طريقاً من طرق حصول البيان.

قوله: (فكل مقيد من الشارع بيان): أي أن اللفظ إذا ورد مطلقاً، ثم ورد تقييد له في لفظ آخر، فإن مقتضى ذلك حصول البيان بحمل المطلق على المقيد. وسيأتي في مبحث المطلق والمقيد الحالات التي يُحْمَلُ فيها المطلق على المقيد، وسيكون الحديث عنها مفصلاً بمشيئة الله تبارك وتعالى.

قوله: (ويجوز تبيين الشيء بأضعف منه، كتبيين آي الكتاب بأخبار الآحاد): الضمير في «منه» يعود إلى «الشيء».

= الفجر يصليهما بعد صلاة الصبح». (سنن الترمذي ١/ ٢٦٥)، وقد حكم على هذا الحديث بالإرسال.

(١) انظر: الإحكام ٢/ ٣٣١؛ شرح اللمع ١/ ٣٨١؛ البحر المحيط ٣/ ٣٨٩؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٣٧٤.

....

والكاف في «كتبيين» للتشبيه، والمثال الذي ضربه المؤلف رحمه الله تعالى هنا، وهو «تبيين آي الكتاب بأخبار الآحاد» مثال توضيحي لتقريب المسألة. وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من جواز تبيين الشيء بأضعف منه هو رأيه ورأي بعض الأصوليين كأبي الحسين البصري(١).

وبعضهم يشترط في البيان أن يكون المبيِّن والمبيَّن في درجة متساوية، كما ذهب إلى ذلك جمهور الحنفية رحمهم الله تعالى(٢).

ومنهم من فَصَّلَ في ذلك كالآمدي رحمه الله تعالى، حيث قال: «والمختار في ذلك أن يقال: أما المساواة في القوة فالواجب أن يقال: إن كان المبيَّن مجملاً كفى في تعيين أحد احتماليه أدنى ما يفيد الترجيح، وإن كان عاماً أو مطلقاً فلا بدّ وأن يكون المخصص والمقيد في دلالته أقوى من دلالة العام على صورة التخصيص، ودلالة المطلق على صورة التقييد، وإلا فلو كان مساوياً لزم الوقف، ولو كان مرجوحاً لزم منه إلغاء الراجح بالمرجوح وهو ممتنع. وأما المساواة بينهما في الحكم فغير واجب، وذلك لأنه لو كان ما دل عليه البيان من الحكم هو ما دل عليه المبين لم يكن أحدهما بياناً للآخر، وإنما يكون أحد الأمرين بياناً للآخر إذا كان دالّاً على صفة مدلول الآخر، لا على مدلوله، ومع ذلك فلا اتحاد في الحكم»(٣).

والراجح هنا هو ما ذكره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى من القول بجواز تبيين الدليل بأضعف منه، كتبيين آيات القرآن الكريم بأخبار الآحاد، وذلك أن خبر الواحد إذا صح عن رسول الله ﷺ فإنه يستمد قوته من ثبوت صحته.

---

(١) انظر: المعتمد ١/٣١٣، ٣١٤.
(٢) انظر: تيسير التحرير ٣/١٧٣، فواتح الرحموت ٢/٤٨.
(٣) الإحكام ٣/٣١.

....

ولهذا فقد ذهب الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إلى تخصيص عموم القرآن الكريم بأخبار الآحاد في مواضع عدة، والتخصيص نوع من أنواع البيان، وذلك كتخصيصهم عموم قوله سبحانه: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، بقول النبي ﷺ: **(لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها)**[١].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «النكاح»، باب «لا تنكح المرأة على عمتها» (١٢٨/٦)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «النكاح»، باب «تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح». (مسلم بشرح النووي ٩/ ١٩١).

(فصل)

لَا خِلَافَ فِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَأْخِيرُ الْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ.

قوله: (لا خلاف في أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة): «لا» في قوله: «لا خلاف» نافية للجنس، و«خلاف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق الجار والمجرور تقديره: «واقع»؛ أي: «لا خلاف واقع في أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة».

والمراد بالبيان هنا: إخبار المكلَّف بكيفية أداء العبادة.

والمراد بوقت الحاجة: دخول الوقت المعين لأداء العبادة التي كلف الشارع بها.

وصورة ذلك: أن يقول الشارع للمكلفين: «صلوا غداً»، ثم يأتي الغد ولا يُبَيِّنُ لهم كيفية تلك الصلاة.

أو يقول لهم: «آتوا الزكاة عند رأس الحول»، ثم يأتي رأس الحول ولا يبين لهم المقدار الواجب إخراجه، ولا الأصناف الذين يدفع إليهم ذلك المقدار.

وإنما لم يَجُزْ تأخير البيان عن وقت الحاجة: لأن التكليف بالعبادة من غير بيان كيفية أدائها تكليف بما يتعذر إيقاعه، والتكليف بما يتعذر على المكلَّف إيقاعه ضرب من ضروب التكليف بما لا يطاق، وهو غير واقع في شريعة أحكم الحاكمين تبارك وتعالى(١).

والقول بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة هو محل اتفاق جميع الأصوليين، إلا على قول من يرى جواز تكليف المحال(٢).

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ٦٨٨.

(٢) انظر: تيسير التحرير ٣/ ١٧٤؛ منتهى الوصول والأمل ص١٤١؛ البرهان ١/ ١٦٦؛ العدة ٣/ ٧٢٤؛ الإحكام لابن حزم ١/ ٨٣؛ المعتمد ١/ ٣١٦.

وَاخْتُلِفَ فِي تَأْخِيرِهِ عَنْ وَقْتِ الْخِطَابِ إِلَى وَقْتِ الْحَاجَةِ، فَقَالَ ابْنُ حَامِدٍ وَالْقَاضِي: يَجُوزُ، وَبِهِ قَالَ أَكْثَرُ الشَّافِعِيَّةِ وَبَعْضُ الْحَنَفِيَّةِ.

قوله: (واختلف في تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة): الفعل الماضي «اخْتُلِفَ» مبني للمجهول، والمختلفون هنا: هم علماء الأصول.

والضمير في «تأخيره» يعود إلى «البيان».

والمراد بوقت الخطاب: ساعة نزوله ووروده.

والمراد بوقت الحاجة: وقت العمل.

فهذا التأخير محل خلاف بين الأصوليين بين مجوِّز ومانع.

قوله: (فقال ابن حامد والقاضي: يجوز): أي يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

و«ابن حامد» هو أبو عبد الله الحسن بن حامد بن علي البغدادي الحنبلي المتوفى رحمه الله تعالى سنة ثلاث وأربعمائة من الهجرة، وقد سبق التعريف به. والمراد بالقاضي هنا هو القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله تعالى.

فعندهما أنه لا مانع من تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، فذلك جائز ولا إشكال فيه[1].

قوله: (وبه قال أكثر الشافعية وبعض الحنفية): الضمير في «به» يعود إلى «جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة».

فهذا الجواز قال به أكثر الشافعية رحمهم الله تعالى[2].

كما قال به بعض الحنفية رحمهم الله تعالى[3].

---

(١) انظر: العدة ٣/ ٧٢٥.
(٢) انظر: البرهان ١/ ١٦٦؛ المستصفى ١/ ٣٦٨.
(٣) انظر: تيسير التحرير ٣/ ١٧٤؛ فواتح الرحموت ٢/ ٩؛ كشف الأسرار ٣/ ٢١٨.

وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ عَبْدُ الْعَزِيزِ، وَأَبُو الْحَسَنِ التَّمِيمِيُّ: لَا يَجُوزُ ذَلِكَ، وَهُوَ قَوْلُ أَهْلِ الظَّاهِرِ وَالْمُعْتَزِلَةِ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (**وقال أبو بكر عبد العزيز**): هو أبو بكر عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن يزداد، المشهور بغلام الخلال، وهو من علماء الحنابلة في الفقه والأصول. توفي رحمه الله تعالى سنة ثلاث وستين وثلاثمائة من الهجرة(١).

قوله: (**وأبو الحسن التميمي**): هو عبد العزيز بن الحارث بن أسد الحنبلي، وقد سبق التعريف به.

قوله: (**لا يجوز ذلك**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة».

فهذا التأخير لا يجوز عند أبي بكر عبد العزيز، وعند أبي الحسن التميمي رحمهما الله تعالى.

قوله: (**وهو قول أهل الظاهر والمعتزلة**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة».

والمراد هنا: أن ما ذهب إليه أبو بكر عبد العزيز وأبو الحسن التميمي من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة قد ذهب إليه أهل الظاهر(٢).

كما ذهب إليه أيضاً المعتزلة(٣).

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من القول بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

---

(١) انظر: طبقات الحنابلة ٢/ ١١٩؛ المنهج الأحمد ٢/ ٥٦.
(٢) انظر: الإحكام لابن حزم ١/ ٨٣.
(٣) انظر: المعتمد ١/ ٣١٥.

وَوَجْهُهُ ثَلَاثَةُ أُمُورٍ، أَحَدُهَا: أَنَّ الْخِطَابَ يُرَادُ لِفَائِدَةٍ، وَمَا لَا فَائِدَةَ فِيهِ وُجُودُهُ كَعَدَمِهِ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «أَبْجَدْ هَوَّزْ» يُرَادُ بِهِ وُجُوبُ الصَّلَاةِ ثُمَّ يُبَيِّنُهُ فِيمَا بَعْدُ.

قوله: (ووجهه ثلاثة أمور): الضمير في «وجهه» يعود إلى القول الثاني، وهو «عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة».

والمراد بالوجه هنا: الدليل؛ أي: ودليل القول الثاني ثلاثة أمور.

قوله: (أحدها: أن الخطاب يراد لفائدة، وما لا فائدة فيه وجوده كعدمه): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأمور الثلاثة».

و«ما» في قوله: «وما لا فائدة فيه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية، وإليها كذلك عود الضميرين في «وجوده»، وفي «كعدمه».

والمراد هنا: أن الخطاب الشرعي إذا ورد مبهماً أصبح عديم الفائدة، إذ فائدته لا تتحقق إلا بمعرفة المراد منه، وبدون ذلك يكون وجوده وعدمه سواء.

قوله: (ولا يجوز أن يقال: «أبجد هوز» يراد به وجوب الصلاة ثم يبينه فيما بعد): الضمير في «به» يعود إلى «أبجد هوز»، وإليه كذلك عود الضمير في «يبينه».

والمراد هنا: أن الشارع لو خاطب المكلفين بقوله: «أبجد هوز»، وهو يريد به إيجاب الصلاة في حقهم، ولم يبينه لهم وقت ورود الخطاب، لكان ذلك خطاباً لهم بما لا يعقلون معناه ولا يدركون مغزاه، وهذا ضرب من ضروب الإلغاز والتعمية.

ومفاد ما ذكروه في الأمر الأول من دليلهم: أن الخطاب الشرعي إذا لم يكن بيِّناً ساعة وروده انتفت فائدة المخاطبة به، فيكون بمنزلة ما لو خاطبهم بقوله: «أبجد هوز» في عدم فهم المراد منه.

وَالثَّانِي: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ مُخَاطَبَةُ الْعَرَبِيِّ بِالْعَجَمِيَّةِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَفْهَمُ مَعْنَاهُ، وَلَا يَسْمَعُ إِلَّا لَفْظَهُ. وَالثَّالِثُ: أَنَّهُ لَا خِلَافَ أَنَّهُ لَوْ قَالَ: «فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ» يُرِيدُ بِهِ «فِي خَمْسٍ مِنَ الْبَقَرِ» لَمْ يَجُزْ؛ ....

قوله: (والثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والأمر الثاني»؛ أي: مما يدل على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة عند أصحاب القول الثاني.

قوله: (أنه لا يجوز مخاطبة العربي بالعجمية): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا يجوز مخاطبة العربي بالعجمية».

قوله: (لأنه لا يفهم معناه، ولا يسمع إلا لفظه): الضمير في «لأنه» يعود إلى «العربي».

والضمير في «معناه» يعود إلى «الخطاب بالعجمية»، وكذلك إليه عود الضمير في «لفظه».

ومفاد هذا الأمر الثاني من دليلهم: قياس تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة على مخاطبة العربي باللفظ الأعجمي، فكما أن العربي لو خوطب باللفظ الأعجمي فإنه سيتوقف عند حدود سماع ذلك اللفظ دون أن يتعداه إلى فهم معناه، فكذلك لو سمع الخطاب مبهماً ساعة وروده من غير بيان، فإنه لا يفهم منه شيئاً، وذلك لا يجوز لأنه تعمية في خطاب الشارع.

قوله: (والثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والأمر الثالث»؛ أي: مما استدل به القائلون بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

قوله: (أنه لا خلاف أنه لو قال: «في خمس من الإبل شاة» يريد به «في خمس من البقر» لم يجز): الضمير في «أنه» في قوله: «أنه لا خلاف» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا خلاف...».

لِأَنَّهُ تَجْهِيلٌ فِي الْحَالِ وَإِيْهَامٌ لِخِلَافِ الْمُرَادِ، وَكَذَا قَوْلُهُ: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ يُوهِمُ قَتْلَ كُلِّ مُشْرِكٍ، فَإِذَا لَمْ يُبَيِّنِ التَّخْصِيصَ فَهُوَ تَجْهِيلٌ فِي الْحَالِ، ....

و«لا» في قوله: «لا خلاف» نافية للجنس، و«خلاف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار المحذوف، إذ أصل الكلام: «لا خلاف في أنه لو قال...»، وتقديره «واقع»؛ أي: «لا خلاف واقع».

والضمير في «أنه» في قوله: «أنه لو قال» يعود إلى «النبي» ﷺ. والضمير في «به» يعود إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «في خمس من الإبل شاة».

قوله: (لأنه تجهيل في الحال وإيهام لخلاف المراد): هذه الجملة تعليل للقول بعدم جواز أن يخاطب النبي ﷺ أمته بقوله: «في خمس من الإبل شاة» وهو يريد بذلك «في خمس من البقر».

والمقصود هنا: أن الشارع لو خاطب المكلفين بخلاف ما فهموا معناه لكان ذلك تجهيلاً لهم، كما لو أراد بلفظ الإبل البقر، فكذلك إذا خاطبهم بما لا يعقلون مغزاه يكون إبهاماً لهم وتلبيساً عليهم.

قوله: (وكذا قوله: «فاقتلوا المشركين» يوهم قتل كل مشرك، فإذا لم يبين التخصيص فهو تجهيل في الحال): الكاف في «كذا» للتشبيه، واسم الإشارة «ذا» يعود إلى قول النبي ﷺ: **(في خمس من الإبل شاة)** وهو يريد «في خمس من البقر».

والضمير في «قوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥].

والمراد هنا: أن المفهوم من لفظ «المشركين» في الآية الكريمة هو

وَلَوْ أَرَادَ بِالْعَشَرَةِ سَبْعَةً لَمْ يَجُزْ إِلَّا بِقَرِينَةِ الاسْتِثْنَاءِ، كَذَلِكَ الْعَامُّ لَا يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ بِهِ الْخُصُوصُ إِلَّا بِقَرِينَةٍ مُتَّصِلَةٍ مُبَيِّنَةٍ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَرِينَةٌ فَهُوَ تَغْيِيرٌ لِلْوَضْعِ.

العموم، فإذا كان الشارع يريد قتل البعض دون الكافة ولم يبين ذلك ساعة نزول تلك الآية الكريمة أوقع المكلفين في الجهالة، حيث فهموا عموم ما لا عموم فيه.

قوله: (ولو أراد بالعشرة سبعة لم يجز إلا بقرينة الاستثناء): أي أن الشارع لو قال ـ مثلاً ـ: «صوموا عشرة أيام»، وهو يريد بلفظ العشرة سبعة لم يجز ذلك؛ لأنه إخبار بخلاف المفهوم من لفظ العشرة، إلا إذا كان سياق الخطاب بالعشرة مصحوباً بقرينة الاستثناء، كأن يقول: «صوموا عشرة أيام إلا ثلاثة» فحينئذٍ يجوز ذلك لفهم المراد وهو التكليف بصوم سبعة أيام من غير تعمية ولا إيهام.

قوله: (كذلك العام لا يجوز أن يراد به الخصوص إلا بقرينة متصلة مبينة، فإن لم يكن قرينة فهو تغيير للوضع): الكاف في «كذلك» للتشبيه، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى ما سبق في قول الله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾، وفي «المخاطبة بالعشرة حالة إرادته سبعة».

والضمير في «به» يعود إلى «العام».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «مخاطبة الشارع بلفظ عام يريد به الخصوص من غير قرينة تدل على ذلك».

والمراد بالوضع في قوله: «تغيير للوضع»: الوضع اللغوي الأصلي، فإن أهل اللغة وضعوا اللفظ العام للشمول والاستغراق.

والمقصود هنا: إذا خاطب الشارع المكلفين بلفظ عام يريد به الخصوص، ولم يدل على تلك الإرادة بقرينة لفظية متصلة بالخطاب، كان ذلك تجهيلاً للمكلَّف بتوريطه في فهم خاطئ وهو إرادة العموم لا

وَقَالَ آخَرُونَ: يَجُوزُ تَأْخِيرُ بَيَانِ الْمُجْمَلِ، وَلَا يَجُوزُ تَأْخِيرُ بَيَانِ التَّخْصِيصِ فِي الْعُمُومِ ....

الخصوص، وكان ذلك تلبيساً عليه بمخاطبته بما هو على خلاف المفهوم المعهود من لغة العرب.

وإذا كان التلبيس على المكلَّف في الخطاب لا يجوز في جميع الصور المذكورة، فكذلك لا يجوز التلبيس على المكلف فيما نحن بصدده وهو مخاطبته بما لا يُحْسِنُ فهمه ابتداءً.

ويلحظ هنا أن الأدلة التي أوردها الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى للقول الثاني المانع من جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة هي أقرب إلى نَفَسِ المعتزلة منها إلى أهل الظاهر، لكون تلك الأدلة مبنية على قاعدة «التحسين والتقبيح العقليين».

وقد أوضح الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى استدلال أهل مذهبه على المنع من ذلك بقوله: «وإنما منعنا من تأخير النبي ﷺ البيان عن ساعة وروده عليه عليه السلام لقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾، فلو أخر عليه السلام البيان عن ساعة وروده عليه لكان عليه السلام في تلك المدة وإنْ قَلَّتْ مستحقاً لاسم أنه لم يبلغ، ولو أنه لم يبلغ لكان عاصياً، ولا يَنْسُبُ هذا إلى النبي ﷺ إلا جاهل»[١].

قوله: **(وقال آخرون: يجوز تأخير بيان المجمل ولا يجوز تأخير بيان التخصيص في العموم)**: «آخرون» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «قوم»؛ أي: «وقال قوم آخرون».

والمراد بالقوم الآخرين هنا: أبو الحسن الكرخي ومن وافقه من الحنفية، وجماعة من الفقهاء[٢].

---

(١) الإحكام لابن حزم ١/ ٨٣.

(٢) انظر: تيسير التحرير ٣/ ١٧٤؛ فواتح الرحموت ٢/ ٩؛ الإحكام للآمدي ٣/ ٣٢.

فَإِنَّهُ يُوهِمُ الْعُمُومَ، فَمَتَى أُرِيدَ بِهِ الْخُصوصُ وَلَمْ يُبَيِّنْ مُرَادَهُ أَوْهَمَ ثُبُوتَ الْحُكْمِ فِي صُورَةٍ غَيْرِ مُرَادَةٍ، وَالْمُجْمَلُ بِخِلَافِ هَذَا فَإِنَّهُ لَا يُفْهَمُ مِنْهُ شَيْءٌ.

فمذهب هؤلاء القوم: التفريق بين اللفظ المجمل واللفظ العام، فيجوز عندهم تأخير بيان اللفظ المجمل، وأما اللفظ العام الذي أريد به الخصوص فلا يجوز تأخير بيان تخصيصه عن مورد الخطاب.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو المذهب الثالث في هذه المسألة.

قوله: (فإنه يوهم العموم): الجملة تعليل للقول بعدم جواز تأخير بيان التخصيص في العموم.

والضمير في «فإنه» يعود إلى «اللفظ العام المراد به الخصوص».

قوله: (فمتى أريد به الخصوص ولم يبين مراده أوهم ثبوت الحكم في صورة غير مرادة): الضمير في «به» يعود إلى «اللفظ العام».

والضمير في «مراده» يعود إلى «الشارع».

والمقصود بالصورة غير المرادة هنا: هي صورة الخصوص، فتلك الصورة لا يُراد دخولها في لفظ العام، وحينئذٍ فلا يصدق حكم العام عليها.

والمراد هنا: أن اللفظ العام إذا لم يبين الشارع تخصيصه ساعة ورود الخطاب به سُحِبَ حكمه إلى الأفراد المخصوصين، وحينئذٍ يكون ذلك الحكم قد وُضِعَ في غير موضعه.

قوله: (والمجمل بخلاف هذا، فإنه لا يفهم منه شيء): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «العام المراد به الخصوص من غير بيان سابق».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «المجمل»، وكذلك إليه عود الضمير في «منه».

والمراد هنا: أن اللفظ المجمل ليس ظاهراً في شيء من معانيه حتى يُحْمَلَ عليه دون بقية المعاني، ومن ثَمَّ فليس فيه حكم يخشى أن يوضع في

وَلَنَا: الْاسْتِدْلَالُ بِوُقُوعِهِ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ. قَالَ اللهُ سُبْحَانَهُ: ﴿فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾، ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾، و«ثُمَّ» لِلتَّرَاخِي.

غير محله، بخلاف اللفظ العام فإن ظاهره الاستغراق، فإذا لم يبين الشارع إرادة تخصيصه حُمِلَ على ذلك الظاهر المتبادر منه.

ومفاد هذا الدليل: أن هناك فرقاً كبيراً بين اللفظ العام واللفظ المجمل، فاللفظ العام يتبادر إلى الذهن منه إرادة الاستغراق والشمول، فيُحْمَلُ الحكم فيه بحسب هذا الفهم على جميع أفراد العموم إذا لم يبين الشارع إرادة تخصيصه ساعة وروده، وحينئذ يُثْبَتُ الحكم في صورة الخصوص كما هو مثبت في صورة العموم، وهذا خلاف ما أراده الشارع.

أما اللفظ المجمل فلا يتأتى فيه ذلك، لكونه لا يتبادر إلى الذهن منه معنى معين.

ولهذا جاز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة لعدم اللبس والإيهام، ولم يَجُزْ تأخير بيان تخصيص العام عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، لكونه موهماً إثبات الحكم في صورة الخصوص.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر أصحاب المذهب الأول على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

قوله: (الاستدلال بوقوعه في الكتاب والسنة): الضمير في «وقوعه» يعود إلى «تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة»، فهذا التأخير قد دل على وقوعه الكتاب، كما دلت على وقوعه السنة.

قوله: (قال الله سبحانه: ﴿فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾، ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾﴾، و«ثم» للتراخي): هذا هو الدليل الأول على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

وَقَالَ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾، وَلَمْ يُفَصَّلْ إِلَّا بَعْدَ السُّؤَالِ.

ووجه الاستدلال من هاتين الآيتين الكريمتين هو قول المؤلف رحمه الله تعالى: «وثُمَّ للتراخي».

والمراد هنا: أن الله تعالى في الآية الكريمة الأولى، وهي قوله سبحانه: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ۝١٩﴾ [القيامة: ١٨، ١٩].

أمر نبيه محمداً ﷺ أن ينصت لجبريل عليه السلام وهو يتلو عليه آيات القرآن الكريم، ووعده سبحانه بأن يُبَيِّنَ له معنى ما استمع إليه بعد أن يقرأه ويحفظه، وهذا يدل على أن الخطاب القرآني الكريم نزل أولاً، وتأخر بيانه عن وقت نزوله، بدليل «ثُمَّ» التي تفيد التراخي لا الفور.

وفي الآية الكريمة الثانية، وهي قوله سبحانه: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود: ١].

أخبر الله تعالى بأن القرآن الكريم أُحْكِمَتْ آياته أولاً، ثم فُصِّلَتْ أحكام تلك الآيات الكريمات ثانياً، فجاء البيان متأخراً عن مورد نزول الآيات بدلالة «ثُمَّ» التي تفيد التراخي.

قوله: (وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾، ولم يفصل إلا بعد السؤال): هذا هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

ووجه الاستدلال من هذه الآية الكريمة هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «ولم يفصِّل إلا بعد السؤال».

والمراد هنا: أن الله تبارك وتعالى أمر بني إسرائيل بذبح بقرة، فقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧].

وجعل تلك البقرة مجملة من حيث تعيين الأوصاف المطلوبة فيها، ولم يُبَيِّنْ تلك الأوصاف إلا بعد أن طلب بنو إسرائيل معرفتها، فأخبرهم سبحانه بتفصيل تلك الأوصاف، فجاء البيان متأخراً عن مورد الخطاب.

وَقَالَ فِي خُمْسِ الْغَنِيمَةِ: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾، وَأَرَادَ بَنِي هَاشِمٍ وَبَنِي الْمُطَّلِبِ، وَلَمْ يُبَيِّنْهُمْ، فَلَمَّا مَنَعَ بَنِي نَوْفَلٍ وَبَنِي عَبْدِ شَمْسٍ سُئِلَ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ: (إِنَّا وَبَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ لم نَفْتَرِقْ فِي جَاهِلِيَّةٍ وَلَا إِسْلَامٍ).

قوله: (وقال في خُمس الغنيمة: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾، وأراد بني هاشم وبني المطلب، ولم يبينهم، فلما منع بني نوفل وبني عبد شمس سئل عن ذلك فقال: «إنّا وبني عبد المطلب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام»): هذا هو الدليل الثالث لأصحاب المذهب الأول على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة. والضمير في «يبينهم» يعود إلى «بني هاشم وبني المطلب».

والمانع في قوله: «فلما منع بني نوفل وبني عبد شمس» هو النبي ﷺ.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «مَنْعِ بني نوفل وبني عبد شمس من إعطائهم من خمس الغنيمة».

والمراد هنا: أن النبي ﷺ حين أنزل الله تعالى عليه قوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١].

آمراً له أن يجعل خمس الغنيمة في ذوي قرابته، لم يبيِّن عليه الصلاة والسلام المراد بهم ساعة نزول تلك الآية الكريمة، وإنما أخر ذلك إلى وقت الإعطاء حيث خَصَّ به بني هاشم وبني المطلب دون مَنْ سواهم من بني نوفل وبني عبد شمس، وقد أوضح سبب هذا التخصيص ـ حين سُئِلَ عن ذلك ـ وهو أن بني هاشم وبني المطلب شيء واحد، حيث قال عليه الصلاة والسلام: (**إنَّا وبني المطلب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام، وإنما نحن وهم شيء واحد**)[1].

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، رقم الحديث (٢٩٨٠).

وَقَالَ لِنُوحٍ: ﴿ٱحۡمِلۡ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوۡجَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِ وَأَهۡلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيۡهِ ٱلۡقَوۡلُ﴾، فَتَوَهَّمَ نُوحٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ ابْنَهُ مِنْ أَهْلِهِ، حَتَّى بَيَّنَ اللهُ تَعَالَى لَهُ.

قوله: (وقال لنوح: «احمل فيها من كلٍ زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول»، فتوهم نوح عليه السلام أن ابنه من أهله، حتى بيَّن الله تعالى له): **هذا هو الدليل الرابع** لأصحاب المذهب الأول القائلين بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

ووجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «فتوهم نوح عليه السلام أن ابنه من أهله حتى بيَّن الله تعالى له».

والضمائر في «ابنه»، وفي «أهله»، وفي «له» كلها تعود إلى «نوح عليه السلام».

والمراد هنا: أن الله تبارك وتعالى حين أمر نبيه نوحاً عليه السلام بأن يحمل في السفينة التي صنعها بأمر ربه جل شأنه مَنْ أمره بحملهم فيها ومنهم أهله بقوله سبحانه: ﴿ٱحۡمِلۡ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوۡجَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِ وَأَهۡلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيۡهِ ٱلۡقَوۡلُ﴾ [هود: ٤٠].

ظن أن ابنه الكافر مِنْ جملة أهله بحكم اللفظ العام، كما قال تعالى عنه: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي وَإِنَّ وَعۡدَكَ ٱلۡحَقُّ وَأَنتَ أَحۡكَمُ ٱلۡحَٰكِمِينَ ﴿٤٥﴾﴾ [هود: ٤٥].

فبيَّن الله تعالى له بعد هذا النداء أنه ليس من أهله، كما قال سبحانه: ﴿قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖۖ﴾ [هود: ٤٦].

فجاء البيان التخصيصي متأخراً عن الخطاب الأول إلى وقت النداء وهو وقت الحاجة.

وَقَالَ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، وَبَيَّنَ الْمُرَادَ بِصَلَاةِ جِبْرِيلَ بِالنَّبِيِّ ﷺ فِي الْيَوْمَيْنِ. وَبَانَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ بِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: (فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ)، وَ: (لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ).

قوله: (وقال: «وأقيموا الصلاة»، وبيَّن المراد بصلاة جبريل بالنبي ﷺ في اليومين): **هذا هو الدليل الخامس** لأصحاب المذهب الأول على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

ووجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «وبيَّن المراد بصلاة جبريل بالنبي ﷺ في اليومين».

والمراد هنا: أن الله تعالى حين أمر بإقامة الصلاة في قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. أمر بها أمراً مجملاً من غير تحديد لأوقاتها، ثم جاء بيان ذلك حين أَمَّ جبريل عليه السلام النبي ﷺ عند البيت مرتين في يومين، حيث أَمَّهُ في اليوم الأول في أول الوقت، وفي اليوم الثاني في آخره، وقال له: (**الوقت ما بين هذين الوقتين**)[(١)].

قوله: (وبان المراد بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ بقول النبي ﷺ: «في أربعين شاة شاة»، و: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»): **هذا هو الدليل السادس** لأصحاب المذهب الأول القائلين بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

ووجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «وبان المراد بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] بقول النبي ﷺ: (**في أربعين شاة شاة**)[(٢)]، و: (**ليس فيما دون خمسة أوسق**

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده حديث رقم (٣٠٨١)؛ وأبو داود في سننه حديث رقم (٣٩٣)؛ والترمذي في سننه حديث رقم (١٤٩)، وهذا الحديث صححه الحاكم. (المستدرك ١/ ١٩٥).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الزكاة»، باب «زكاة الغنم» رقم الحديث (١٤٥٤).

وَبَانَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ بِفِعْلِهِ، لِقَوْلِهِ: (خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ).

وَالنِّكَاحُ وَالْإِرْثُ أَصْلُهُمَا فِي الْكِتَابِ، وَبَيَّنَهُمَا النَّبِيُّ ﷺ مُتَرَاخِياً بِالتَّدْرِيجِ مَنْ يَرِثُ وَمَنْ لَا يَرِثُ، وَمَنْ يَحِلُّ نِكَاحُهُ وَمَنْ يَحْرُمُ. ......

صدقة)(١)». والمراد هنا: أن الله تعالى أمر بإيتاء الزكاة أمراً مجملاً من غير تحديد لمقاديرها وأنصبتها، فجاءت السنة بعد ذلك ببيان تلك المقادير والأنصبة، كما في الحديثين المذكورين.

قوله: (**وبان المراد بقوله:** ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ **بفعله، لقوله: «خذوا عني مناسككم»**): **هذا هو الدليل السابع** لأصحاب المذهب الأول القائلين بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

ووجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من حصول بيان الآية بفعل النبي ﷺ.

والضمير في «بقوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والضميران في «بفعله»، وفي «لقوله» يعودان إلى «النبي» ﷺ.

والمراد هنا: أن الله تعالى أوجب الحج على المستطيع من عباده بقوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

ولم يبيِّن كيفية أدائه ساعة نزول هذا الخطاب، وإنما حصل البيان بفعل النبي عليه الصلاة والسلام الذي حج بالمسلمين حجة الوداع، وأمرهم بأن يقتدوا به في كيفية أداء المناسك بقوله: (**خذوا عني مناسككم**).

قوله: (**والنكاح والإرث أصلهما في الكتاب، وبيَّنهما النبي ﷺ متراخياً بالتدريج من يرث ومن لا يرث، ومن يحل نكاحه ومن يحرم**): **هذا هو الدليل**

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الزكاة»، باب «ليس فيما دون خمس ذود صدقة» رقم (١٤٥٩)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب «الزكاة» رقم الحديث (٩٧٩).

وَقَوْلُهُ: (وَجَاهِدُوا) عَامٌّ، ثُمَّ قَالَ: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ﴾.

وَكُلُّ عَامٍّ أَتَى فِي الشَّرْعِ وَرَدَ خُصُوصُهُ بَعْدَهُ، وَهَذَا لَا سَبِيلَ إِلَى

الثامن لأصحاب المذهب الأول القائلين بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

والمراد هنا: أن أصل مشروعية النكاح ثابت في القرآن الكريم، كما في قول الله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣].

إلا أن بيان متعلَّقات هذا النكاح ورد متراخياً في سنة النبي ﷺ من جهة من يحل نكاحه ومن يحرم، كتحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها، ونحو ذلك.

وكذلك الإرث أصله ثابت في القرآن الكريم، كما في قول الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١].

إلا أن بيان متعلقات هذا الإرث من جهة من يستحقه ومن لا يستحقه جاء متراخياً في السنة، كحرمان القاتل من الميراث، ونحو ذلك.

قوله: (وقوله: (وجاهدوا) عام، ثم قال: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ﴾): **هذا هو الدليل التاسع** لأصحاب المذهب الأول القائلين بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

والمراد بهذا الدليل: أن الله تعالى أمر عباده المؤمنين بالجهاد في سبيله، فقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِى سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [المائدة: ٣٥].

وهذا الأمر عام يشمل جميع المؤمنين من غير استثناء، ثم جاء البيان المخصِّص بعد ذلك في قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُواْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [التوبة: ٩١].

قوله: (وكل عام أتى في الشرع ورد خصوصه بعده، وهذا لا سبيل إلى

إِنْكَارِهِ. وَإِنْ تَطَرَّقَ الْاحْتِمَالُ إِلَى بَعْضِ هَذِهِ الْاسْتِشْهَادَاتِ، فَلَا يَتَطَرَّقُ إِلَى الْجَمِيعِ.

إنكاره): **هذا هو الدليل العاشر** لأصحاب المذهب الأول على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

والضميران في «خصوصه»، وفي «بعده» يعودان إلى «العام».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ورود الخصوص بعد العموم»، وإليه كذلك عود الضمير في «إنكاره».

والمراد هنا: أنه قد ثبت بالتتبع والاستقراء أن كل لفظ عام ورد في الخطاب الشرعي ـ وهو مراد به الخصوص ـ جاء تخصيصه بعده، ولا ينكر هذا الواقع إلا مكابر، أو جاهل.

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «وكل عام أتى في الشرع ورد خصوصه بعده»: ما جاء عاماً وهو مراد به الخصوص، ولم يتصل به ما يدل على تخصيصه، وإنما جاء المخصِّص منفصلاً متراخياً عنه، دون ما اتصل به ما يدل على التخصيص، فإنه في هذه الحال قد سُمِعَ لفظ العام والخاص في وقت واحد، كما في قوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، فلفظ الناس عام في المستطيع وغيره، فلما ذكر قيد الاستطاعة خَصَّ غير المستطيع من ذلك الإيجاب، وهذا التخصيص متصل لا منفصل، فهو من قبيل البيان الفوري الذي لا خلاف فيه. وبناءً على ما تقدم فإنه إذا ثبت وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة دل ذلك على جواز التأخير، لأن الوقوع خير دليل على الجواز.

قوله: (وإن تطرق الاحتمال إلى بعض هذه الاستشهادات، فلا يتطرق إلى الجميع): الاستشهادات المشار إليها في قوله: «هذه الاستشهادات» هي الآيات والأحاديث التي أقامها المؤلف رحمه الله تعالى أدلةً على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

الْمَسْلَكُ الثَّانِي: أَنَّهُ يَجُوزُ تَأْخِيرُ النَّسْخِ بَلْ يَجِبُ، وَالنَّسْخُ بَيَانٌ لِلْوَقْتِ، فَيَجُوزُ أَنْ يَرِدَ لَفْظٌ يَدُلُّ عَلَى تَكْرَارِ الْفِعْلِ عَلَى الدَّوَامِ، ثُمَّ يُنْسَخُ

وهذه العبارة تشعر باعتراض موجه من أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

ومفاد هذا الاعتراض: أن هذه الأدلة يحتمل أن يكون بيانها متراخياً، ويحتمل أن يكون بيانها مقارناً، ومع وجود هذا الاحتمال فلا تنتهض حجة على إثبات الْمُدَّعَى.

وقد أجاب المؤلف رحمه الله تعالى عن هذا الاعتراض: بأننا لا ننكر أن يتطرق الاحتمال إلى بعضها، أما جميعها فلا.

وإذا سلم بعض تلك الأدلة من تطرق هذا الاحتمال انتهض حجةً على الْمُدَّعَى، وهو المطلوب هنا.

قوله: (المسلك الثاني): أي من الاستدلال على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

وهذا المسلك يعتمد على إثبات الجواز بطريق القياس، بينما المسلك الأول وهو السابق اعتمد على إثبات الجواز بطريق الوقوع في الكتاب والسنة.

قوله: (أنه يجوز تأخير النسخ بل يجب، والنسخ بيان للوقت): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن جواز تأخير النسخ، بل وجوبه».

وإنما يجب تأخير النسخ، حتى يكون الواقع مطابقاً لعلم الله تبارك وتعالى، وذلك أن الله جل شأنه إذا شاء لعبادة من العبادات أن تكون محددة بمدة زمنية جعل التكليف بها مستمراً إلى نهاية مدتها ثم يقطعه عنهم بالنسخ، ليكون ذلك النسخ بياناً لهم بأن وقت تلك العبادة قد انتهى، فكان وجوب تأخير النسخ من أجل أن يوافق المعلوم العلم الأزلي.

قوله: (فيجوز أن يرد لفظ يدل على تكرار الفعل على الدوام، ثم ينسخ

بَعْدَ اعْتِقَادِ اللُّزُومِ وَالدَّوَامِ.

أَمَّا قَوْلُهُمْ: «لَا فائِدَةَ فِي الْخِطَابِ بِمُجْمَلٍ» فَغَيْرُ صَحِيحٍ، فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ يُعَرِّفُ وُجُوبَ الْإِيتَاءِ ....

بعد اعتقاد اللزوم والدوام): وذلك بأن يخاطب الله تعالى عباده بتكليف مطلق عن التوقيت بمدة زمنية، فيعتقد المكلفون لزوم هذا التكليف في حقهم على الدوام، ثم يأتي الشارع بخطاب آخر يدل على نسخ ذلك التكليف عنهم بعد مدة زمنية متراخية، فيكون ذلك بياناً بانتهاء زمن التكليف الوارد في الخطاب الأول.

ومفاد هذا الدليل: قياس تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة على تأخير الناسخ إلى انتهاء وقت العمل بالمنسوخ، فكما يجوز تأخير الناسخ إلى انتهاء وقت العمل بالمنسوخ، فكذلك يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، إذ إن كلّاً منهما بيان، فالبيان في النسخ متعلق بالخروج من عهدة التكليف، والبيان في مسألتنا إما أن يكون متعلقاً بتخصيص عام، أو تقييد مطلق، أو تفسير مجمل.

قوله: (أما قولهم: «لا فائدة في الخطاب بمجمل» فغير صحيح): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة».

وهذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن أدلتهم.

والقول المذكور هنا هو ما نصوا عليه في دليلهم الأول، حيث قالوا: «إن الخطاب يراد لفائدة، وما لا فائدة فيه وجوده كعدمه».

فهذا القول لا يصح، إذ معنى «عدم الفائدة» خلو الخطاب الشرعي من حِكَمٍ ومصالح، والخطاب هنا لم يَخْلُ منها.

قوله: (فإن قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ يعرِّف وجوب الإيتاء

وَوَقْتَهُ وَأَنَّهُ حَقُّ الْمَالِ، وَيُمْكِنُ الْعَزْمُ عَلَى الامْتِثَالِ وَالاسْتِعْدَادُ لَهُ، وَلَوْ عَزَمَ عَلَى تَرْكِهِ عَصَى.

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ يُعَرِّفُ إِمْكَانَ سُقُوطِ الْمَهْرِ بَيْنَ الزَّوْجِ وَالْوَلِيِّ. ....

ووقته وأنه حق المال): الضميران في «وقته»، وفي «أنه» يعودان إلى «وجوب الإيتاء».

والمراد هنا: أن الفائدة متحققة في هذا الخطاب، وهو قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١].

حيث عَرَّفَ المكلفين بأن ما يخرجه الزرع من الحبوب والثمار واجب الزكاة، وأن لذلك الواجب وقتاً محدداً وهو يوم الحصاد.

قوله: (ويمكن العزم على الامتثال والاستعداد له، ولو عزم على تركه عصى): الضميران في «له» وفي «تركه» يعودان إلى «الامتثال».

والمراد هنا: وأيضاً فهذا الخطاب لم يَخْلُ من حكمة ومصلحة بالإضافة إلى التعريف بالواجب المستحق ووقته، أما الحكمة فهي أن يعزم المكلفون على امتثال مقتضى الخطاب وأخذ الأهبة بالاستعداد لفعله.

وأما المصلحة فتكمن في ناحيتين:

الناحية الأولى: الانشغال بالاستعداد للطاعة عن الانصراف إلى المعصية، وذلك حفظ للوقت من إضاعته في اللهو والفساد.

الناحية الثانية: الإثابة من الله تبارك وتعالى على نية العزم على الامتثال، بدليل أنه لو عزم على الترك لكان عاصياً، والعاصي يستحق العقوبة، فكذلك يكون العازم على الفعل طائعاً، والطائع يستحق المثوبة.

قوله: (وقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ يعرف إمكان سقوط المهر بين الزوج والولي): أي أن لفظ ﴿الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ في قوله سبحانه: ﴿أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

فَهُوَ كَالْأَمْرِ إِذَا لَمْ يُتَبَيَّنْ أَنَّهُ لِلْإِيجَابِ أَمْ لِلنَّدْبِ، وَأَنَّهُ عَلَى الْفَوْرِ أَمْ عَلَى التَّرَاخِي، فَقَدْ أَفَادَ اعْتِقَادَ الْأَصْلِ وَإِنْ خَلَا عَنْ كَمَالِ الْفَائِدَةِ، وَلَيْسَ ذَلِكَ مُسْتَنْكَراً، بَلْ وَاقِعٌ فِي الشَّرِيعَةِ وَالْعَادَةِ، بِخِلَافِ «أَبْجَدْ هَوَّزْ» فَإِنَّهُ لَا فَائِدَةَ فِيهِ أَصْلاً.

مجمل، لكونه متردداً بين الزوج والولي.

ومع كونه مجملاً فإنه لم يَخْلُ من فائدة ظاهرة، وهي تعريف المخاطبين بإمكان سقوط المهر بين الزوج والولي.

قوله: (فهو كالأمر إذا لم يُتبين أنه للإيجاب أم للندب، وأنه على الفور أم على التراخي، فقد أفاد اعتقاد الأصل وإن خلا عن كمال الفائدة): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «الخطاب بالمجمل».

والضميران في «أنه» الأولى والثانية يعودان إلى «الأمر».

ومعنى «اعتقاد الأصل»: اعتقاد كون ما اقتضاه ذلك الأمر المطلق مأموراً به شرعاً.

ومعنى قوله: «خلا عن كمال الفائدة»: أي أن الأمر المطلق الذي لا يُدْرَى هل هو للإيجاب أو للندب، وهل هو للفور أو للتراخي ليس في كمال الأمر المقترن بما يدل على شيء من ذلك لزوال الإجمال عنه، إلا أن هذا الأمر المطلق رغم ما فيه من إجمال لم يَخْلُ من فائدة، وهي العلم بأن ما اقتضاه من فعل مأمور به شرعاً.

قوله: (وليس ذلك مستنكراً، بل واقع في الشريعة والعادة): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الخطاب بلفظ مجمل».

فالخطاب بلفظ مجمل ليس مستنكراً شرعاً، لوقوعه في نصوص الشارع، وليس مستنكراً عادةً، لوروده في العرف الاستعمالي.

قوله: (بخلاف «أبجد هوز» فإنه لا فائدة فيه أصلاً): الضمير في «فإنه» يعود إلى «الخطاب بقوله: أبجد هوز».

وَالتَّسْوِيَةُ بَيْنَهُ أَيْضاً وَبَيْنَ الْخِطَابِ بِالْفَارِسِيَّةِ لِمَنْ لَا يَفْهَمُهَا غَيْرُ صَحِيحٍ لِمَا ذَكَرْنَا، ....

و«لا» في قوله: «لا فائدة» نافية للجنس، و«فائدة» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور «فيه»، تقديره: «حاصلة»، أي: «لا فائدة حاصلة فيه».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الخطاب بقوله: أبجد هوز».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الجواب عن الشق الثاني من الدليل الأول** لأصحاب المذهب الثاني الذي قالوا فيه: «ولا يجوز أن يقال: أبجد هوز، يراد به وجوب الصلاة، ثم يبينه فيما بعد».

والمراد هنا: أن الخطاب بالمجمل لا يخلو من فائدة، ولذلك لم يُسْتَنْكَرْ شرعاً ولا عرفاً، وأما لفظة «أبجد هوز» فلا فائدة فيها تُذْكَرُ، ولذلكَ كَان التخاطب بها ضرباً من ضروب العبث والهذيان.

وخلاصة الجواب عن الدليل الأول: لا نسلم بأن الخطاب بالمجمل لا فائدة فيه، بل الفائدة فيه متحققة، فإنْ كان وارداً بالإيجاب فذلك له ثلاث فوائد:

الفائدة الأولى: تعريف العباد بإيجاب الفعل عليهم.

الفائدة الثانية: تهيئة المكلفين بالاستعداد للفعل متى حُدِّدَ وقته، وبُيِّنَتْ كيفيته.

الفائدة الثالثة: إثابة من يعقد العزم على الفعل، ومعاقبة من يعقد العزم على الترك. وإن كان وارداً بأمر مطلق فالفائدة فيه اعتقاد الأصل، وهو أن مقتضاه مأمور به شرعاً. وإذا ثبت كونه مفيداً جاز تأخير بيانه عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

قوله: (والتسوية بينه أيضاً وبين الخطاب بالفارسية لمن لا يفهمها غير صحيح لما ذكرنا): **هذا جواب عن الدليل الثاني** لأصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة الذي

ثُـمَّ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يُخَاطِبَ رَسُولُ اللهِ ﷺ جَمِيعَ أَهْلِ الْأَرْضِ بِالْقُرْآنِ وَيُنْذِرَ بِهِ مَنْ بَلَغَهُ مِنَ الزِّنْجِ وَغَيْرِهِمْ، وَيُشْعِرَهُمُ اشْتِمَالَهُ عَلَى أَوَامِرَ يُعَرِّفُهُمُ الْمُتَرْجِمُ إِيَّاهَا.

قالوا فيه: «لا يجوز مخاطبة العربي بالعجمية؛ لأنه لا يفهم معناه ولا يسمع إلا لفظه».

والضمير في «بينه» يعود إلى «الخطاب المجمل».

والضمير في «لا يفهمها» يعود إلى «الفارسية».

و«ما» في قوله: «لما ذكرنا» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد بما ذكره هنا: هو ما قرره من أن الخطاب بالمجمل لا يخلو من فائدة.

والمقصود هنا: أن إلحاق الخطاب بالمجمل بالخطاب بالفارسية لمن لا يفهمها هو من قبيل إلحاق الشيء بغير نظيره، وذلك لا يصح، إذ الخطاب بالمجمل مفيد، والخطاب بالفارسية لمن لا يفهمها غير مفيد.

قوله: (ثم لا يمتنع أن يخاطب رسول الله ﷺ جميع أهل الأرض بالقرآن وينذر به من بلغه من الزنج وغيرهم، ويشعرهم اشتماله على أوامر يعرِّفهم المترجم إياها): الامتناع هنا بمعنى الاستحالة؛ أي: لا يستحيل ذلك لا نقلاً ولا عقلاً.

والضمير في «به» يعود إلى «القرآن الكريم».

والضمير في «بلغه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

والضمائر في «غيرهم»، وفي «يشعرهم»، وفي «يعرفهم» تعود إلى «الزنج».

و«الزِّنْجُ» هم جيل من السودان، واحدهم «زِنْجِي»[1].

والضمير في «اشتماله» يعود إلى «القرآن الكريم».

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/ ٢٩٠.

وَكَيْفَ يَبْعُدُ هَذَا وَنَحْنُ نُجَوِّزُ كَوْنَ الْمَعْدُومِ مَأْمُوراً عَلَى تَقْدِيرِ الْوُجُودِ؟ فَأَمْرُ الْأَعْجَمِيِّ عَلَى تَقْدِيرِ الْبَيَانِ أَقْرَبُ، وَهَاهُنَا يُسَمَّى خِطَاباً لِحُصُولِ أَصْلِ الْفَائِدَةِ. ....

والضمير المنفصل «إياها» يعود إلى «الأوامر».

والمراد هنا: أنه لا يستحيل عقلاً كما لا يستحيل نقلاً أن يخاطب النبي ﷺ بالقرآن الكريم مَنْ لا يحسن العربية، ويبلغهم ما فيه من أوامر ونواهٍ عن طريق من يترجم لهم ذلك بلسانهم، فكذلك لا يستحيل أن يخاطب الشارع المكلفين بالخطاب المجمل، ثم يوضح لهم معناه عن طريق البيان اللاحق.

قوله: (وكيف يبعد هذا ونحن نجوِّز كون المعدوم مأموراً على تقدير الوجود؟): الاستفهام بكيف هنا للتعجب والإنكار.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الخطاب بالمجمل».

والمراد هنا: كما يصح تسمية المعدوم مأموراً على تقدير الوجود، فكذلك يصح مخاطبة الأعجمي بالقرآن الكريم على تقدير البيان بالترجمة.

قوله: (فأمر الأعجمي على تقدير البيان أقرب، وههنا يسمى خطاباً لحصول أصل الفائدة): اسم الإشارة «ههنا» يعود إلى «الخطاب بالمجمل».

والمراد هنا: أنه إذا كان «المعدوم» يُسَمَّى مأموراً على تقدير وجوده مستكملاً شرائط التكليف، فإنَّ أَمْرَ الأعجمي على تقدير البيان أولى وأقرب لكونه موجوداً وليس معدوماً.

وإذا صحت مخاطبة المعدوم بالأوامر على تقدير الوجود، وصحت مخاطبة الأعجمي بالقرآن الكريم على تقدير البيان، فإنه يصح أن يُسَمَّى الخطاب بالمجمل خطاباً من باب أولى وأحرى؛ لأن فائدته كامنة في نفسه، والبيان الذي سيلحق به إنما هو فائدة أخرى تضاف إلى ما فيه من فائدة.

وَأَمَّا الثَّالِثُ: فَإِنَّمَا يَلْزَمُ أَنْ لَوْ كَانَ الْعَامُّ نَصّاً فِي الْاسْتِغْرَاقِ، وَلَا كَذَلِكَ بَلْ هُوَ ظَاهِرٌ، ....

وخلاصة الجواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني، من وجهين:

الوجه الأولى: أن قياسكم الخطاب بالمجمل على الخطاب بالفارسية لمن لا يفهمها قياس لا يصح؛ لأنه قياس مع الفارق.

ووجه الفرق بينهما: أن الخطاب بالفارسية لا فائدة فيه لمن لا يحسن التكلم بها، وأما الخطاب بالمجمل فالفائدة فيه متحققة وثابتة كما سبق بيان ذلك.

الوجه الثاني: أن هذا القياس مُعَارَضٌ بقياسين آخرين:

القياس الأول: أن النبي ﷺ مأمور بأن يبلغ القرآن الكريم لجميع أهل الأرض، بدليل قول الله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْۚ وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ﴾ [الأنعام: ١٩].

ولا شك أن من المبلغين بالقرآن الكريم مَنْ لا يفهم العربية، ومع ذلك فالتبليغ لهم واجب على تقدير البيان عن طريق الترجمة. فكذلك يجوز الخطاب بالمجمل على تقدير الإيضاح عن طريق البيان الذي سَيَرِدُ لاحقاً.

القياس الثاني: أن المعدوم يُسَمَّى مخاطَباً ومأموراً وهو في حال العدم على تقدير وجوده مع انتفاء موانع التكليف عنه، فكذلك يجوز مخاطبة الموجودين باللفظ المجمل من باب أولى على تقدير حصول البيان مستقبلاً.

وإذا ثبتت هذه المعارضة بطل ما ادعيتموه في قياسكم.

قوله: (وأما الثالث): «الثالث» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثالث» أو «الأمر الثالث» الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني.

قوله: (فإنما يلزم أن لو كان العام نصاً في الاستغراق ولا كذلك، بل هو ظاهر): هذا الجواب خاص بقولهم: «وكذا قوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ يوهم

وَإِرَادَةُ الْخُصُوصِ بِهِ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ، فَمَنِ اعْتَقَدَ الْعُمُومَ قَطْعاً فَذَلِكَ لِجَهْلِهِ، بَلْ يُعْتَقَدُ أَنَّهُ مُحْتَمِلٌ لِلْخُصُوصِ، ....

قتل كل مشرك، فإذا لم يبين التخصيص فهو تجهيل في الحال».

والكاف في قوله: «ولا كذلك» للتشبيه، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الاستغراق».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «العام».

والمراد هنا: أن الخطاب بلفظ عام إذا لم يبين الشارع تخصيصه إنما يكون تجهيلاً في الحال للمخاطَب لو كان العام نصاً في الاستغراق، ولكنه ليس نصاً فيه، بل هو يدل عليه ظاهراً، وإذا كانت دلالة العام على الاستغراق من باب الظاهر لا من باب النص، فإنه يكون محتملاً للاستغراق ولعدمه، وحينئذٍ فلا وجه للتجهيل.

قوله: (وإرادة الخصوص به من كلام العرب): الضمير في «به» يعود إلى «العام».

والمراد هنا: أن المتتبع لكلام العرب يجدهم يتكلمون باللفظ العام ويريدون به الخصوص، ويُفْهَمُ ذلك عنهم من غير أن يُتَّهَمُوا بتجهيل مَنْ يخاطبونه بذلك، وإذا لم يكن ذلك تجهيلاً في خطاب العرب، فكيف يكون تجهيلاً في خطاب الشارع؟.

قوله: (فمن اعتقد العموم قطعاً فذلك لجهله، بل يعتقد أنه محتمل للخصوص): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اعتقاد قطعية العموم».

والضمير في «لجهله» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

والضمير في «أنه» يعود إلى «اللفظ العام».

والمراد هنا: أن من اعتقد بأن العام يفيد قطعية الاستغراق فإن ذلك دليل على جهله بلغة العرب وأساليب كلامهم، بل عليه أن يعتقد أنه ظاهر في الاستغراق ومحتمل للخصوص.

وَعَلَيْهِ الْحُكْمُ بِالْعُمُومِ إِنْ خُلِّيَ وَالظَّاهِرَ، وَيَنْتَظِرُ أَنْ يُنَبَّهَ عَلَى الْخُصُوصِ. أَمَّا إِرَادَةُ السَّبْعَةِ بِالْعَشَرَةِ، وَالْبَقَرِ بِالْإِبِلِ فَلَيْسَ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ، بِخِلَافِ مَا ذَكَرْنَاهُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

قوله: (وعليه الحكم بالعموم إن خُلي والظاهر، وينتظر أن ينبه على الخصوص): الضمير في «عليه» يعود إلى «معتقد قطعية العموم».

والواو في قوله: «إن خُلِّيَ والظاهر» هي واو «المعية»؛ أي: «إن خلي مع الظاهر».

والمراد هنا: أن المخاطَب إذا خوطب بلفظ عام، وخلا من قرينة تدل على التخصيص، وجب عليه أن يستصحب حكم العموم حتى يَرِدَ المخصِّص الناهض، وحينئذٍ يجري حكم العام على ما عدا صورة الخصوص.

قوله: (أما إرادة السبعة بالعشرة، والبقر بالإبل فليس من كلام العرب، بخلاف ما ذكرناه): هذا الجواب خاص بقول أصحاب المذهب الثاني فيما ذكروه في دليلهم الثالث بقولهم: «ولو أراد بالعشرة سبعة لم يجز إلا بقرينة الاستثناء»، وكذلك خاص بقولهم فيه: «لا خلاف أنه لو قال: «في خمس من الإبل شاة» يريد به: «في خمس من البقر» لم يجز؛ لأنه تجهيل في الحال وإيهام لخلاف المراد».

و«ما» في قوله: «بخلاف ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بما ذكره هنا هو «مخاطبة العرب باللفظ العام مع إرادتهم الخصوص». ومقصود المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو أن يقول لأصحاب المذهب الثاني فيما ذكروه في هذا الشق من دليلهم الثالث: إن ما ذكرتموه من أنه لا يجوز للشارع أن يخاطب بالعشرة وهو يريد سبعة، ولا أن ينص على الإبل وهو يريد البقر، ليس له رصيد من كلام العرب، بل هو إلى الوهم أقرب منه إلى الحقيقة والواقع، ولذلك فهو مُسْتَهْجَنٌ مُسْتَنْكَرٌ.

أما المخاطبة بالعام مع إرادة الخصوص فهو جارٍ وَفْقَ أساليب كلامهم وعرف استعمالهم، وليس ذلك تغييراً لأصل الوضع عندهم.

....

وخلاصة الجواب عما ذكره أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الثالث: أن ما ذكرتموه في دليلكم هذا لا ينتهض حجةً على المنع من تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أنه لا يُتَصَوَّرُ أن يخاطب الشارع العباد بما يخالف ما هو المعهود في لغة العرب، كأن يخاطبهم بلفظ «الإبل» وهو يريد «البقر»، أو يخاطبهم بلفظ «العشرة» وهو يريد «السبعة»، وإلا كان ذلك تعمية في الخطاب وإلغازاً.

الوجه الثاني: أن إرادة الخصوص من لفظ العموم لا تجهيل فيه للمخاطَب، إذ ليس العموم قطعي الدلالة على الاستغراق، بل هو ظني في ذلك لاحتماله الخصوص، وبناءً على هذا فمن حَملَهُ على الاستغراق حيث لا تخصيصَ كان عاملاً بمقتضى الظاهر، وهذا هو الأصل الذي يجب استصحابه حتى يَرِدَ المخصِّص الناهض.

ويلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى لم يتعرض لأصحاب المذهب الثالث القائلين بالتفصيل في هذه المسألة بجواب مستقل، وذلك أن مذهبهم ذو جانبين، أحدهما يتعلق بجواز تأخير بيان المجمل، وهذا الجانب لا يحتاج إلى جواب، لأنهم موافقون فيه لأصحاب المذهب الأول.

وأما الجانب الثاني فهو متعلق بعدم جواز تأخير بيان التخصيص في العموم، بحجة أن الخطاب باللفظ العام المراد به الخصوص يوهم العموم.

وهذا الجانب قد أجاب عنه المؤلف رحمه الله تعالى في معرض الرد على أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الثالث، وخلاصة جوابه: أن الخطاب باللفظ العام المراد به الخصوص لاحقاً ليس فيه تجهيل على المكلَّف بإيهام العموم، وذلك أن المكلَّف مأمور بأن يعمل بالعام على مقتضى ظاهره في العموم إلى أن يأتي البيان من الشارع بتخصيصه.

(باب الأمر)

الْأَمْرُ اسْتِدْعَاءُ الْفِعْلِ بِالْقَوْلِ عَلَى وَجْهِ الْاسْتِعْلَاءِ.

قوله: (باب الأمر): لفظ «باب» هنا خبر لمبتدأ محذوف، تقديره «هذا»، أي: «هذا بابُ الأمر».

و«الأمر» في اللغة: «ضِدُّ النهي»(١).

وإذا كان النهي هو طلب الكف، فإن الأمر هو طلب الفعل.

قوله: (الأمر استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء): هذا تعريف الأمر بالمعنى الاصطلاحي، وهو التعريف الراجح عند الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، حيث لم يصدره بصيغة التمريض «قيل».

وأصل هذا التعريف لأبي الخطاب الكلوذاني رحمه الله تعالى(٢).

و«استدعاء الفعل» يخرج «النهي»؛ لأنه استدعاء ترك.

ويخرج بقيد «القول»: استدعاء الفعل بطريق «الإشارة»، فإن الإشارة لا تُسَمَّى قولاً.

ويخرج بقوله: «على وجه الاستعلاء» شيئان:

الأول: يخرج الأمر الصادر من الآمر إلى من يساويه في الرتبة، فإن هذا لا يسمى أمراً على الحقيقة، وإنما يسمى «التماساً».

الثاني: يخرج الأمر الصادر من الأدنى إلى الأعلى، فهذا لا يسمى أمراً على الحقيقة، وإنما يسمى دعاءً(٣)، كما في تَوَجُّه موسى عليه السلام إلى ربه تبارك وتعالى بقوله: ﴿رَبِّ ٱشۡرَحۡ لِي صَدۡرِي ۝٢٥ وَيَسِّرۡ لِيٓ أَمۡرِي ۝٢٦﴾ [طه: ٢٥، ٢٦]. فإن موسى عليه السلام لا يأمر ربه تبارك وتعالى، بل يدعوه ويرجوه.

---

(١) انظر: القاموس المحيط ١/ ٣٦٥؛ تاج العروس ٣/ ١٧.

(٢) انظر: التمهيد ١/ ١٢٤.

(٣) انظر: الإحكام ٢/ ١٤٠.

وَقِيلَ: «هُوَ الْقَوْلُ الْمُقْتَضِي طَاعَةَ الْمَأْمُورِ بِفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ». وَهُوَ فَاسِدٌ، إِذْ تَتَوَقَّفُ مَعْرِفَةُ الْمَأْمُورِ عَلَى مَعْرِفَةِ الْأَمْرِ، وَالْحَدُّ يَنْبَغِي أَنْ يُعَرِّفَ الْمَحْدُودَ، ....

قوله: (وقيل: هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به): الفعل الماضي «قيل» مبني للمجهول، والقائل هنا هو القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله تعالى[1].

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الأمر».

والمراد بالمأمور هنا: المكلَّف.

والمراد بالمأمور به: هو الفعل المكلَّف به.

ومعنى هذا التعريف: أن الأمر هو القول الموجَّه من الآمر إلى المأمور، بقصد أن يفعل المأمور به، فإن فعله كان طائعاً.

قوله: (وهو فاسد): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «التعريف المذكور». و«فاسد» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «تعريف»؛ أي: «وهو تعريف فاسد».

ومعنى كونه «فاسداً» أنه لا يصح اعتماده تعريفاً مناسباً للأمر.

قوله: (إذ تتوقف معرفة المأمور على معرفة الأمر): الجملة هنا تعليل للقول بفساد التعريف السابق.

والمراد هنا: أن كلاً من المأمور والمأمور به من مشتقات الأمر، والمشتق لا يتضح معناه إلا بعد معرفة حقيقة المشتق منه، والمشتق منه هنا وهو «الأمر» لم تُعْرَفْ حَقيقته بَعْدُ، إذ لم يسبق له في هذا التعريف تحديد يكشف عن ماهيته، وحينئذٍ يكون تعريف الأمر ببعض مشمولاته كالمأمور والمأمور به من قبيل إحالة المجهول إلى المجهول.

قوله: (والحد ينبغي أن يعرف المحدود): أي أن الأصل في الحد أن

---

(١) انظر: البرهان ١/٢٠٣؛ المستصفى ١/٤١١؛ المحصول ١/٢/١٩.

فَيُفْضِي إِلَى الدَّوْرِ.

وَلِلْأَمْرِ صِيغَةٌ مُبَيِّنَةٌ تَدُلُّ بِمُجَرَّدِهَا عَلَى كَوْنِهَا أَمْراً إِذَا تَعَرَّتْ عَنِ الْقَرَائِنِ، ....

يكون مبيناً لحقيقة المحدود بإيضاحها وإزالة اللبس والغموض عنها.

قوله: (فيفضي إلى الدور): أي أن كلّاً من المأمور والمأمور به يدور في فلك الأمر، فلا يتضح معناهما إلا بعد اتضاح معناه.

وحيث إن الأمر لم يتضح معناه، لعدم تحديد ماهيته كان ذلك الدوران إبهاماً لا إفهاماً.

قوله: (**وللأمر صيغة مبينة تدل بمجردها على كونها أمراً إذا تعرت عن القرائن**): الضميران في «بمجردها»، وفي «كونها» يعودان إلى «الصيغة».

و«الصيغة» في اللغة تطلق على عدد من المعاني، والمهم منها في هذا الموضع أربعة:

١ ـ السِّبَاكَةُ، يقال: «صَاغَ الشيءَ يَصُوغُهُ صَوْغاً وصِيَاغَةً» بمعنى سَبَكَهُ.

٢ ـ الْوَضْعُ والتَّرْتِيبُ، يقال: «صَاغَ شِعْراً وكلاماً»، أي: وَضَعَهُ ورَتَّبَهُ.

٣ ـ الْهَيْئَةُ، يقال: «صِيغَةُ الْأَمْرِ كذا وكذا»، أي: هَيْئَتُهُ التي بُنِيَ عليها.

٤ ـ الْأَصْلُ، يقال: «فُلَانٌ من صِيغَةٍ كريمة»، أي: من أَصْلٍ كريم[(١)].

وبناءً على هذه المعاني اللغوية، فالصيغة هي: الهيئة التي سبكها العرب ووضعوها أصالةً للدلالة على الأمر تمييزاً له عن غيره مما يجري به التخاطب على الألسنة، كالنهي، والخبر، والاستخبار.

والمراد بالتجرد في قوله: «بمجردها» أي بذاتها، من غير أن يقترن بها لفظ الأمر صراحةً، كأن يقول ـ مثلاً ـ «اكتب، فإني آمرك بالكتابة»، فإن صيغة «اكتب» كافية بمجردها في الدلالة على الأمر.

و«التعري» في قوله: «إذا تعرت عن القرائن» هو في اللغة: «التَّجَرُّدُ

---

(١) انظر: لسان العرب ٨/ ٤٤٢، ٤٤٣؛ القاموس المحيط ٣/ ١١٠.

وَهِيَ «افْعَلْ» لِلْحَاضِرِ، وَ«لْيَفْعَلْ» لِلْغَائِبِ، ....

من اللباس والثياب»[١].

وعليه يكون قوله: «إذا تعرت عن القرائن» هو تأكيد لقوله: «وللأمر صيغة مبينة تدل بمجردها على كونها أمراً»، إذ التجرد هنا هو التعري عن القرائن.

و«القرائن» جمع «قرينة»، وهي ما يصاحب صيغة الأمر مما يدل على صَرْفِهِ عن ظاهره وهو الوجوب إلى غيره مما تُسْتَعْمَلُ فيه تلك الصيغة.

وهذه القرائن في مجملها تنقسم إلى قسمين: قرائن لفظية وقرائن حالية. والقرائن اللفظية هي: أن يَرِدَ في سياق الخطاب الشرعي لفظ عقب الأمرِ يدل على أن المقصود منه الطلب التخييري لا التنجيزي.

والقرائن الحالية هي: التي تُدْرَكُ عن طريق الإلمام بمعرفة الملابسات والحالات التي صدر فيها الأمر الشرعي.

ولكلٍّ من القسمين صوره الخاصة به، وقد استوعبتُ الكلام عنها في كتابي: «دراسات وتحقيقات في أصول الفقه»[٢].

قوله: (وهي «افعل» للحاضر، و«ليفعل» للغائب): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «صيغة الأمر».

وقد اقتصر المؤلف رحمه الله تعالى هنا على صيغتين فقط، وهما:

الصيغة الأولى: «افْعَلْ»، كما في قول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

وقوله سبحانه: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [المائدة: ٩٢]

وهذه الصيغة، وهي صيغة «افعل» يُخَاطَبُ بها الحاضر.

الصيغة الثانية: «وَلْيَفْعَلْ»، وهو الفعل المضارع المقرون بلام الأمر،

(١) انظر: لسان العرب ١/٤٦.

(٢) انظر كتاب: دراسات وتحقيقات في أصول الفقه ص٢٤٥ ـ ٢٩٥.

هَذَا قَوْلُ الْجُمْهُورِ، ....

وذلك كما في قول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. وقوله سبحانه: ﴿وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩]. وهذه الصيغة يخاطب بها الغائب.

وهناك صيغتان لم يذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى، وهما:

الصيغة الثالثة: اسم فِعْل الأمر، كما في قول الله تعالى: ﴿وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾ [يوسف: ٢٣].

أي: هَلُمَّ وأَقْبِلْ.

الصيغة الرابعة: المصدر المجعول جزاء الشرط بحرف الفاء، كما في قول الله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣].

أي: فَحَرِّرُوا رقبة.

وكما في قوله سبحانه: ﴿فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤].

أي: فَاضْرِبُوا الرقاب[١].

قوله: (هذا قول الجمهور): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إثبات صيغة للأمر». فإثبات أن للأمر صيغة تخصه تدل بمجردها عليه إذا تعرت عن القرائن هو قول جمهور الأصوليين والفقهاء ممن يرون أن الكلام لفظي، واختار هذا القول الباجي المالكي رحمه الله تعالى، ونسبه إلى عامة أصحابه وأصحاب الإمام أبي حنيفة وأصحاب الإمام الشافعي رحمهم الله تعالى جميعاً[٢].

كما اختاره أبو الخطاب الكلوذاني رحمه الله تعالى[٣].

ونسبه ابن قاضي الجبل الحنبلي رحمه الله تعالى إلى الأئمة الأربعة والأوزاعي وغيرهم، فقال: «هو قول الأئمة الأربعة والأوزاعي وجماعة من

---

(١) انظر: إحكام الفصول ص١٩٠؛ العدة ١/ ٢١٤؛ شرح اللمع ١/ ١٩٩؛ التمهيد للإسنوي ص٢٦٦؛ البحر المحيط ٢/ ٣٥٦.

(٢) انظر: إحكام الفصول ص١٩٠. (٣) انظر: التمهيد ١/ ١٣٣.

وَزَعَمَتْ فِرْقَةٌ مِنَ الْمُبْتَدِعَةِ أَنَّهُ لَا صِيغَةَ لِلْأَمْرِ، بِنَاءً عَلَى خَيَالِهِمْ أَنَّ الْكَلَامَ مَعْنًى قَائِمٌ فِي النَّفْسِ.

أهل العلم»[(١)].

قوله: (وزعمت فرقة من المبتدعة أنه لا صيغة للأمر): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا صيغة للأمر».

والمراد: لا صيغة له ملفوظة مسموعة.

والذين أنكروا أن يكون للأمر صيغة هم جمهور الأشاعرة.

قوله: (بناءً على خيالهم أن الكلام معنى قائم في النفس): الضمير في «خيالهم» يعود إلى «القائلين بأن الأمر لا صيغة له».

والمراد بالخيال هنا: هو الوهم.

والمقصود هنا: أن هؤلاء إنما أنكروا أن يكون للأمر صيغة تخصه بناءً على أصلهم العقدي، وهو أن الكلام ليس مكوناً من حرف وصوت، بل هو عندهم معنى قائم بالنفس، وهذا ما أفصح عنه الجويني بقوله: «فالكلام الحق عندنا قائم بالنفس، ليس حرفاً ولا صوتاً، وهو مدلول العبارات والرقوم والكتابة، وما عداها من العلامات»[(٢)].

وكذلك هو ما أفصح عنه ابن بَرْهان بقوله: «إن الكلام صفة من صفات النفس على مذهب أهل الحق يزيد على العلوم والقدر والإرادات، وأما مَنْ عدا أهل الحق فإنهم أنكروا كلام النفس، وقالوا: الكلام هو المركب من الحروف المتقطعة والأصوات المنتظمة»[(٣)].

وكذلك هو ما أفصح عنه ابن القشيري، كما نقل ذلك عنه الزركشي، حيث قال: «وقال ابن القشيري: الصيغة العبارة المصوغة للمعنى القائم بالنفس»[(٤)].

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/ ١٣.
(٢) البرهان ١/ ١٩٩.
(٣) الوصول إلى الأصول ١/ ١٢٨.
(٤) البحر المحيط ٢/ ٣٥٢.

فَخَالَفُوا الْكِتَابَ، وَالسُّنَّةَ، وَأَهْلَ اللُّغَةِ، وَالْعُرْفَ.

أَمَّا الْكِتَابُ فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى قَالَ لِزَكَرِيَّا: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴿١٠﴾ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿١١﴾﴾، فَلَمْ يُسَمِّ إِشَارَتَهُ إِلَيْهِمْ كَلاماً، وَقَالَ لِمَرْيَمَ: ﴿فَقُولِىٓ إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ فَالْحُجَّةُ فِيهِ مِثْلُ الْحُجَّةِ فِي الْأَوَّلِ.

قوله: (**فخالفوا الكتاب، والسنة، وأهل اللغة، والعرف**): أي أن المنكرين أن يكون للأمر صيغة تخصه مخالفون في إنكارهم هذا كتاب الله تبارك وتعالى وسنة رسوله ﷺ، كما أنهم مخالفون لأهل اللغة في أصل الوضع الأول، حيث وضعوا للأمر صيغاً جعلوها خاصة به دالة عليه دون غيره.

وكذلك فهم في إنكارهم أن يكون للأمر صيغة تخصه مخالفون للعرف اللغوي الاستعمالي الذي جرى عليه العرب في كلامهم وتخاطبهم، فإنهم إذا أرادوا أن يأمروا أحداً بشيء أفصحوا عن تلك الإرادة باللفظ الدال على الأمر، فإن كان المأمور حاضراً قالوا: «افْعَلْ»، وإن كان المأمور غائباً قالوا: «وَلْيَفْعَلْ».

قوله: (**أما الكتاب... إلخ**): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في إقامة الحجة من كتاب الله تعالى الدالة على شيئين، أحدهما: صحة مذهب القائلين بإثبات الصيغة للأمر، وثانيهما: بطلان مذهب القائلين بإنكارها. وهذه الحجة ثبتت في الكتاب الكريم بدليلين:

الدليل الأول: أن الله تعالى قال لنبيه زكريا عليه السلام: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴿١٠﴾ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿١١﴾﴾ [مريم: ١٠، ١١].

وجه الاستدلال من هاتين الآيتين الكريمتين هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «فلم يسم إشارته إليهم كلاماً».

....

والضمير في «إشارته» يعود إلى النبي الكريم «زكريا» عليه السلام.

والضمير في «إليهم» يعود إلى «القوم»؛ أي: قوم نبي الله زكريا عليه السلام.

والمراد هنا: أن الله تعالى في هاتين الآيتين الكريمتين نَفَى عن نبيه زكريا عليه السلام الكلام وأثبت له «الإيحاء» وهو الإشارة، وهذا دليل على التفريق بينهما يُبَيِّنُ بوضوح أن ما لم يشتمل على حرف وصوت فإنه لا يسمَّى كلاماً، بل يسمَّى إشارةً أو حديث نفس.

الدليل الثاني: أن الله تعالى قال لمريم عليها السلام: ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِىٓ إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦].

وجه الاستدلال من هذه الآية الكريمة هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «فالحجة فيه مثل الحجة في الأول».

الضمير في «فيه» يعود إلى «الاستدلال بقول الله تعالى لمريم عليها السلام».

و«الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «في الاستدلال الأول». والحجة في الأول هي قوله: «فلم يسم إشارته كلاماً».

فكذلك هنا في هذه الآية الكريمة، فإن الله تعالى أمر مريم عليها السلام بأن تخبر عن نذرها بالتزام الصمت عن الكلام، وذلك إذا كلمها أحد من قومها عن ولادتها لابنها عيسى عليه السلام، فلما سُئلت أخبرت بأنها صائمة عن الكلام فلا تستطيع أن تحيطهم علماً بنبأ عيسى عليه السلام، واكتفت بإشارتها إليه ليخبرهم هو الخبر اليقين، كما قال سبحانه: ﴿فَأَتَتْ بِهِۦ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُۥ قَالُوا۟ يَٰمَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْـًٔا فَرِيًّا ﴿٢٧﴾﴾، إلى قوله سبحانه: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا ﴿٢٩﴾﴾ [مريم: ٢٧، ٢٩] حيث لم يُسَمِّ سبحانه إشارتها إلى عيسى عليه السلام كلاماً.

وَأَمَّا السُّنَّةُ فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: (إِنَّ اللهَ عَفَا لِأُمَّتِي عَمَّا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ تَتَكَلَّمْ أَوْ تَعْمَلْ بِهِ)، وَقَالَ لِمُعَاذٍ: (أَمْسِكْ عَلَيْكَ لِسَانَكَ)، قَالَ: «وَإِنَّا لَمُؤَاخَذُونَ بِمَا نَقُولُ؟»، قَالَ: (ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ وَهَلْ يَكُبُّ النَّاسَ عَلَى مَنَاخِرِهِمْ إِلَّا حَصَائِدُ أَلْسِنَتِهِمْ؟)، وَقَالَ: (إِذَا قَالَ الْإِمَامُ: وَلَا الضَّالِّينَ فَقُولُوا: آمِينَ).

قوله: (وأما السنة... إلخ): أي وأما الأدلة من السنة التي تدل على صحة مذهب القائلين بإثبات صيغة الأمر، وبطلان مذهب القائلين بنفيها.

وهذه الأدلة كما يلي:

١ ـ الدليل الأول: قول النبي ﷺ: **(إن الله عفا لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به)**[1].

وجه الدلالة من هذا الحديث: أن النبي ﷺ فَرَّقَ بين حديث النفس وبين الكلام، فدل على أن حقيقة الكلام تخالف حقيقة حديث النفس، فحديث النفس هو ما لم يُفْصَحْ عنه بحرف وصوت، والكلام هو ما أُفْصِحَ عنه بذلك، وإلا لما كان لهذا التفريق وجه صحيح.

الدليل الثاني: قول النبي ﷺ لمعاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه: **(أمسك عليك لسانك)**، قال: «وإنَّا لمؤاخذون بما نقول؟»، قال: **(ثكلتك أمك وهل يكب الناس على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم؟)**[2].

وجه الاستدلال من هذا الحديث: أن معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه سأل النبي ﷺ أن يخبره عن جوامع أبواب الخير، فأخبره عليه الصلاة

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الطلاق»، باب «الطلاق في الإغلاق» رقم الحديث (٥٢٦٩)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الإيمان»، باب «تجاوز الله عن حديث النفس» رقم الحديث (١٢٧).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب «الإيمان»، باب «ما جاء في حرمة الصلاة» رقم الحديث (٢٦١٩)، وقال: (حديث حسن صحيح).

وَلَمْ يُرِدْ بِذَلِكَ مَا فِي النَّفْسِ.

والسلام بذلك، ثم قال له: **(أفلا أدلك على ملاك ذلك كله؟)**، قال معاذ: «بلى يا رسول الله»، فأخذ النبي ﷺ بلسان نفسه فقال: **(كُفَّ عليك هذا)**، وحينئذٍ قال معاذ رضي الله تعالى عنه للنبي ﷺ: «وإنَّا لمؤاخذون بما نقول؟» فقال له النبي ﷺ: **(ثكلتك أمك يا معاذ، وهل يكب الناس على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم؟)**.

حيث جعل النبي ﷺ القول متعلقاً باللسان، فما لم يتلفظ به اللسان لا يُسَمَّى قولاً ولا كلاماً.

الدليل الثالث: قول النبي ﷺ: **(إذا قال الإمام: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾، فقولوا: آمين)**[1].

وجه الدلالة من هذا الحديث: أن النبي ﷺ أمر المأمومين بأن يُؤَمِّنُوا فور انتهاء الإمام من قول: «ولا الضالين»، وهذا التأمين مرتبط بالسماع، فلو كانت تلك اللفظة غير مسموعة فَعَلَى أي شيء يكون التأمين؟

ثم إن النبي ﷺ أمر المأمومين بأن يقولوا: «آمين»، والمراد بالقول هنا هو الجهر بالتأمين، والجهر لا يكون إلا بصوت مسموع ملفوظ.

قوله: (ولم يرد بذلك ما في النفس): المريد هنا: هو النبي ﷺ.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «بذلك» يعود إلى «الكلام» في الحديث الأول، وإلى «اللسان» في الحديث الثاني، وإلى «القول» في الحديث الثالث.

و«ما» في قوله: «ما في النفس» موصولية بمعنى «الذي».

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الأذان»، باب «جهر المأموم بالتأمين» رقم الحديث (٧٨٢).
وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الصلاة»، باب «النهي عن مبادرة الإمام بالتكبير وغيره» رقم (٤١٥).

وَأَمَّا أَهْلُ اللِّسَانِ فَإِنَّهُمُ اتَّفَقُوا عَنْ آخِرِهِمْ عَلَى أَنَّ الْكَلَامَ اسْمٌ، وَفِعْلٌ، وَحَرْفٌ. ....

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو وجه الاستدلال الإجمالي من الأحاديث الثلاثة التي ساقها.

والمراد هنا: لو كان الكلام عبارة عما اسْتَكَنَّ في النفس واستقر في القلب لما فَرَّقَ النبي ﷺ بين الملفوظ وغير الملفوظ.

قوله: (**وأما أهل اللسان**): المراد بأهل اللسان هم أهل اللغة العربية، وإنما سُمِّيَتِ اللغة باللسان؛ لأن اللسان هو وسيلة التخاطب بتلك اللغة.

قوله: (**فإنهم اتفقوا عن آخرهم على أن الكلام اسم، وفعل، وحرف**): الضمير في «فإنهم» يعود إلى «أهل اللسان»، وكذلك إليهم عود الضمير في «آخرهم».

والمراد هنا: أن مما يدل على صحة مذهب القائلين بإثبات صيغة الأمر، ويدل على بطلان مذهب منكريها: أن أهل اللغة قاطبة من أولهم إلى آخرهم مجمعون على تقسيم الكلام إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الاسم، نحو: محمد، صالح، علي.

القسم الثاني: الفعل، نحو: صَلَّى، صام، حَجَّ.

القسم الثالث: الحرف، نحو: مِنْ، في، إلى.

والاستدلال بإجماع أهل اللغة على هذا التقسيم يكمن في ناحيتين:

الناحية الأولى: أن هذه الأقسام الثلاثة كلها لا يُطْلَقُ عليها اسم الكلام إلا إذا كانت مسموعة ملفوظة.

الناحية الثانية: أن أهل اللغة حصروا تلك القسمة في هذه المذكورات الثلاثة فقط، ولم يضيفوا إليها «حديث النفس»، ولو كان حديث النفس يُسَمَّى كلاماً لما أهملوه وأغفلوه، إذ الواضع متمكن من معرفة أساليب لغته.

وَاتَّفَقَ الْفُقَهَاءُ بِأَجْمَعِهِمْ عَلَى أَنَّ مَنْ حَلَفَ لَا يَتَكَلَّمُ فَحَدَّثَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ دُونَ أَنْ يَنْطِقَ بِلِسَانِهِ لَمْ يَحْنَثْ، وَلَوْ نَطَقَ حَنِثَ.

وَأَهْلُ الْعُرْفِ كُلُّهُمْ يُسَمُّونَ النَّاطِقَ مُتَكَلِّماً، وَمَنْ عَدَاهُ سَاكِتاً أَوْ أَخْرَسَ. ....

قوله: (واتفق الفقهاء بأجمعهم على أن من حلف لا يتكلم فحدث نفسه بشيء دون أن ينطق بلسانه لم يحنث، ولو نطق حنث): أي «ومما يدل على صحة مذهب القائلين بإثبات صيغة الأمر، وبطلان مذهب القائلين بنفيها: إجماع فقهاء الأمة».

وذلك أن إجماعهم منعقد على أن مَنْ حلف، فقال: «والله لا أتكلم»، فإنه لا يكون حانثاً عندهم إلا إذا نطق بلسانه، أما إذا حَدَّثَ نفسه بشيء فإنه لا يُعَدُّ حانثاً.

ولو كان حديث النفس يُسَمَّى كلاماً لحنث الحالف عن الكلام به.

قوله: (وأهل العرف كلهم يسمون الناطق متكلماً، ومن عداه ساكتاً أو أخرس): المراد بأهل العرف هنا: مطلق أهل العرف، سواء كانوا من أهل اللغة أو من غيرهم من سائر الناس.

والضمير في «عداه» يعود إلى «الناطق».

و«الأخرس» هو العاجز عن الكلام.

والمراد هنا: أن جميع الناس قد تعارفوا فيما بينهم على تسمية الناطق متكلماً، وعلى تسمية الصامت ساكتاً أو أخرس.

والتفريق في التسمية دليل على أن الكلام لا يُسَمَّى كلاماً إلا إذا كان مسموعاً ملفوظاً.

وإذا كان الشأن كذلك، فإن الأمر لا يُعْرَفُ بالمعنى القائم في النفس، بل يُعْرَفُ بالإفصاح عنه بصيغته الدالة عليه.

وَمَنْ خَالَفَ كِتَابَ اللهِ تَعَالَى، وَسُنَّةَ رَسُولِهِ ﷺ، وَإِجْمَاعَ النَّاسِ كُلِّهِمْ عَلَى اخْتِلَافِ طَبَقَاتِهِمْ فَلَا يُعْتَدُّ بِخِلَافِهِ.

وَأَمَّا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ هَذِهِ صِيغَةُ الْأَمْرِ: فَاتِّفَاقُ أَهْلِ اللِّسَانِ عَلَى تَسْمِيَةِ هَذِهِ الصِّيغَةِ أَمْراً. ....

قوله: (ومن خالف كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، وإجماع الناس كلهم على اختلاف طبقاتهم فلا يعتد بخلافه): هذه الجملة هي النتيجة المطلوبة من عرض جميع تلك الأدلة السابقة.

والضميران في «كلهم»، وفي «طبقاتهم» يعودان إلى «الناس».

والضمير في «بخلافه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

والمراد هنا: أن القرآن الكريم دل دلالة صريحة على التفريق بين الكلام والإشارة، والسنة النبوية الشريفة دلت على التفريق بين الكلام وحديث النفس، وقد عاضد ذلك كله إجماعُ الناس كافةً من أهل اللسان، وأهل الفقه، وأهل العرف على أن مَنْ لم يُفْصِحْ بشيء من الألفاظ فإنه لا يُسَمَّى ناطقاً ولا متكلماً.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن المخالف في هذه المسألة لا يستند في مخالفته تلك إلى حجة ناهضة لا من الكتاب، ولا من السنة، ولا من الإجماع اللغوي، أو الفقهي، أو العرفي، وحينئذٍ لا يُعْتَدُّ بخلافه، إذ هو دعوى بلا دليل، والدعوى بلا دليل باطلة.

قوله: (وأما الدليل على أن هذه صيغة الأمر): المراد بالصيغة المشار إليها هنا هي «افْعَلْ»، إذا وردت متجردة عن القرائن.

قوله: (فاتفاق أهل اللسان على تسمية هذه الصيغة أمراً): **هذا هو الدليل الأول** على أن صيغة «افْعَلْ» هي صيغة الأمر.

ومفاد هذا الدليل: أن أهل اللغة مجمعون على أن صيغة «افْعَلْ» وُضِعَتْ أصالةً للدلالة على الأمر، وأهل اللغة هم الحجة في هذا الباب، إذ المسألة لغوية.

وَلَوْ قَالَ رَجُلٌ لِعَبْدِهِ: «اسْقِنِي مَاءً» عُدَّ آمِراً، وَعُدَّ الْعَبْدُ مُطِيعاً بِالْامْتِثَالِ وَعَاصِياً بِالتَّرْكِ، مُسْتَحِقّاً لِلْأَدَبِ وَالْعُقُوبَةِ.

فَإِنْ قِيلَ: هَذِهِ الصِّيغَةُ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الْإِيجَابِ كَقَوْلِهِ: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، وَالنَّدْبِ كَقَوْلِهِ: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾، وَالْإِبَاحَةِ كَقَوْلِهِ: ﴿فَٱصْطَادُواْ﴾،

قوله: (ولو قال رجل لعبده: «اسقني ماءً» عُدَّ آمراً): الفعل الماضي «عُدَّ» مبني للمجهول، وفاعله «العقلاء»؛ أي: «عَدَّهُ العقلاء آمراً»، وذلك بمجرد سماع صيغة «افْعَلْ»، ولو لم تكن هذه الصيغة هي صيغة الأمر لما فَهِمَ منها العقلاء الأمر، فضلاً عن أن يَعُدُّوا مَنْ تلفظ بها آمراً.

قوله: (وعُدَّ العبد مطيعاً بالامتثال وعاصياً بالترك، مستحقاً للأدب والعقوبة): أي: أن العبد إذا امتثل أَمْرَ سيده فَسَقَاهُ ماءً، عَدَّهُ العقلاء مطيعاً، وإذا ترك هذا الامتثال عَدُّوهُ عاصياً، وحينئذٍ لو عاقبه سيده على ترك امتثال أمره لاستحسن العقلاء منه ذلك من غير نكير ولا استهجان، وما ذلك إلا لأن الصيغة التي خاطبه بها، وهي «افْعَلْ» هي صيغة الأمر.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «ولو قال رجل لعبده: اسقني ماءً، عُدَّ آمراً، وعُدَّ العبد مطيعاً بالامتثال وعاصياً بالترك، مستحقاً للأدب والعقوبة» **هو الدليل الثاني** على أن صيغة «افْعَلْ» هي صيغة الأمر.

ومفاد هذا الدليل: أن العقلاء لو سمعوا السيد يخاطب عبده بقوله: «اسقني ماءً»، لفهموا من هذا الخطاب أنه للأمر، وحينئذٍ يستحسنون من السيد إثابة عبده على الامتثال لكونه دليل الطاعة، ويستحسنون منه معاقبته على الترك لكونه دليل العصيان، ولو لم تكن صيغة «افْعَلْ» موضوعة للأمر لما فهموا منها دلالتها عليه، ولما وصفوا الممتثل بالطاعة، وغير الممتثل بالمعصية.

قوله: (فإن قيل: هذه الصيغة مشتركة... إلخ): هذه صيغة اعتراض

وَالإِكْرَام كَقَوْلِهِ: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ﴾، وَالْإِهَانَةِ كَقَوْلِهِ: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ۝٤٩﴾، والتَّهْدِيدِ كَقَولِه: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾، وَالتَّعْجِيزِ كَقَوْلِهِ: ﴿كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾، وَالتَّسْخِيرِ كَقَوْلِهِ: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً﴾، وَالتَّسْوِيَةِ كَقَوْلِهِ: ﴿فَٱصْبِرُوٓا۟ أَوْ لَا تَصْبِرُوا۟﴾، وَالدُّعَاءِ كَقَوْلِهِ: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي»، وَالْخَبَرِ كَقَوْلِهِ: (أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ)، وَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: (إِذَا لَمْ تَسْتَحِي فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ)، وَالتَّمَنِّي كَقَوْلِ الشَّاعِرِ:

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِي

فَالتَّعْيِينُ يَكُونُ تَحَكُّماً. ....

موجهة من أصحاب المذهب الثاني القائلين بإنكار أن يكون للأمر صيغة تخصه، وهو في نفس الوقت دليلهم على إنكار تلك الصيغة.

ومفاد هذا الاعتراض: أن صيغة «افْعَلْ» وردت مشتركةً بين عدد من المعاني، وهذه المعاني هي:

١ ـ الإيجاب، كقول الله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الإسراء: ٧٨].

٢ ـ الندب، كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣].

٣ ـ الإباحة، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢]

٤ ـ الإكرام، كقوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ۝٤٦﴾ [الحجر: ٤٦].

٥ ـ الإهانة، كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ۝٤٩﴾ [الدخان: ٤٩].

٦ ـ التهديد، كقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠].

٧ ـ التعجيز، كقوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ [الإسراء: ٥٠].

٨ ـ التسخير، كقوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥].

٩ ـ التسوية، كقوله تعالى: ﴿فَٱصْبِرُوٓا۟ أَوْ لَا تَصْبِرُوا۟﴾ [الطور: ١٦].

قُلْنَا: هَذَا لَا يَصِحُّ ....

١٠ ـ الدعاء، كقول القائل: «اللهم اغفر لي».

١١ ـ الخبر، كقوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم: ٣٨].

وإنما كانت هذه الصيغة صيغة إخبار؛ لأن الله تعالى يخبر عن الكفار أنهم يوم القيامة يكونون أسمع شيء وأبصره(١).

وكذلك قول النبي ﷺ: **(إذا لم تستحي فاصنع ما شئت)**(٢). فهذه الصيغة صيغة إخبار، إذ النبي ﷺ يخبر بأن الذي لا حياء عنده فلا مانع لديه من ممارسة صُنْع ما شاء من الأفعال القبيحة الذميمة، وما ذلك إلا لأن الحياء خير كله، فإذا فُقِدَ الخير في الإنسان حل الشر محله.

١٢ ـ التمني، كقول الشاعر، وهو امرؤ القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي   بصبح وما الإصباح منك بأمثل

فإن الشاعر هنا لا يأمر الليل، بل يتمنى أن يذهب سريعاً حتى يأتي الصبح. وإذا كانت صيغة «افْعَلْ» واردة بهذه المعاني كلها، فهذا يدل على أنها مشتركة بين الأمر وغيره مما ليس بأمر، والاشتراك دليل العموم، وحينئذ يكون تخصيص تلك الصيغة بالأمر فقط تخصيص بلا مخصِّص، وهذا تحكّم لا يصح لأنه دعوى بلا دليل.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (هذا لا يصح): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بأن صيغة افْعَلْ لفظ مشترك بين الأمر وغيره».

فهذا القول غير صحيح، فهو باطل مردود.

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٣/١٠٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الأدب»، باب «إذا لم تستحي فاصنع ما شئت» رقم (٥٧٦٩).

لِوَجْهَيْنِ، أَحَدُهُمَا: مُخَالَفَةُ أَهْلِ اللِّسَانِ، فَإِنَّهُمْ جَعَلُوا هَذِهِ الصِّيغَةَ أَمْراً، وَفَرَّقُوا بَيْنَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، فَقَالُوا: بَابُ الْأَمْرِ «افْعَلْ»، وَبَابُ النَّهْيِ «لَا تَفْعَلْ»، كَمَا مَيَّزُوا بَيْنَ الْمَاضِي وَالْمُسْتَقْبَلِ، ....

قوله: (لوجهين، أحدهما: مخالفة أهل اللسان، فإنهم جعلوا هذه الصيغة أمراً): الضمير في «أحدهما» يعود إلى «الوجهين»:

والضمير في «فإنهم» يعود إلى «أهل اللسان».

والمراد بالصيغة المشار إليها في قوله: «هذه الصيغة» هي صيغة «افْعَلْ».

والمقصود هنا: أن أهل اللغة إنما وضعوا صيغة «افْعَلْ» للأمر خاصة، فَجَعْلُهَا لفظاً مشتركاً بينه وبين غيره مخالفة صريحة لهم، وتجاوز لأصل الوضع عندهم، وذلك لا يصح.

قوله: (وفرقوا بين الأمر والنهي، فقالوا: باب الأمر «افعل»، وباب النهي «لا تفعل»): أي أن أهل اللغة كما جعلوا للنهي صيغة خاصة به وهي «لا تفعل»، فكذلك جعلوا للأمر صيغة خاصة به وهي «افْعَلْ»، وحيث إن صيغة النهي لا تقبل المشاركة، فإن صيغة الأمر أيضاً لا تقبل المشاركة، وإلا لما كان للخصوصية من معنى.

قوله: (كما ميزوا بين الماضي والمستقبل): أي «كما ميز أهل اللسان بين الماضي والمستقبل».

وهذا التمييز هو من حيث وَضْعُ الأفعال الدالة على الأحداث، فجعلوا للماضي فعلاً يخصه وسَمَّوْهُ «فعلاً ماضياً» نحو: «قَامَ، فرِحَ، أَخْرَجَ»، وجعلوا للحاضر فعلاً يخصه وسموه «فعلاً مضارعاً» نحو: «يَكْتُبُ، يُجَاهِدُ، يُسْرِعُ»، وجعلوا للمستقبل فعلاً يخصه وسموه «فِعْلَ أَمْرٍ»، وصيغته «افْعَلْ» نحو: «اكْتُبْ، اقْرَأْ، اسْمَعْ».

وَهَذَا أَمْرٌ نَعْلَمُهُ بِالضَّرُورَةِ مِنْ كُلِّ لِسَانٍ مِنَ الْعَرَبِيَّةِ وَالْعَجَمِيَّةِ وَالتُّرْكِيَّةِ وَسَائِرِ اللُّغَاتِ، لَا يُشَكِّكُنَا فِيهِ إِطْلَاقٌ مَعَ قَرِينَةِ التَّهْدِيدِ وَنَحْوِهِ فِي نَوَادِرِ الْأَحْوَالِ. الثَّانِي: أَنَّ هَذَا يُفْضِي إِلَى سَلْبِ فَائِدَةٍ كَبِيرَةٍ مِنَ الْكَلَامِ وَإِخْلَاءِ الْوَضْعِ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ الْفَائِدَةِ، ....

وحينئذٍ تكون صيغة «افْعَلْ» موضوعة للأمر أصالةً.

قوله: (**وهذا أمر نعلمه بالضرورة من كل لسان من العربية والعجمية والتركية وسائر اللغات**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «التمييز بين الصيغ والتفريق بينها».

والمراد هنا: أن التمييز والتفريق بين صيغ الألفاظ لمنع تداخلها واشتباه بعضها ببعض أمر معهود بالضرورة في كل لغة من اللغات عربية كانت أو أعجمية، وذلك ليحسن التخاطب والتفاهم بكل لغة من تلك اللغات من غير لبس أو إبهام.

قوله: (**لا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد ونحوه في نوادر الأحوال**): الضمير في «فيه» يعود إلى «التمييز بين الصيغة بألفاظ خاصة، ومن ذلك كون صيغة افْعَلْ خاصة بالأمر».

والضمير في «نحوه» يعود إلى «التهديد».

والمراد هنا: أن الأصل في صيغة «افْعَلْ» أنها للأمر، وحَمْلُهَا على غيره كالتهديد ونحوه من الإهانة، والتعجيز، والتسخير، وبقية المعاني الأخرى لا يكون إلا بقرينة دالة على ذلك، وهذا الحمل لا يفضي إلى التشكيك في كون صيغة «افْعَلْ» إنما وُضِعَتْ أصالةً للأمر، إذ حملها على تلك المعاني بدلالة القرينة قليل جداً، والعبرة بالأغلب الأعم لا بالنادر الأقل.

قوله: (**الثاني: أن هذا يفضي إلى سلب فائدة كبيرة من الكلام وإخلاء الوضع عن كثير من الفائدة**): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه»، أي: «الوجه الثاني» من وجهي عدم صحة القول بأن صيغة «افْعَلْ» لفظ مشترك بين الأمر وغيره.

وَفِي الْجُمْلَةِ فَالْاشْتِرَاكُ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ؛ لِأَنَّهُ يُخِلُّ بِفَائِدَةِ الْوَضْعِ وَهُوَ الْفَهْمُ. فَالصَّحِيحُ أَنَّ هَذِهِ صِيغَةُ الْأَمْرِ، ثُمَّ تُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِهِ مَجَازاً مَعَ الْقَرِينَةِ، كَاسْتِعْمَالِ أَلْفَاظِ الْحَقِيقَةِ بِأَسْرِهَا فِي مَجَازِهَا، وَاللهُ أَعْلَمُ.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بالاشتراك في صيغة الأمر».

والمراد بالوضع هنا: الوضع اللغوي الأصلي للفظ.

والمقصود بهذا: أن القول بالاشتراك في صيغة «افْعَلْ»، بحيث تكون دائرة بين الأمر وغيره قول يخالف أصل الوضع اللغوي، إذ الأصل في الوضع إفراد كل صيغة بما يخصها أمراً كان، أو نهياً، خبراً كان، أو استخباراً، ولو لم يكن أصل اللغة كذلك لأصبحت مسلوبة الفائدة، فلا يحسن التخاطب بها إلا على سبيل التشكك والتردد والتحيُّر، فتكون اللغة بذلك أقرب إلى التعمية منها إلى التجلية والإيضاح.

قوله: (وفي الجملة فالاشتراك على خلاف الأصل؛ لأنه يخل بفائدة الوضع وهو الفهم): الضمير في «لأنه» يعود إلى «الاشتراك».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «فائدة الوضع»، وكان الأولى تأنيث الضمير فيقول: «وهي» لكونه عائداً إلى «الفائدة».

وسبب كون الاشتراك على خلاف الأصل: هو أن أهل اللغة إنما وضعوا اللفظ للدلالة على معنى واحد، ليتجه الذهن إلى فهم المراد منه عند إطلاقه دون أدنى تردد.

بينما الاشتراك يجعل اللفظ الواحد محتملاً لمعانٍ متعددة، مما يفضي إلى تشويش الذهن نتيجة عدم فَهْمِ مُرَادٍ مُعَيَّنٍ من خطاب المتكلم، وهذا تمييع للغة وتضييع للفائدة منها.

قوله: (فالصحيح أن هذه صيغة الأمر، ثم تستعمل في غيره مجازاً مع القرينة، كاستعمال ألفاظ الحقيقة بأسرها في مجازها): «الصحيح» هنا صفة

....

لموصوف محذوف، تقديره: «القول»؛ أي: «فالقول الصحيح».

والصيغة المشار إليها في قوله: «هذه الصيغة» هي صيغة «افْعَلْ». والضمير في «غيره» يعود إلى «الأمر».

والضميران في «بأسرها»، وفي «مجازها» يعودان إلى «ألفاظ الحقيقة».

والمراد هنا: أن استعمال صيغة «افْعَلْ» في غير الأمر من المعاني الأخرى ليس من قبيل المشترك، بل هو من قبيل المجاز، وبناءً على ذلك فالصحيح أن يقال: إن صيغة «افْعَلْ» حقيقة في الأمر، وتُسْتَعْمَلُ في غيره مجازاً بحسب ما دلت عليه القرينة الصارفة من ندب، أو إباحة، أو إرشاد، أو نحوها، فيكون ذلك من قبيل استعمال الحقيقة في مجازها، وليس ذلك من المشترك في شيء.

(فصل)

وَلَا يُشْتَرَطُ فِي كَوْنِ الْأَمْرِ أَمْراً إِرَادَةُ الْآمِرِ فِي قَوْلِ الْأَكْثَرِينَ، وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ: إِنَّمَا يَكُونُ أَمْراً بِالْإِرَادَةِ، ....

قوله: (ولا يشترط في كون الأمر أمراً إرادة الآمر في قول الأكثرين): المراد هنا: أن «الأمر» إنما يكون أمراً بمجرد الصيغة الدالة عليه، فتلك الصيغة كافية في إثباته من غير اشتراط إرادة الآمر امتثال المأمور بفعل المأمور به. وإلى هذا القول ذهب جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء[(١)].

قوله: (وقالت المعتزلة: إنما يكون أمراً بالإرادة): أي أنه يُشْتَرَطُ للأمر إرادة الآمر امتثال المأمور للمأمور به.

قال أبو علي الجبائي المعتزلي: «الأمر يفتقر إلى ثلاث إرادات، إحداها: إرادة إحداثه، والثانية: إرادة إحداثه أمراً لمن هو أمر له، والثالثة: إرادة المأمور به»[(٢)].

وقال أبو هاشم المعتزلي: «إن لفظة افْعَلْ تقتضي الإرادة، فإذا قال القائل لغيره: افْعَلْ، أفاد ذلك أنه مريد منه الفعل»[(٣)].

وقال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «إن الأمر إنما يكون أمراً لإرادة، وأنه لا بدّ من ذلك في كونه أمراً، ولا بدّ أيضاً من أن يريد الآمر إحداث الأمر خطاباً للمأمور»[(٤)].

وقال أبو الحسين البصري المعتزلي: «والفعل الواقع على وجه دون وجه يحتاج عند أصحابنا إلى إرادة»[(٥)].

---

(١) انظر: الوصول إلى الأصول ١/١٣١؛ المنهاج بشرحه نهاية السول ٢/٢٤٠؛ العدة ١/٢١٦؛ شرح تنقيح الفصول ص١٣٨؛ تيسير التحرير ١/٣٤١.

(٢) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/٢٢.

(٣) انظر: المعتمد ١/٥١.

(٤) انظر: المغني ١٧/٢٠، ١٠٧.

(٥) انظر: المعتمد ١/١٦٥.

وَحَدَّهُ بَعْضُهُمْ بِأَنَّهُ: إِرَادَةُ الْفِعْلِ بِالْقَوْلِ عَلَى وَجْهِ الاسْتِعْلَاءِ. قَالُوا: لِأَنَّ الصِّيغَةَ مُتَرَدِّدَةٌ بَيْنَ أَشْيَاءَ، فَلَا يَنْفَصِلُ الْأَمْرُ مِنْهَا مِمَّا لَيْسَ بِأَمْرٍ إِلَّا بِالْإِرَادَةِ ....

قوله: (وحدَّه بعضهم بأنه: إرادة الفعل بالقول على وجه الاستعلاء): الضمير في «حدَّه» يعود إلى «الأمر».

والضمير في «بعضهم» يعود إلى «المعتزلة».

والضمير في «بأنه» يعود إلى «الأمر».

والمراد هنا: أن بعض المعتزلة بدلاً من أن يُعَرِّفَ الأمر بمجرد الطلب، فيقول: هو «طلب الفعل بالقول على وجه الاستعلاء»، عرفه بالإرادة، فقال: «هو إرادة الفعل بالقول على وجه الاستعلاء»(١).

ولذلك فإن أبا الحسين البصري المعتزلي حين عَرَّف الأمر اشترط فيه الإرادة بالإضافة إلى الرتبة، فقال: «الأمر هو قول القائل: افْعَلْ، مع الإرادة والرتبة»(٢).

قوله: (قالوا): أي «المعتزلة»، وهذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان أدلتهم على أن الأمر مشروط بإرادة الآمر امتثال المأمور للمأمور به.

قوله: (لأن الصيغة مترددة بين أشياء، فلا ينفصل الأمر منها مما ليس بأمر إلا بالإرادة): المراد بالأشياء هنا: المعاني التي تُسْتَعْمَلُ فيها صيغة الأمر «افْعَلْ»، والتي سبق ذكرها.

والضمير في «منها» يعود إلى «الأشياء».

و«ما» في قوله: «مما» موصولية بمعنى «الذي».

وهذا هو الدليل الأول للمعتزلة على اشتراط الإرادة للأمر، وقد نص

---

(١) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ٢٠، ٢٢؛ المعتمد ١/ ٥١، ٧٠، ١٦٥.

(٢) المعتمد ١/ ٥٥.

وَلِأَنَّ الصِّيغَةَ إِنْ كَانَتْ أَمْراً لِذَاتِهَا فَهُوَ بَاطِلٌ بِلَفْظِ التَّهْدِيدِ، أَوْ لِتَجَرُّدِهَا عَنِ الْقَرَائِنِ فَيَبْطُلُ بِكَلَامِ النَّائِمِ وَالسَّاهِي.

على هذا الدليل القاضي عبد الجبار المعتزلي، فقال مبيِّناً مستند أصحاب مذهبه في هذا الاشتراط: «يُبَيِّنُ ذلك أنهم قد بينوا أن افْعَلْ يكون أمراً لمن دونك، وسؤالاً وطلباً لمن هو مثلك أو فوقك، وفَصَلُوا بين ذلك بالرتبة لا بالصيغة، ولا بالفائدة، وإذا ثبت في السؤال أنه إنما يفيد الإرادة، فكذلك القول في الأمر»[(١)].

كما نص عليه أبو الحسين البصري المعتزلي، بقوله: «إن صيغة الأمر يجوز استعمالها في التهديد والإباحة، وإنما يتميز منهما بالإرادة، فهي كافية في ثبوت حقيقة الأمر»[(٢)].

ومفاد هذا الدليل: أن صيغة الأمر «افْعَلْ» مستعملة في عدد من المعاني، فلا نستطيع تمييز الأمر من غيره إلا بإرادة الآمر فعل المأمور للمأمور به.

قوله: (ولأن الصيغة إن كانت أمراً لذاتها فهو باطل بلفظ التهديد، أو لتجردها عن القرائن فيبطل بكلام النائم والساهي): المراد بالصيغة هنا: صيغة الأمر «افْعَلْ».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «كون الأمر أمراً لذات الصيغة».

والضمير في «لتجردها» يعود إلى «الصيغة».

والمراد هنا: أن صيغة الأمر «افْعَلْ» لا تخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن تكون دالة على الأمر لذاتها.

الحالة الثانية: أن تكون دالة على الأمر لتجردها عن القرائن.

---

(١) المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/١٠٨.

(٢) المعتمد ١/ ٧٠.

فَثَبَتَ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ بِهَذِهِ الصِّيغَةِ عَلَى غَيْرِ وَجْهِ السَّهْوِ غَرَضُهُ إِيقَاعَ الْمَأْمُورِ بِهِ وَهُوَ نَفْسُ الْإِرَادَةِ.

وفي كلا الحالتين لا تدل على إثبات الأمر، ففي الحالة الأولى تبطل الصيغة بلفظ «التهديد»، كما في قول الله تعالى: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠].

فهذه صيغة «افْعَلْ»، ومع ذلك فليست دالة على الأمر، بل هي دالة على التهديد، ولو كانت صيغة «افْعَلْ» تدل على الأمر لذاتها، لما صح حَمْلُهَا هنا على التهديد.

وفي الحالة الثانية تبطل الصيغة بكلام النائم والساهي، فإن النائم قد يتكلم في نومه بخطاب مقتضاه الأمر المجرد عن القرائن، وكذلك الشأن في الساهي فقد يأمر بأمر مجرد عن القرائن وهو في حالة سهوه وذهوله، والاتفاق قائم على أن ذلك لا يُسَمَّى أمراً.

قوله: (فثبت أن المتكلم بهذه الصيغة على غير وجه السهو غرضه إيقاع المأمور به وهو نفس الإرادة): الصيغة المشار إليها في قوله: «بهذه الصيغة» هي صيغة الأمر «افْعَلْ»

والضمير في «غرضه» يعود إلى «المتكلم».

و«المأمور به»: هو الفعل الذي يُرَادُ إيجاده في الواقع.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو نفس الإرادة» يعود إلى «الغرض».

والمراد هنا: إذا انتفى أن تكون صيغة «افْعَلْ» دالة على الأمر لذاتها، أو لتجردها عن القرائن ثبت أنها إنما تدل على الأمر بالإرادة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** للمعتزلة على اشتراط الإرادة للأمر، وقد صرح بهذا الدليل أبو الحسين البصري المعتزلي، فقال: «قوله: افْعَلْ يفيد أن يفعل لا محالة، ويفيد الإرادة من حيث كان المتكلم بهذا الكلام باعثاً على الفعل، ولا يجوز أن يبعث إلا

وَلَنَا: أَنَّ اللهَ أَمَرَ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِذَبْحِ وَلَدِهِ وَلَمْ يُرِدْهُ مِنْهُ.

على فِعْلِ ما له فيه غرض، ولو عزلنا هذا عن أنفسنا لم نعلم أنه مريد للفعل»[1].

ومفاد هذا الدليل: أن صيغة «افْعَلْ» لا يصح أن تكون دالة على الأمر لا لذاتها ولا لتجردها عن القرائن، فإنها باعتبار الذات مشترك بين معانٍ متعددة كالتهديد، والتعجيز، والتسخير، والتحقير، فكلها يُعَبَّرُ عنها بتلك الصيغة وهي ليست أمراً باتفاق.

وباعتبار التجرد عن القرائن قد تكون ضرباً من الهذيان، كما هو الشأن في كلام النائم والساهي، والهذيان لا يكون أمراً باتفاق العقلاء.

فثبت أنها لا تكون أمراً إلا بإرادة الآمر فعل المأمور للمأمور به، لكون تلك الإرادة هي الدالة على الغرض، فصح أن يتعلق الأمر بها، وأن تكون شرطاً في ثبوت تحققه.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر الجمهور على أن الأمر ليس مشروطاً بالإرادة.

قوله: (أن الله أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده ولم يرده منه): الضمير في «ولده» يعود إلى «إبراهيم عليه السلام».

والمراد بالولد هنا: هو إسماعيل عليه السلام، كما سبق تقرير ذلك.

والضمير في «لم يرده» يعود إلى «الذبح».

والضمير في «منه» يعود إلى «إبراهيم عليه السلام».

وأَمْرُ الله تعالى لنبيه إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه إسماعيل عليه السلام قد دل عليه قوله سبحانه: ﴿فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ ﴿١٠١﴾ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [الصافات: ١٠١، ١٠٢].

---

(١) المعتمد ١/٧٢.

وَأَمَرَ إِبْلِيسَ بِالسُّجُودِ وَلَمْ يُرِدْهُ مِنْهُ، إِذْ لَوْ أَرَادَهُ لَوَقَعَ، فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ.

ومما يدل على أن الله تعالى لم يُرِدْ ذَبْحَ إسماعيل عليه السلام فداء الله سبحانه له بالذِّبْحِ العظيم، كما قال جل شأنه: ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ۝١٠٣ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ۝١٠٤ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ۝١٠٥ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ۝١٠٦ وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ۝١٠٧﴾ [الصافات: ١٠٣ ـ ١٠٧].

قوله: (**وأمر إبليس بالسجود ولم يرده منه**): الضمير في «يرده» يعود إلى «السجود».

والضمير في «منه» يعود إلى «إبليس».

والدليل على أن الله تعالى أمر إبليس بالسجود لآدم عليه السلام: إخباره سبحانه بأنه أمره بذلك ضمن أمره للملائكة الكرام عليهم السلام، حين قال جل وعز: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟﴾ [البقرة: ٣٤].

والدليل على أن الله تعالى لم يُرِدِ السجود من إبليس: امتناعه عن السجود لآدم عليه السلام، كما قال سبحانه: ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الأعراف: ١١].

قوله: (**إذ لو أراده لوقع، فإن الله تعالى فعال لما يريد**): الضمير في «أراده» يعود إلى كل واحد من «الذبح» و«السجود».

فلو كان الله تعالى مريداً إيقاع الذبح على إسماعيل عليه السلام لحصل ذلك فعلاً. وكذلك لو أراد سبحانه إيقاع السجود من إبليس لحصل ذلك فعلاً، فإن إرادة الله جل شأنه نافذة ماضية.

ومفاد هذا الدليل: لو كان الأمر مشروطاً بالإرادة لما أمر الله تعالى نبيه إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه عليه السلام وهو لم يُرِدْهُ منه، ولَمَا أمر إبليس بالسجود لآدم عليه السلام وهو لم يُرِدْهُ منه، إذ دليل عدم الإرادة عدم الوقوع، لأن الله تعالى فَعَّالٌ لما يريد، فإذا أراد شيئاً تحقق كونه في الواقع، لقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٨٢﴾ [يس: ٨٢].

دَلِيلٌ ثَانٍ: أَنَّ اللهَ تَعَالَى أَمَرَ بِأَدَاءِ الْأَمَانَاتِ بِقَوْلِهِ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾، ثُمَّ لَوْ ثَبَتَ أَنَّهُ لَوْ قَالَ: «وَاللهِ لَأُؤَدِّيَنَّ أَمَانَتَكَ إِلَيْكَ غَداً إِنْ شَاءَ اللهُ» فَلَمْ يَفْعَلْ لَمْ يَحْنَثْ، وَلَوْ كَانَ مُرَاداً للهِ لَوَجَبَ أَنْ يَحْنَثَ، فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى قَدْ شَاءَ مَا أَمَرَهُ بِهِ مِنْ أَدَاءِ أَمَانَتِهِ.

قوله: (دليل ثانٍ): أي على عدم اشتراط الإرادة للأمر عند الجمهور.

والتنوين في «ثانٍ» هو تنوين العوض عن الياء المحذوفة تخفيفاً، إذ الأصل «ثاني» بإثبات الياء.

قوله: (**أن الله تعالى أمر بأداء الأمانات بقوله:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾) [النساء: ٥٨]: هذا أمر صريح بأداء تلك الأمانات لمن هي في ذمته لأهلها من غير مماطلة ولا تسويف.

قوله: (**ثم لو ثبت أنه لو قال: «والله لأؤدين أمانتك إليك غداً إن شاء الله» فلم يفعل لم يحنث**): الضمير في «أنه» يعود إلى «الْمُؤْتَمَنِ».

وسبب عدم الحنث هنا: هو تعليق اليمين على المشيئة.

قوله: (**ولو كان مراداً لله لوجب أن يحنث، فإن الله تعالى قد شاء ما أمره به من أداء أمانته**): اسم «كان» هنا مضمر، تقديره: «أداء الأمانة في الغد»، أي: «ولو كان أداءُ الأمانة في الغد مراداً لله تعالى لوجب أن يحنث».

و«ما» في قوله: «ما أمره به» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «أمره» يعود إلى «الحالف بأداء الأمانة في الغد».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «أمانته» يعود إلى «الحالف» وهو الْمُؤْتَمَنُ.

ومفاد هذا الدليل: أن الشخص لو كان في ذمته أمانة لأحد من الناس، ثم جاءه طالباً أداءها إليه، فحلف أن يؤديها إليه غداً وعَلَّقَ ذلك

دَلِيلٌ آخَرُ: أَنَّ دَلِيلَ الْأَمْرِ مَا ذَكَرْنَا عَنْ أَهْلِ اللِّسَانِ، وَهُمْ لَا يَشْتَرِطُونَ الْإِرَادَةَ.

الحلف على مشيئة الله تعالى، ثم لم يفعل في الغد فإنه لا يحنث في يمينه، مع أن الله تعالى قد أمره بأداء تلك الأمانة، وذلك لأن الله تعالى لم يُرِدْ أداء تلك الأمانة في الوقت الذي عَيَّنَهُ الحالف، ولو كان الأمر مشروطاً بالإرادة لكان هذا الحالف حانثاً في يمينه.

قوله: (دليل آخر): أي الدليل الثالث للجمهور على عدم اشتراط الإرادة للأمر.

قوله: (**أن دليل الأمر ما ذكرنا عن أهل اللسان، وهم لا يشترطون الإرادة**): «ما» في قوله: «ما ذكرنا» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «المذكور عن أهل اللسان».

والضمير المنفصل «هم» يعود إلى «أهل اللسان».

والذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى عن أهل اللسان هو قوله: «وأما الدليل على أن هذه صيغة الأمر فاتفاق أهل اللسان على تسمية هذه الصيغة أمراً».

وكذلك قوله: «وأما أهل اللسان فإنهم اتفقوا عن آخرهم على أن الكلام اسم، وفعل، وحرف».

والمراد: أن أهل اللغة قد اتفقوا فيما بينهم على تسمية صيغة «افْعَلْ» أمراً، ولم يشترطوا لثبوت هذه التسمية وجود إرادة الآمر.

وكذلك فإنهم اتفقوا على حصر الكلام في أقسام ثلاثة، وهي: الاسم، والفعل، والحرف، ولم يضيفوا إلى ذلك «اشتراط الإرادة»، ولو كانت الإرادة شرطاً لما جاز لهم إهمال ذكرها، إذ لا يصح للواضع أن يهمل ما لا يتحقق المشروط إلا به.

وَدَلِيلٌ آخَرُ: أَنَّا نَجِدُ الْأَمْرَ مُتَمَيِّزاً عَنِ الْإِرَادَةِ، فَإِنَّ السُّلْطَانَ لَوْ عَاتَبَ رُجُلاً عَلَى ضَرْبِ عَبْدِهِ، فَمَهَّدَ عُذْرَهُ بِمُخَالَفَتِهِ أَوَامِرَهُ، فَقَالَ لَهُ بَيْنَ يَدَيِّ الْمَلِكِ: «أَسْرِجِ الدَّابَّةَ» وَهُوَ لَا يُرِيدُ أَنْ يُسْرِجَ لِمَا فِيهِ مِنْ خَطَرِ الْهَلَاكِ لِلسَّيِّدِ، ....

قوله: (ودليل آخر): أي الدليل الرابع للجمهور على عدم اشتراط الإرادة للأمر.

قوله: (أنا نجد الأمر متميزاً عن الإرادة): المراد بالتميز هنا: الاستقلال؛ أي: الأمر مستقل عن الإرادة، فهو منقطع منفصل عنها، فلا تلازم بينهما.

قوله: (فإن السلطان لو عاتب رجلاً على ضرب عبده، فمهَّد عذره بمخالفته أوامره، فقال له بين يدي الملك: أسرج الدابة): الضمير في «عبده» يعود إلى «الرجل»، وكذلك إليه عود الضمير في «عذره».

والمراد بتمهيد العذر هنا: إظهار الحجة على أنه معذور في إيقاع ذلك الضرب على العبد.

والضمير في «بمخالفته» يعود إلى «العبد».

والضمير في «أوامره» يعود إلى «الرجل» وهو السيد.

والضمير في «له» يعود إلى «العبد».

ومعنى «إسراج الدابة»: وَضْعُ السَّرْجِ عليها. و«السَّرْجُ» هو «رَحْلُ الدابة»[1].

قوله: (وهو لا يريد أن يسرج لما فيه من خطر الهلاك للسيد): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الرجل» وهو السيد؛ أي: لا يريد السيد من عبده أن يسرج له الدابة، بل يريد عدم إسراجها، لعلمه بأن العبد لو امتثل أمره لكان ذلك دليل كذبه فيما ادعاه على عبده من مخالفته لأوامره، وذلك سيعرضه لعقوبة السلطان وبأسه.

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/٢٩٧.

وَلِأَنَّهُ قَصَدَ تَمْهِيدَ عُذْرِهِ، وَلَا يَتَمَهَّدُ إِلَّا بِمُخَالَفَتِهِ وَتَرْكِهِ امْتِثَالَ أَمْرِهِ، وَهُوَ أَمْرٌ لَوْلَاهُ لَمَا تَمَهَّدَ الْعُذْرُ، وَكَيْفَ لَا يَكُونُ أَمْراً وَقَدْ فَهِمَ الْعَبْدُ وَالْمَلِكُ وَالْحَاضِرُونَ مِنْهُ الْأَمْرَ؟

قوله: (ولأنه قصد تمهيد عذره، ولا يتمهد إلا بمخالفته وتركه امتثال أمره، وهو أمر لولاه لما تمهد العذر): الضمير في «لأنه» يعود إلى «السيد»، وكذلك إليه عود الضمير في «عذره».

والضميران في «بمخالفته»، وفي «تركه» يعودان إلى «العبد».

والضمير في «أمره» يعود إلى «السيد».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المخالفة وترك الامتثال».

والضمير في «لولاه» يعود إلى «الأمر».

والمراد هنا: أن السيد بأمره لعبده بأن يسرج الدابة بين يدي السلطان لم يُرِدْ من العبد امتثال أمره، من أجل أن يتمهد عذره أمام السلطان، إذ لو امتثل العبد فأسرج الدابة لم يتمهد عذره، وحينئذٍ تقوم الحجة على السيد لصالح العبد.

قوله: (وكيف لا يكون أمراً وقد فهم العبد والملك والحاضرون منه الأمر؟): الاستفهام بكيف هنا إما أن يكون تقريرياً، لتأكيد أن تلك الصيغة الصادرة من العبد للسيد بحضرة السلطان صيغة أمر حقيقية.

وإما أن يكون إنكارياً، وسببه اعتراض مُقَدَّر من القائلين باشتراط الإرادة للأمر، ومفاد هذا الاعتراض: كيف يكون قول السيد لعبده أمام السلطان: «أَسْرِجِ الدابة» أَمْراً والسيد لم يكن مريداً للأمر أصلاً؟

واسم «يكون» في قوله: «وكيف لا يكون أمراً» مضمر، تقديره: «قول السيد لعبده»؛ أي: وكيف لا يكون قول السيد لعبده: «أسرج الدابة» أمراً.

و«الواو» في قوله: «وقد فهم» حالية.

فَأَمَّا الْاشْتِرَاكُ فِي الصِّيغَةِ فَقَدْ أَجَبْنَا عَنْهُ.

والضمير في «منه» يعود إلى قول السيد لعبده: «أسرج الدابة».

والمراد هنا: أن هذا القول الموجَّه من السيد لعبده لو لم يكن أمراً على الحقيقة لما فهم العبد والملك والحاضرون منه الأمر، فكونهم قد فهموا منه الأمر وهو غير مقترن بالإرادة، دل على أن الأمر يكون أمراً على الحقيقة من غير أن تُشْتَرَط فيه إرادة الآمر فعل المأمور به.

ومفاد هذا الدليل: أن الأمر لا تتوقف حقيقته على اشتراط الإرادة، بدليل أن السيد لو شُكِيَ إلى السلطان بدعوى ظلمه لعبده بالضرب، فاستدعاه السلطان وسأله عن سبب ضربه إياه، فأجاب بأنه لا يمتثل أوامره، ثم قال للسلطان: وبرهاني على ذلك أني سآمره أمامك فانظر هل يمتثل أوْ لا؟، فَأَمَرَهُ بقوله: «أسرج الدابة»، فإن السيد في هذا المقام لا يريد من عبده الامتثال، وإلا لكانت حجته داحضة، ومع كون هذا الأمر لم يقترن بإرادة فعل المأمور به فقد فُهِمَ منه الأمر من غير ارتياب، فدل ذلك على أن القول الطالب للفعل يُسَمَّى أمراً على الحقيقة من غير أن يكون مقروناً بإرادة.

قوله: (فأما الاشتراك في الصيغة فقد أجبنا عنه): المراد بالصيغة هنا: صيغة «إفْعَلْ».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الاشتراك».

والجواب المذكور هنا: هو قول المؤلف رحمه الله تعالى فيما سبق: «وفي الجملة فالاشتراك على خلاف الأصل؛ لأنه يخل بفائدة الوضع، وهو الفهم».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن دليل المعتزلة الأول الذي قالوا فيه: «لأن الصيغة مترددة بين أشياء، فلا ينفصل الأمر منها مما ليس بأمر إلا بالإرادة».

وَلِأَنَّنَا قَدْ حَدَّدْنَا الْأَمْرَ بِأَنَّهُ اسْتِدْعَاءُ الْفِعْلِ بِالْقَوْلِ، وَمَعَ التَّهْدِيدِ لَا يَكُونُ اسْتِدْعَاءً، وَهَذَا الْجَوَابُ عَنِ الْكَلَامِ الثَّانِي، فَإِنَّا نَقُولُ: هِيَ أَمْرٌ لِكَوْنِهَا اسْتِدْعَاءً عَلَى وَجْهِ الْاسْتِعْلَاءِ، وَيَخْرُجُ مِنْ هَذَا النَّائِمُ وَالسَّاهِي، فَإِنَّهُ لَا يُوجَدُ عَلَى وَجْهِ الْاسْتِعْلَاءِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

قوله: (ولأننا قد حددنا الأمر بأنه استدعاء الفعل بالقول، ومع التهديد لا يكون استدعاءً): هذا جواب عن الوجه الأول من الدليل الثاني للمعتزلة الذي قالوا فيه: «ولأن الصيغة إن كانت أمراً لذاتها فهو باطل بلفظ التهديد».

ومفاد هذا الجواب: أن الأمر لا يُسَمَّى أمراً على الحقيقة إلا إذا كان استدعاءً يتضمن فعل المأمور به، و«التهديد» لا استدعاء فيه، فلا يُسَمَّى أمراً على الحقيقة.

قوله: (وهذا الجواب عن الكلام الثاني): الجواب المشار إليه بقوله: «وهذا الجواب» هو تحديد الأمر بكونه استدعاءً.

والمراد بالكلام الثاني هنا: هو ما ذكره المعتزلة في الوجه الثاني من دليلهم الثاني الذي قالوا فيه: «أو لتجردها عن القرائن، فيبطل بكلام النائم والساهي».

قوله: (فإنَّا نقول: هي أمر لكونها استدعاء على وجه الاستعلاء): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «صيغة افْعَلْ المجردة عن القرائن»، وكذلك إليها عود الضمير المتصل في «لكونها».

فهذه الصيغة إذا وردت بهذه الحال فهي صيغة أمر، لدلالتها على الطلب بطريق الاستعلاء.

قوله: (ويخرج من هذا النائم والساهي، فإنه لا يوجد على وجه الاستعلاء): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «المخاطبة بصيغة افْعَلْ المجردة عن القرائن».

....

والضمير في «فإنه» يعود إلى مُقَدَّر لم يفصح عنه المؤلف رحمه الله تعالى، وهو «الأمر»؛ أي: «ويخرج من هذا أَمْرُ النائم والساهي، فإنه لا يوجد على وجه الاستعلاء».

والمراد هنا: أن الأمر الصادر من «النائم» في حال نومه، وكذلك الأمر الصادر من «الساهي» حال سهوه لا يُسَمَّى أمراً، إذ إن حَدَّ الأمر لا ينطبق عليه، وهو: «طلب الفعل بالقول على وجه الاستعلاء»، فإن «الاستعلاء» هنا لا وجود له في كلٍّ منهما.

وإذا كان الأمر الصادر من النائم والساهي لا ينطبق عليه حَدُّ الأمر أصلاً، فكيف يصح أن يُجْعَلَ مبطلاً لصيغة «افْعَلْ» المجردة عن القرائن في كونها دالةً على الأمر حقيقةً؟، إذ المراد بصيغة «افْعَلْ» المجردة عن القرائن الصيغة الصادرة على وجه الاستعلاء، وهو صفة يفتقدها النائم والساهي، فكيف يكون قولهما الطالب للفعل أمراً؟

(مسألة)

إِذَا وَرَدَ الْأَمْرُ مُتَجَرِّداً عَنِ الْقَرَائِنِ اقْتَضَى الْوُجُوبَ فِي قَوْلِ الْفُقَهَاءِ وَبَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: يَقْتَضِي الْإِبَاحَةَ، لِأَنَّهَا أَدْنى الدَّرَجَاتِ فَهِيَ مُسْتَيْقَنَةٌ، فَيَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى الْيَقِينِ.

قوله: (إذا ورد الأمر متجرداً عن القرائن اقتضى الوجوب في قول الفقهاء وبعض المتكلمين): أي إذا ورد الأمر مطلقاً عن أية قرينة تدل على المراد منه، فإنه حينئذ يُحْمَلُ على الوجوب، لكونه ظاهراً فيه.

وهذا القول ذهب إليه الجمهور من الفقهاء والأصوليين وبعض المتكلمين[(١)].

وهو القول الأول في هذه المسألة.

قوله: (وقال بعضهم: يقتضي الإباحة): الضمير في «بعضهم» يعود إلى «الفقهاء».

والمراد هنا: أن الأمر المطلق المجرد عن القرائن يُحْمَلُ على الإباحة عند بعض الفقهاء، وقد نُسِبَ هذا القول إلى بعض المالكية رحمهم الله تعالى[(٢)].

وهذا هو القول الثاني في هذه المسألة.

قوله: (لأنها أدنى الدرجات فهي مستيقنة، فيجب حمله على اليقين): الضمير في «لأنها» يعود إلى «الإباحة».

---

(١) انظر: أصول الشاشي ص١٢٠؛ حاشية نسمات الأسحار ص٢٧؛ إحكام الفصول ص١٩٥؛ البرهان ٢١٦/١؛ المستصفى ٤١٩/١؛ الإحكام ١٤٤/٢؛ المحصول ٦٦/٢/١؛ نهاية الوصول ٨٥٤/٣؛ البحر المحيط ٣٦٥/٢؛ العدة ٢٢٤/١؛ شرح الكوكب المنير ٣٩/٣.

(٢) انظر: حاشية نسمات الأسحار ص٢٨.

وَقَالَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ: يَقْتَضِي النَّدْبَ؛ لِأَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ تَنْزِيلِ الْأَمْرِ عَلَى أَقَلِّ مَا يَشْتَرِكُ فِيهِ الْوُجُوبُ وَالنَّدْبُ، وَهُوَ طَلَبُ الْفِعْلِ وَاقْتِضَاؤُهُ، وَأَنَّ فِعْلَهُ خَيْرٌ مِنْ تَرْكِهِ، وَهَذَا مَعْلُومٌ، ....

والمراد بالدرجات هنا: درجات الأمر الثلاثة، وهي: الإيجاب، والندب، والإباحة.

والضمير المنفصل «هي» في قوله: «فهي مستيقنة» يعود إلى «الإباحة».

والضمير في «حمله» يعود إلى «الأمر».

ومفاد هذا الدليل: أن الإباحة هي أقل درجات الأمر، فَحَمْلُهُ عليها دون غيرها من الإيجاب والندب حَمْلٌ له على اليقين الذي يجب المصير إليه.

قوله: (وقال بعض المعتزلة: يقتضي الندب): أي أن الأمر المتجرد عن القرائن يقتضي الندب.

وإلى هذا القول ذهب بعض المعتزلة، وعلى رأسهم أبو هاشم المعتزلي(١).

وهذا هو المذهب الثالث في هذه المسألة.

قوله: **(لأنه لا بد من تنزيل الأمر على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب، وهو طلب الفعل واقتضاؤه، وأن فعله خير من تركه، وهذا معلوم)**: الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن لا بد من تنزيل الأمر على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب».

و«ما» في قوله: «ما يشترك» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير المنفصل في قوله: «وهو» يعود إلى «أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب».

---

(١) انظر: المعتمد ١/ ٥١.

أَمَّا لُزُومُ الْعِقَابِ بِتَرْكِهِ فَغَيْرُ مَعْلُومٍ فَيُتَوَقَّفُ فِيهِ، ....

والضمير في قوله: «واقتضاؤه» يعود إلى «الفعل».

والضميران في «فعله»، وفي «تركه» يعودان إلى «أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا معلوم» يعود إلى «تنزيل الأمر على الطلب والاقتضاء، وأن فعل المأمور به خير من تركه».

والمراد هنا: أن الأمر من حيث الطلب دائر في فلك الوجوب والندب، ومقتضى الطلب الدلالة على أن الفعل خير من الترك.

وإذا كان الأمر دائراً من حيث الطلب بين الوجوب والندب، فحمله على الندب أولى لأنه هو الأقل فيكون مُتَيَقَّناً، وحَمْلُهُ على الندبية حمل له على ترجيح جانب الفعل فيه على جانب الترك، وفي ذلك ضمان لفعل المأمور به.

قوله: (أما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فيتوقف فيه): الضمير في «بتركه» يعود إلى «الأمر».

والضمير في «فيه» يعود إلى «لزوم العقاب».

والمراد هنا: أن العقل يدرك أن ما أمر به الشارع يكون فعله خيراً من تركه، إذ لو لم يكن كذلك لما تعلق به الأمر الشرعي، فهذا معلوم لدى العقلاء ولا يختلفون فيه، أما لزوم العقاب بترك مقتضى الأمر فلا سبيل للعقل إلى معرفته، إذ مَرَدُّ ذلك إلى الله تعالى وحده، فربما يعاقب سبحانه بعدله، وربما يعفو برحمته التي سبقت غضبه.

وإذا كان عِلْمُ ذلك إلى الله تعالى وحده، فالشأن فيه التوقف، ولذلك صح حَمْلُهُ على الندب دون الإيجاب.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول للمعتزلة** على أن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الندب.

ومفاد هذا الدليل: أن الأمر يقتضي الطلب، والطلب يصدق على

وَلِأَنَّ الْأَمْرَ طَلَبٌ، وَالطَّلَبُ يَدُلُّ عَلَى حُسْنِ الْمَطْلُوبِ لَا غَيْرُ، وَالْمَنْدُوبُ حَسَنٌ فَيَصِحُّ طَلَبُهُ، وَمَا زَادَ عَلَى ذَلِكَ دَرَجَةٌ لَا يَدُلُّ عَلَيْهَا مُطْلَقُ الْأَمْرِ وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ.

الواجب وعلى المندوب، وكلاهما دال على أن فعله خير من تركه، وحيث إن ذلك معلوم بالعقل دون ترتب العقاب على الترك الذي لا يعلمه إلا الله تعالى وحده، فإن الحمل على المعلوم وهو كون فعل المأمور به خيراً من تركه أولى من الحمل على المجهول وهو لزوم العقاب بالترك.

قوله: (ولأن الأمر طلب، والطلب يدل على حسن المطلوب لا غير، والمندوب حسن فيصح طلبه): معنى كون الأمر طلباً: أي أنه يَطْلُبُ إحداث مقتضاه في الواقع.

وإنما دلّ الطلب على حُسْن المطلوب: لأن الشارع هو الذي طلب إيجاده، والشارع لا يطلب إيجاد القبيح من الأفعال، فدل ذلك على أن مُتَعَلَّقَ الطلب حَسَنٌ لا وجه للقبح فيه.

والمراد بنفي الغير في قوله: «لا غير»: حَصْرُ الطلب في الحسن فقط دون دلالته على الإلزام بإيجاب المطلوب.

والضمير في «طلبه» يعود إلى «المندوب».

والمراد هنا: أن المندوب تنطبق في حقه صفة الْحُسْنِ، فيكون مطلوباً شرعياً صحيحاً؛ لأن الشارع يطلب فعل الحسن، إلا أن الطلب فيه ليس طلباً تنجيزياً حتمياً، بل هو طلب تخييري مع ترجيح الفعل على الترك.

قوله: (وما زاد على ذلك درجة لا يدل عليها مطلق الأمر ولا يلزم منه): «ما» في قوله: «وما زاد على ذلك» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «والزائد على ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «حُسْن المطلوب».

والضمير في «عليها» يعود إلى «الدرجة».

وَلِأَنَّ الشَّارِعَ يَأْمُرُ بِالْمَنْدُوبَاتِ وَالْوَاجِبَاتِ مَعاً، فَعِنْدَ وُرُودِهِ يَحْتَمِلُ الْأَمْرَيْنِ مَعاً، فَيُحْمَلُ عَلَى الْيَقِينِ.

وَقَالَتِ الْوَاقِفِيَّةُ: هُوَ عَلَى الْوَقْفِ حَتَّى يَرِدَ الدَّلِيلُ بِبَيَانِهِ.

والضمير في «منه» يعود إلى «مطلق الأمر».

والمراد بالزائد على حُسْن المطلوب هنا: هو الإيجاب والإلزام.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني للمعتزلة** على أن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الندب.

ومفاد هذا الدليل: أن الأمر معناه الطلب، وحيث إن هذا الطلب من الشارع فإن الشارع لا يطلب إلا ما هو حَسَنٌ، فيدل ذلك على حُسْنِ المطلوب فقط، وأما الزائد على هذا كالإيجاب فلا دلالة لمطلق الأمر عليه، وليس ذلك لازماً من لوازمه.

قوله: (ولأن الشارع يأمر بالمندوبات والواجبات معاً، فعند وروده يحتمل الأمرين معاً، فيحمل على اليقين): الضمير في «وروده» يعود إلى «الأمر المطلق عن القرائن».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثالث للمعتزلة** على أن الأمر المجرد عن القرائن يُحْمَلُ على الندب.

ومفاد هذا الدليل: أن المعهود من الشارع الأمر بالواجبات والمندوبات على حد سواء، فإذا ورد الأمر بمطلوب شرعي احتمل أن يكون المراد به الندب، واحتمل أن يكون المراد به الإيجاب، ولا سبيل إلى قطع هذا الاحتمال إلا بالحمل على اليقين، وهو هنا الندب لكونه أقل درجة من الواجب.

قوله: (وقالت الواقفية: هو على الوقف حتى يرد الدليل ببيانه): المراد بالواقفية هم الذين غلب عليهم التوقف في كثير من المسائل دون أن يبدوا فيها رأياً.

لِأَنَّ كَوْنَهُ مَوْضُوعاً لِأَحَدِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ إِمَّا أَنْ يُعْلَمَ بِنَقْلٍ أَوْ عَقْلٍ، وَلَمْ يُوجَدْ أَحَدُهُمَا، فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ فِيهِ.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الأمر المجرد عن القرائن»، وإليه كذلك عود الضمير المتصل في «ببيانه».

والمراد هنا: أن الواقفية يرون أن الأمر المجرد عن القرائن لا يُحْمَلُ على شيء من محامله لا إيجاباً، ولا ندباً، ولا إباحةً، بل يجب التوقف فيه إلى أن يدل الدليل على تعيين المراد منه.

وهذا المذهب منسوب إلى أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني، وهو الذي رجَّحه الجويني والغزالي، وصحَّحه الآمدي رحمهم الله تعالى جميعاً[1]، وهذا هو المذهب الرابع في هذه المسألة.

قوله: (**لأن كونه موضوعاً لأحد هذه الأقسام إما أن يعلم بنقل أو عقل، ولم يوجد أحدهما، فيجب التوقف فيه**): الضمير في «كونه» يعود إلى «الأمر».

والأقسام المشار إليها في قوله: «هذه الأقسام» هي: الإيجاب، والندب، والإباحة.

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «النقل، والعقل».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الأمر».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى **هنا هو دليل الواقفية** على عدم حَمْلِ الأمر على شيء من أقسامه الثلاثة.

ومفاد هذا الدليل: أن حمل الأمر على واحد من أقسامه الثلاثة وهي: الإيجاب، والندب، والإباحة، لا يصح إلا بدليل يدل على ذلك الحمل، والدليل لا يخلو: إما أن يكون نقلياً، وإما أن يكون عقلياً، والعقل لا مدخل له في إثبات شيء من ذلك، إذ المسألة شرعية لغوية،

---

(١) انظر: البرهان ١/ ٢٢؛ المستصفى ١/ ٤٣٢؛ الإحكام ٢/ ١٤٥.

وَلَنَا: ظَوَاهِرُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَالإِجْمَاعُ، وَقَوْلُ أَهْلِ اللِّسَانِ.

أَمَّا الْكِتَابُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، حَذَّرَ الْفِتْنَةَ وَالْعَذَابَ الأَلِيمَ فِي مُخَالَفَةِ الأَمْرِ، فَلَوْلَا أَنَّهُ مُقْتَضٍ لِلْوُجُوبِ لَمَا لَحِقَهُ ذَلِكَ. وَأَيْضاً قَوْلُ اللهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ ﴿٤٨﴾﴾، ذَمَّهُمْ عَلَى تَرْكِ امْتِثَالِ الأَمْرِ، وَالْوَاجِبُ مَا يُذَمُّ بِتَرْكِهِ.

والعقل لا مدخل له في إثبات الأحكام الشرعية، واللغة لا تثبت بالعقل.

والنقل إما أن يكون متواتراً، وإما أن يكون آحاداً، ولا وجود لواحد منهما.

وحيث خَلَتِ المسألة عن دليل، فلا سبيل إلى القول فيها بشيء، فوجب التوقف إلى قيام المبيِّن.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر الجمهور على أن الأمر المجرد عن القرائن يُحْمَلُ على الوجوب.

قوله: (ظواهر الكتاب والسُّنة، والإجماع، وقول أهل اللسان): إنما عَبَّرَ المؤلف رحمه الله تعالى هنا بلفظ: «ظواهر الكتاب والسُّنة»: لأن الكتاب والسُّنة دليلان على أن الأمر المطلق يفيد الإيجاب، إلا أن تلك الدلالة من قبيل الظاهر، لا من قبيل النص.

وكما دلّ الكتاب والسُّنة على أن مقتضى الأمر المطلق الإيجاب، فقد دلّ على ذلك أيضاً الإجماع، وقول أهل اللغة.

قوله: (أما الكتاب... إلخ): أي الأدلة من كتاب الله تعالى الدالة على أن الأمر المجرد عن القرائن يفيد الوجوب.

وهذه الأدلة من كتاب الله تعالى ثلاثة، وهي ـ كما أوردها المؤلف رحمه الله تعالى ـ على النحو الآتي:

....

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿لَّا تَجْعَلُوا دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًاۚ قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًاۚ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [النور: ٦٣].

وجه الدلالة من هذه الآية الكريمة هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «حذر الفتنة والعذاب الأليم في مخالفة الأمر، فلولا أنه مقتضٍ للوجوب لما لحقه ذلك».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الأمر المطلق».

والضمير في «لحقه» يعود إلى «مخالف الأمر».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإصابة بالفتنة والعذاب الأليم».

والمراد هنا: أن الله تعالى توعّد في هذه الآية الكريمة مَنْ يخالف الأمر بالفتنة والعذاب الأليم، والوعيد لا يكون إلا على ترك واجب.

وحيث إن الأمر في الآية الكريمة ورد مطلقاً عن التقييد، حيث قال سبحانه: ﴿عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾، ولم يقل: «عن أمره الواجب»، دلّ ذلك على أن مقتضى الأمر المطلق الإيجاب، ولو لم يكن مقتضاه ذلك لما حصل هذا الوعيد.

الدليل الثاني: قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْۗ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وجه الدلالة من هذه الآية الكريمة: أن الله تعالى نفى الخِيَرة عن المؤمنين والمؤمنات في الأمر المطلق الذي قضاه سبحانه وقضاه رسوله ﷺ، والأمر الذي لا خيرة فيه هو الواجب، فدلّ ذلك على أن الأمر المطلق يقتضي الإيجاب.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [المرسلات: ٤٨].

وجه الاستدلال من هذه الكريمة هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى

وَمِنَ السُّنَّةِ: مَا رَوَى الْبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَ أَصْحَابَهُ بِفَسْخِ الْحَجِّ إِلَى الْعُمْرَةِ فَرَدُّوا عَلَيْهِ الْقَوْلَ فَغَضِبَ، ثُمَّ انْطَلَقَ حَتَّى دَخَلَ عَلَى عَائِشَةَ غَضْبَانَ، فَقَالَتْ: مَنْ أَغْضَبَكَ أَغْضَبَهُ اللهُ؟ قَالَ: (وَمَا لِيَ لَا أَغْضَبُ وَأَنَا آمِرُ بِالْأَمْرِ فَلَا أُتَّبَعُ).

بقوله: «ذمهم على ترك امتثال الأمر، والواجب ما يذم بتركه».

والضمير في «ذمهم» يعود إلى المذمومين وهم «المشركون».

و«ما» في قوله: «ما يذم» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «بتركه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن الله تعالى أمر المشركين بأمر مطلق، وهو قوله: ﴿ٱرْكَعُوا۟﴾، وقد ذمهم على ترك الامتثال له، وهذا يدل على أن الأمر المطلق يفيد الوجوب، إذ لو لم يكن كذلك لما حصل الذم.

قوله: (ومن السُّنة): أي الأدلة من السُّنة الدالة على أن الأمر المجرد عن القرائن يفيد الوجوب.

قوله: (**ما روى البراء بن عازب أن النبي ﷺ أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة فردوا عليه القول فغضب، ثم انطلق حتى دخل على عائشة غضبان، فقالت: من أغضبك أغضبه الله؟ قال: «وما لي لا أغضب وأنا آمر بالأمر فلا أتَّبع»**[1]): **هذا هو الدليل الأول من السُّنة** على أن الأمر المطلق عن القرائن يفيد الوجوب.

ووجه الدلالة من هذا الحديث: أن النبي ﷺ غضب من عدم امتثال

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب «الحج»، باب «بيان وجوه الإحرام» عن ذكوان مولى عائشة عن عائشة رضي الله تعالى عنها بلفظ: «قدم رسول الله ﷺ لأربع مضين من ذي الحجة أو خمس، فدخل عليٌّ وهو غضبان فقلت: من أغضبك يا رسول الله أدخله الله النار؟ قال: «**أوَما شعَرْتِ أني أمَرْتُ الناس بأمر فإذا هم يترددون**»، رقم الحديث (١٢١١/ ١٣٠).

فَإِنْ قِيلَ: هَذَا فِي أَمْرٍ اقْتَرَنَ بِهِ مَا دَلَّ عَلَى الْوُجُوبِ. قُلْنَا: النَّبِيُّ ﷺ إِنَّمَا عَلَّلَ غَضَبَهُ بِتَرْكِهِمُ اتِّبَاعَ أَمْرِهِ، وَلَوْلَا أَنَّ أَمْرَهُ لِلْوُجُوبِ لَمَا غَضِبَ مِنْ تَرْكِهِ.

أصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم ما أمرهم به، وهو فَسْخُ الحج إلى العمرة، وهذا يدل على أن الأمر المطلق يقتضي الإيجاب، إذ لو لم يكن كذلك لما غضب عليه الصلاة والسلام من عدم امتثاله.

قوله: **(فإن قيل: هذا في أمر اقترن به ما دلّ على الوجوب)**: هذا اعتراض موجه من القائلين بعدم اقتضاء الأمر المطلق الإيجاب.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الاستدلال بهذا الدليل»، وهو الحديث المذكور.

والضمير في «به» يعود إلى «الأمر».

و«ما» في قوله: «ما دل» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الدال على الوجوب».

ومعنى هذا الاعتراض: أن هذا الدليل الذي استدللتم به لا حجة فيه على المطلوب وهو أن الأمر المجرد عن القرائن يحمل على الوجوب، إذ إن الأمر هنا مقترن بقرينة دلّت على الوجوب، وهي غضبه عليه الصلاة والسلام من عدم الامتثال، فيكون خارجاً عن محل النزاع، فإن النزاع في الأمر المجرد عن قرينة.

قوله: **(قلنا)**: أي في الجواب عن هذا الاعتراض.

قوله: **(النبي ﷺ إنما علّل غضبه بتركهم اتباع أمره، ولولا أن أمره للوجوب لما غضب من تركه)**: الضمير في «غضبه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «بتركهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

والضمير في «أمره» في قوله: «بتركهم اتباع أمره»، وفي قوله: «ولولا أن أمره للوجوب» يعود إلى «النبي» ﷺ.

وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: (لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ)، وَالنَّدْبُ غَيْرُ شَاقٍّ، فَدَلَّ عَلَى أَنَّ أَمْرَهُ اقْتَضَى الْوُجُوبَ.

والضمير في «تركه» يعود إلى «أمر النبي ﷺ».

والمراد هنا: أن النبي ﷺ قبل غضبه أمر أصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم بأمر مطلق، وهو أن يفسخوا الحج إلى العمرة، فلما رأى عدم امتثالهم له غضب لذلك، وهذا يدل على أن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الوجوب، إذ لو لم يكن كذلك لما غضب عليه الصلاة والسلام من عدم امتثاله.

قوله: (وقول النبي ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»[1]**):** **هذا هو الدليل الثاني** من السُّنة على أن الأمر المجرد عن القرائن يفيد الوجوب.

قوله: (والندب غير شاق، فدل على أن أمره اقتضى الوجوب): هذا هو وجه الاستدلال من الحديث المذكور.

والضمير في «أمره» يعود إلى «النبي» ﷺ.

وإنما كان الندب غير شاق: لأن الأمر فيه ليس حتمياً إلزامياً، بل هو تخييري، فإن شاء فعله وإن شاء تركه ولا حرج.

والمراد هنا: إن إطلاق النبي ﷺ للفظ الأمر في قوله: «لأمرتهم» دال على الوجوب، بدليل خوفه من حصول المشقة على أمته بسببه، ولذلك تركه إلى الندب الذي لا مشقة فيه.

وحيث إن النبي ﷺ حَمَلَ الأمر المطلق هنا على الوجوب، دلّ ذلك على صحة ما قلناه، وهو أن الأمر إذا ورد متجرداً عن القرائن كان مقتضاه الإيجاب.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الصوم»، باب «السواك الرطب واليابس للصائم» ٢/ ٢٣٤؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الصلاة»، باب «السواك». (صحيح مسلم بشرح النووي ٣/ ١٤٣).

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَرِيرَةَ: (لَوْلَا رَاجَعْتِيهِ)، فَقَالَتْ: «أَتَأْمُرُنِي يَا رَسُولَ اللهِ؟»، فَقَالَ: (إِنَّمَا أَنَا شَافِعٌ)، فَقَالَتْ: «لَا حَاجَةَ لِي فِيهِ»، وَإِجَابَةُ شَفَاعَةِ النَّبِيِّ ﷺ مَنْدُوبٌ إِلَيْهَا، فَدَلَّنَا ذَلِكَ عَلَى أَنَّ أَمْرَهُ لِلْإِيجَابِ.

الثَّالِثُ: ....

قوله: (وقوله عليه السلام لبريرة: «لولا راجعتيه»، فقالت: «أتأمرني يا رسول الله؟»، فقال: «إنما أنا شافع»، فقالت: «لا حاجة لي فيه»[1]): هذا هو الدليل الثالث من السُّنة على أن الأمر المتجرد عن القرائن يفيد الوجوب.

قوله: (وإجابة شفاعة النبي ﷺ مندوب إليها، فدلنا ذلك على أن أمره للإيجاب): هذا هو وجه الدلالة من الحديث المذكور.

والضمير في «إليها» يعود إلى «إجابة شفاعة النبي ﷺ».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «كون إجابة شفاعة النبي ﷺ مندوباً إليها».

والضمير في «أمره» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمراد هنا: أن النبي ﷺ أجاب بريرة رضي الله تعالى عنها بنفي أَمْرِهِ إليها، وأخبرها بأنه شافع وليس بآمر، فَفَرَّقَ عليه الصلاة والسلام بين الأمر والشفاعة، وبناءً على ذلك لم تَسْتَجِبْ بريرة لرغبة النبي ﷺ في مراجعتها لزوجها، لعلمها بأن إجابة شفاعته عليه الصلاة والسلام مندوبة وليست واجبة، ولم يُعَنِّفْ عليها النبي ﷺ، ولم يغضب من عدم استجابتها لشفاعته، فدل ذلك على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثالث»؛ أي: من الأدلة على أن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الوجوب.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الطلاق»، باب «شفاعة النبي ﷺ في زوج بريرة» من حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، رقم الحديث (٥٢٨٣).

إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، فَإِنَّهُمْ أَجْمَعُوا عَلَى وُجُوبِ طَاعَةِ اللهِ تَعَالَى وَامْتِثَالِ أَوَامِرِهِ مِنْ غَيْرِ سُؤَالِ النَّبِيِّ ﷺ عَمَّا عَنَى بِأَوَامِرِهِ. وَأَوْجَبُوا أَخْذَ الْجِزْيَةِ مِنَ الْمَجُوسِ بِقَوْلِهِ: (سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ). وَغَسْلَ الْإِنَاءِ مِنَ الْوُلُوغِ بِقَوْلِهِ: (فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعاً). وَالصَّلَاةَ عِنْدَ ذِكْرِهَا بِقَوْلِهِ: (فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا). وَاسْتَدَلَّ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَلَى إِيجَابِ الزَّكَاةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾.

قوله: (إجماع الصحابة رضي الله عنهم... إلخ): أي أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم مجمعون على أن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الوجوب.

ومما يدل على هذا الإجماع الشواهد التي ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى، وهي على النحو الآتي:

الشاهد الأول: إجماعهم رضي الله تعالى عنهم على وجوب طاعة الله تعالى والمبادرة إلى امتثال أوامره، استناداً إلى مطلق الأمر، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٥٩].

وكما في قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٢٤].

حيث فهموا الوجوب من مطلق الأمر بالطاعة والاستجابة من غير أن يرجعوا إلى النبي ﷺ ليسألوه عما عَنَى ـ أي: أراد ـ تعالى بهذه الأوامر: هل أراد بها الإيجاب، أو الندب، أو الإباحة؟

وحيث لم يستفصلوا عن المراد بها، بل بادروا إلى امتثالها معتقدين وجوبها، دلّ ذلك على أن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الإيجاب.

الشاهد الثاني: إيجابهم رضي الله تعالى عنهم أخذ الجزية من المجوس، استناداً إلى مطلق الأمر في قول النبي ﷺ: **(سنّوا بهم سُنّة أهل الكتاب)**[١].

---

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ، كتاب «الزكاة»، باب «جزية أهل الكتاب والمجوس». (الموطأ ص١٨٧ ـ ١٨٨).

وَنَظَائِرُ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَخْفَى يَدُلُّ عَلَى إِجْمَاعِهِمْ عَلَى اعْتِقَادِ الْوُجُوبِ.

الشاهد الثالث: إيجابهم رضي الله تعالى عنهم غسل الإناء سبعاً من ولوغ الكلب، استناداً إلى الأمر المطلق في قوله عليه الصلاة والسلام: (**إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً**)(١).

الشاهد الرابع: إيجابهم رضي الله تعالى عنهم وجوب الصلاة عند ذكرها، استناداً إلى مطلق الأمر في قوله ﷺ: (**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها**)(٢).

الشاهد الخامس: استدلال أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه على إيجاب الزكاة بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٣].

حيث استند رضي الله تعالى عنه على مطلق هذا الأمر.

قوله: (**ونظائر ذلك مما لا يخفى يدل على إجماعهم على اعتقاد الوجوب**): «النظائر» جمع «نظير»، والمراد به «المثيل»؛ أي: وأمثال ذلك كثير.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الشواهد المذكورة».

و«ما» في قوله: «مما لا يخفى» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «إجماعهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

والمراد هنا: أن هذه الشواهد كلها وأمثالها كثير مما هو معروف ومشهور يدل دلالة واضحة على أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم مجمعون على أن الأمر المجرد عن القرائن يجب حَمْلُهُ على الإيجاب.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الوضوء»، باب «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً»، رقم الحديث (٣٧)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الطهارة»، باب «حكم ولوغ الكلب»، رقم الحديث (٩٠).

(٢) سبق تخريجه.

الرَّابِعُ: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ عَقَلُوا مِنْ إِطْلَاقِ الْأَمْرِ الْوُجُوبَ، فَإِنَّ السَّيِّدَ لَوْ أَمَرَ عَبْدَهُ فَخَالَفَهُ حَسُنَ عِنْدَهُمْ لَوْمُهُ وَتَوْبِيخُهُ، وَحَسُنَ الْعُذْرُ فِي عُقُوبَتِهِ لِمُخَالَفَتِهِ الْأَمْرَ، ....

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الرابع»؛ أي: من أدلة الجمهور على أن الأمر المجرد عن القرائن يُحْمَلُ على الوجوب.

قوله: (أن أهل اللغة عقلوا من إطلاق الأمر الوجوب): العقل هنا بمعنى «الإدراك».

والمراد: أن أهل اللغة ـ وهم الذين وضعوا صيغة «افْعَلْ» للأمر ـ أدركوا أن الأمر إذا ورد مطلقاً عن قرينة فإنما يُرَادُ به الوجوب.

وهذا يدل على أنهم إنما وضعوا هذه الصيغة للدلالة على الإيجاب دون غيره، فلا يُصْرَفُ عنه إلا بصارف ناهض.

قوله: (فإن السيد لو أمر عبده فخالفه حسن عندهم لومه وتوبيخه): الضمير في «عبده» يعود إلى «السيد»، وكذلك إليه عود الضمير في «فخالفه».

والضمير في «عندهم» يعود إلى «أهل اللغة».

والضميران في «لومه»، وفي «توبيخه» يعودان إلى «العبد».

والمراد هنا: أن العبد لو خالف أَمْرَ سيده، فَلَامَهُ السيد أو عاقبه على تلك المخالفة، فإن أهل اللغة لا ينكرون على السيد هذا اللوم أو تلك العقوبة، بل إنهم يستحسنون منه ذلك ويقرونه عليه، ولو لم يكن الأمر المطلق دالاً على الوجوب لما استحسنوه منه، بل لاستقبحوه واستهجنوه.

قوله: (وحسن العذر في عقوبته لمخالفته الأمر): الضميران في «عقوبته»، وفي «لمخالفته» يعودان إلى «العبد».

والمراد هنا: لو أن السيد رُفِعَ إلى السلطان بشأن معاقبته لعبده، فسأله السلطان عن سبب معاقبته له، فأجاب بأنه مخالف لأوامره،

وَالوَاجِبُ مَا يُعَاقَبُ بِتَرْكِهِ، أَوْ يُذَمُّ بِتَرْكِهِ.

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّمَا لَزِمَتِ الْعُقُوبَةُ لِأَنَّ الشَّرِيعَةَ أَوْجَبَتْ ذَلِكَ. قُلْنَا:

لاستحسن أهل اللغة أن تكون هذه الإجابة عذراً للسيد في إيقاع تلك العقوبة على العبد، ولو لم يكن الأمر المطلق دالّاً على الإيجاب لما استحسنوا أن تكون تلك الإجابة عذراً.

قوله: (والواجب ما يعاقب بتركه، أو يذم بتركه): «ما» في قوله: «ما يعاقب» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «بتركه» يعود إلى «ما» الموصولية.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو وجه الاستدلال من استحسان أهل اللسان لمعاقبة السيد عبده المخالف لأمره، واستحسانهم جَعْلَ تلك المخالفة عذراً له في إيقاع العقوبة به، فإنهم لم يستحسنوا ذلك إلا لإدراكهم بأن الأمر المطلق دال على الإيجاب.

قوله: (فإن قيل: إنما لزمت العقوبة لأن الشريعة أوجبت ذلك): هذا اعتراض موجه من القائلين بأن الأمر المجرد عن القرائن لا يقتضي الإيجاب.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «طاعة العبد لسيده»، فتلك الطاعة قد أوجبها الشرع عليه.

ومفاد هذا الاعتراض: أن أهل اللغة إنما استحسنوا من السيد معاقبة عبده المخالف لأمره، بناءً على أن الشارع هو الذي أوجب على العبد طاعة سيده، وحينئذ يكون هذا الإيجاب الشرعي قرينة لحمل الأمر المطلق من السيد على الوجوب.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن هذا الدليل خارج عن محل النزاع، إذ النزاع في الأمر المطلق عن قرينة، وليس في الأمر المصحوب بها.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الاعتراض.

إِنَّمَا أَوْجَبَتْ طَاعَتَهُ إِذَا أَتَى السَّيِّدُ بِمَا يَقْتَضِي الْإِيجَابَ، وَلَوْ أَذِنَ لَهُ فِي الْفِعْلِ أَوْ حَرَّمَهُ عَلَيْهِ لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ.

قوله: (إنما أوجبت طاعته إذا أتى السيد بما يقتضي الإيجاب، ولو أذن له في الفعل أو حرمه عليه لم يجب عليه): الضمير في «طاعته» يعود إلى «السيد».

و«ما» في قوله: «بما يقتضي» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «بالمقتضي الإيجاب».

والضمير في «له» يعود إلى «العبد».

والضمير في «حرمه» يعود إلى «الفعل».

والضمير في «عليه» في قوله: «حرمه عليه»، وفي قوله: «لم يجب عليه» يعود إلى «العبد».

ومفاد هذا الجواب: أن الشريعة إنما أوجبت على العبد طاعة سيده إذا أمره بما يقتضي الإيجاب، والأمر المجرد عن القرائن يقتضيه، فيجب عليه امتثاله، كما لو أمره سيده بقوله: «اسقني ماءً»، أما إذا أمره بما لا يقتضي الإيجاب بحسب دلالة القرينة الظاهرة، فإنه لا يجب عليه ذلك، كأن يقول لعبده: «قَلِّم الشجرة إن شئت»، فإن الأمر مع التفويض إلى مشيئة المأمور لا يقتضي الإلزام والإيجاب، بل يقتضي الإذن له بكونه مخيراً بين الفعل وتركه.

وكذلك إذا أمره سيده بأمر ثم حَرَّمَ عليه فعله، فإن العبد حينئذ لا يجب عليه فعل ذلك المأمور به بعد إخبار سيده له بتحريمه، كأن يقول له ـ مثلاً ـ: «أَسْرِجْ دابة فلان»، ثم بعد ذلك يقول له: «لا تُسْرِجْ دابته بعد الآن»، فإن ذلك الإسراج واجباً على العبد حال تعلق الأمر به، فإذا انفك الأمر عنه بالنهي فإنه لا يكون واجباً، بل يصبح بعد ثبوت توجُّه النهي إليه عن مباشرته محرماً عليه فعله.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الأول من الدليل اللغوي** عند أهل اللسان العربي.

وَلِأَنَّ مُخَالَفَةَ الْأَمْرِ مَعْصِيَةٌ، قَالَ اللهُ تَعَالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾، وَقَالَ: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾، وَيُقَالُ: «أَمَرْتُكَ فَعَصَيْتَنِي»، وَقَالَ الشَّاعِرُ: أَمَرْتُكَ أَمْراً حَازِماً فَعَصَيْتَنِي.

وخلاصة هذا الوجه: أن أَمْرَ السيد لعبده لا يكون واجب الطاعة شَرْعاً إلا إذا كان مقتضاه الإيجاب، والأمر لا يقتضي الإيجاب إلا إذا كان وارداً بصيغة «افْعَلْ» متجردةً عن أية قرينة من قرائن الصرف.

قوله: (ولأن مخالفة الأمر معصية): أي أن من يخالف الأمر يوصف بكونه عاصياً، بدليل النقل واللغة.

قوله: (قال الله تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾): هذا دليل من النقل يدل على أن مخالفة الأمر معصية، حيث إن الله تعالى امتدح ملائكته الكرام عليهم السلام بعدم عصيان ما يأمرهم به، فقال سبحانه: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦].

قوله: (وقال: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾): وهذا دليل نقلي آخر يدل على أن مخالفة الأمر معصية، حيث ذكر الله سبحانه في هذه الآية الكريمة عتاب نبيه موسى لأخيه هارون عليهما السلام حين رجع من لقاء ربه تبارك وتعالى، فوجد قومه عاكفين على عبادة العجل، فقال له ما ذكره الله تعالى في كتابه: ﴿قَالَ يَٰهَٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓاْ ﴿٩٢﴾ أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى ﴿٩٣﴾﴾ [طه: ٩٢ ـ ٩٣].

قوله: (ويقال: «أمرتك فعصيتني»): الفعل المضارع «يقال» مبني للمجهول، والقائل هنا هو الواحد من أهل اللسان، حيث أطلقوا على مخالفة الأمر اسم المعصية.

قوله: (وقال الشاعر: أمرتك أمراً حازماً فعصيتني): المراد بالشاعر هنا هو الحصين بن المنذر الرقاشي، وقد أشار على أمير خراسان يزيد بن المهلب حين استدعاه الحجاج للمثول بين يديه ألا يستجيب لدعوته، ولكنه

وَالْمَعْصِيَةُ مُوجِبَةٌ لِلْعُقُوبَةِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾.

لم يلتفت إلى تلك المشورة، فذهب إلى الحجاج فعزله عن الإمارة، وحين بلغ الشاعر نبأ العزل أنشد قائلاً:

أمرتك أمراً حازماً فعصيتني ... فأصبحت مسلوب الإمارة نادما

فما أنا بالباكي عليك صبابةً ... وما أنا بالداعي لترجع سالما

والشاهد في هذا البيت: أن الشاعر العربي أطلق المعصية على مخالفة الأمر، حيث قال: «أمرتك أمراً حازماً فعصيتني».

قوله: (والمعصية موجبة للعقوبة، قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾): المراد هنا: أن الأمر المطلق عن القرائن لو لم يكن دالّاً على الإيجاب لما وُصِفَ مخالفه بالمعصية التي توجب عقوبة الله تبارك وتعالى.

ومما يدل على أن معصية الأمر موجبة للعقوبة قوله سبحانه: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وهذه الآية الكريمة التي أوردها المؤلف رحمه الله تعالى ليست صريحة في التهديد بالعقوبة، وإنما هي صريحة بوصف العاصي لله تعالى ولرسوله ﷺ بالضلال المبين، والوصف بالضلال المبين متضمن الإشارة باستحقاق العقوبة.

وأما الآية المصرحة بالتهديد بالعقوبة على معصية الله تعالى ومعصية رسوله ﷺ بترك امتثال الأوامر، وترك اجتناب النواهي فهي قوله سبحانه: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ١٤﴾ [النساء: ١٤].

والعقوبة لا تكون إلا على مخالفة أمر واجب.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الثاني من الدليل اللغوي** على أن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الإيجاب عند أهل اللسان.

وَأَمَّا قَوْلُ مَنْ قَالَ: «نَحْمِلُهُ عَلَى الْإِبَاحَةِ لِأَنَّهُ الْيَقِينُ»، فَهُوَ بَاطِلٌ؛ فَإِنَّ الْأَمْرَ اسْتِدْعَاءٌ وَطَلَبٌ، وَالْإِبَاحَةُ لَيْسَتْ طَلَباً وَلَا اسْتِدْعَاءً، بَلْ إِذْنٌ لَهُ وَإِطْلَاقٌ.

قوله: (وأما قول من قال: «نحمله على الإباحة لأنه اليقين» فهو باطل): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن المخالفين لحمل الأمر المجرد عن القرائن على الإيجاب.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «القول بأن حمل الأمر المطلق على الإباحة هو اليقين».

و«باطل» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «قول باطل».

قوله: (فإن الأمر استدعاء وطلب، والإباحة ليست طلباً ولا استدعاءً، بل إذن له وإطلاق): هذا تعليل للقول ببطلان حَمْلِ الأمر المجرد عن القرائن على الإباحة.

والضمير في «له» يعود إلى «المخاطَب»، فالمخاطَب مأذون له في هذا الفعل الذي تضمنه الأمر المبيح إذناً مطلقاً من غير ترتيب ثواب ولا عقاب.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الأول من الجواب** عن أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الأمر المجرد عن القرائن يُحْمَلُ على الإباحة.

ومفاد هذا الجواب: أن القول بحمل الأمر المجرد عن القرائن على الإباحة قول باطل، إذ الإباحة لا تُسَمَّى أمراً على الحقيقة، لعدم وجود الطلب والاستدعاء فيها، وإنما هي مطلق الإذن في الفعل وعدمه على حد سواء من غير ترتيب ثواب على الفعل أو عقاب على الترك، وذلك مخالف لحقيقة الأمر الطلبي الاستدعائي الذي يتضمن ترتيب الثواب على الفعل في الحالين ندباً وإيجاباً، وترتيب العقاب على الترك في حالة واحدة وهي إذا كان الطلب إيجاباً.

وَقَدْ أَبْعَدَ مَنْ جَعَلَ قَوْلَهُ: «افْعَلْ» مُشْتَرَكاً بَيْنَ الْإِبَاحَةِ وَالتَّهْدِيدِ الَّذِي هُوَ الْمَنْعُ وَالْاقْتِضَاءُ، فَإِنَّا نُدْرِكُ فِي وَضْعِ اللُّغَاتِ كُلِّهَا تَفْرِقَةً بَيْنَ قَوْلِهِمُ: «افْعَلْ» وَ«لَا تَفْعَلْ»، وَ«إِنْ شِئْتَ فَافْعَلْ»، وَ«إِنْ شِئْتَ فَلَا تَفْعَلْ»،

وإذا كان الأمر كذلك، كان حَمْلُ الأمر على الإباحة حملاً له بما لا تقتضيه صيغته المطلقة، وذلك باطل لا يصح.

قوله: (**وقد أبعد من جعل قوله: «افعل» مشتركاً بين الإباحة والتهديد الذي هو المنع والاقتضاء**): الضمير في «قوله» يعود إلى «واضع هذه الصيغة» والواضع لها هم أهل اللسان.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «التهديد».

والمراد هنا: أن جَعْلَ «افْعَلْ» لفظاً مشتركاً بين «الإباحة» و«التهديد» بعيد غاية البعد، وذلك لأن «التهديد» متضمن الاقتضاء، وهو طلب المنع والكف عن الإقدام على فِعْلِ الْمُهَدَّدِ عليه، بينما «الإباحة» لا وجه للطلب فيها، بل هي إذن مطلق في الفعل وعدمه.

قوله: (**فإنا ندرك في وضع اللغات كلها تفرقة بين قولهم: «افعل» و«لا تفعل»، و«إن شئت فافعل» و«إن شئت فلا تفعل»**): الضمير في «قولهم» يعود إلى «واضعي اللغات».

والمراد هنا: أن أهل كل لغة قد أحكموا لغتهم، بحيث ميّزوا بين الأمر والنهي، والتخيير، فجعلوا لكل واحد منها صيغة تخصه وتدل عليه، مَنْعاً من الاشتراك الذي يفضي إلى الغموض والالتباس، وبخاصة أهل اللسان العربي، حيث وضعوا للأمر صيغة تخصه هي «افْعَلْ»، ووضعوا للنهي صيغة تخصه هي «لا تفعل»، ووضعوا للتخيير صيغة تخصه وهي «إن شئتَ فافعل، وإن شئت فلا تفعل».

وحيث إن «التخيير» دال على الإذن في الفعل وعدمه على حد سواء، فإن ما لا تخيير فيه سبيله واحد في الجزم والحتم إما فعلاً كالأمر، أو تركاً

حَتَّى لَوْ قَدَّرْنَا انْتِفَاءَ الْقَرَائِنِ كُلِّهَا يَسْبِقُ إِلَى الْأَفْهَامِ اخْتِلَافُ مَعَانِي هَذِهِ الصِّيَغِ، وَنَعْلَمُ قَطْعاً أَنَّهَا لَيْسَتْ أَسَامِيَ مُتَرَادِفَةً عَلَى مَعْنًى وَاحِدٍ، كَمَا نُدْرِكُ التَّفْرِقَةَ بَيْنَ قَوْلِهِمْ: «قَامَ» وَ«يَقُومُ» فِي أَنَّ هَذَا مَاضٍ وَذَاكَ مُسْتَقْبَلٌ،

كالنهي، وإذا كان الشأن كذلك فلا دَخْلَ للإباحة في الأمر، إذ الإباحة سبيلها التخيير، والأمر لا تخيير فيه.

قوله: (حتى لو قدَّرنا انتفاء القرائن كلها يسبق إلى الأفهام اختلاف معاني هذه الصيغ): الصيغ المشار إليها في قوله: «هذه الصيغ» هي الصيغ الثلاث السابقة، وهي صيغة الأمر، وصيغة النهي، وصيغة التخيير، فهذه الصيغ الثلاث كلها يدرك المخاطَب الفارق الكبير بينها، بحيث لا يحصل لديه اشتباه في مدلول كل واحدة منها حتى مع انعدام القرائن، فإن التبادر الذهني كافٍ في ذلك، فهو إذا سمع صيغة «افْعَلْ» تبادر إلى فهمه طلب الفعل، وإذا سمع صيغة «لا تَفْعَلْ» تبادر إلى فهمه طلب الترك، وإذا سمع صيغة «افعل إن شئت، وإن شئت فلا تفعل» تبادر إلى فهمه التسوية بين الفعل والترك، فيعلم من ذلك أنه مخير بينهما.

قوله: (ونعلم قطعاً أنها ليست أسامي مترادفة على معنى واحد): الضمير في «أنها» يعود إلى «الصيغ المذكورة»؛ أي: أن تلك الصيغ الثلاث، وهي صيغة الأمر، وصيغة النهي، وصيغة التخيير، ليست أسماءً مترادفة تدل على معنى واحد، بل هي أسماء مختلفة لمعانٍ متفاوتة، فصيغة الأمر تدل على الفعل الجازم، وصيغة النهي تدل على الترك الجازم، وصيغة التخيير تدل على مطلق الإذن في الفعل والترك من غير إلزام لواحد منهما.

قوله: (كما ندرك التفرقة بين قولهم: «قام» و«يقوم» في أن هذا ماضٍ وذاك مستقبل): الكاف في «كما» للتشبيه، و«ما» المتصلة بها مصدرية، فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «كإدراكنا التفرقة...».

والضمير في «قولهم» يعود إلى «أهل اللغة».

وَهَذَا أَمْرٌ يُعْلَمُ ضَرُورَةً، وَلَا يُشَكِّكُنَا فِيْهِ إِطْلَاقٌ مَعَ قَرِينَةِ التَّهْدِيدِ، وَبِالطَّرِيقِ الَّذِي نَعْرِفُ أَنَّهُ لَمْ يُوضَعْ لِلتَّهْدِيدِ يُعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يُوضَعْ لِلتَّخْيِيرِ.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى الفعل «قام».

واسم الإشارة «ذاك» يعود إلى الفعل «يقوم».

والمراد هنا: أننا كما ندرك الفارق بين قول العرب: «قام» و«يقوم» بأن الأول للمضي والثاني للاستقبال، فكذلك ندرك الفارق بين ما هو أمر، وما هو نهي، وما هو تخيير، حين يَرِدُنَا خطاب منهم بذلك بحسب الصيغ التي وضعوها للدلالة على تلك المعاني.

قوله: **(وهذا أمر يعلم ضرورة، ولا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد)**: اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «التفريق بين معاني الصيغ المذكورة»، فهذا التفريق معلوم بالضرورة من جهة الوضع، ومن جهة تبادر الفهم.

والضمير في «فيه» يعود إلى «اختلاف معاني الصيغ»، فهذا الاختلاف المعلوم بالضرورة لا تشكك فيه صيغة «افْعَلْ» المقرونة بلفظ «التهديد»، فإن هذه القرينة تدل على أن المراد بتلك الصيغة التهديد الذي مقتضاه الترك لا الأمر الذي مقتضاه الفعل.

قوله: **(وبالطريق الذي نعرف أنه لم يوضع للتهديد يعلم أنه لم يوضع للتخيير)**: الضمير في «أنه» في قوله: «أنه لم يوضع للتهديد»، وفي قوله: «أنه لم يوضع للتخيير» يعود إلى «الأمر».

والمراد بالطريق هنا: الوضع اللغوي الأصلي لصيغة «افْعَلْ».

والمقصود: أننا نعلم بأن أهل اللغة قد وضعوا صيغة «افْعَلْ» أصالةً للأمر الطالب للفعل، وبهذا الطريق وهو الوضع الأصلي لصيغة «افْعَلْ» لغةً نعلم بأنها لم توضع للتهديد، إذ ليس فيه طلب فعل، وبنفس الطريق نعلم كذلك أنها لم توضع للتخيير، إذ ليس فيه طلب أصلاً.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من قوله: «وقد أبعد من جعل

وَقَوْلُ مَنْ قَالَ: «هُوَ لِلنَّدْبِ لِأَنَّهُ الْيَقِينُ» لَا يَصِحُّ لِوَجْهَيْنِ، أَحَدُهُمَا: أَنَّا قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ مُقْتَضَى الصِّيْغَةِ الْوُجُوبُ بِمَا ذَكَرْنَا مِنَ الْأَدِلَّةِ.

قوله: «افْعَلْ» مشتركاً بين الإباحة والتهديد» إلى قوله: «وبالطريق الذي نعرف أنه لم يوضع للتهديد يعلم أنه لم يوضع للتخيير» **هو الوجه الثاني من الجواب عن أصحاب المذهب الثاني** القائلين بأن الأمر المجرد عن القرائن يُحْمَلُ على الإباحة.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: أن صيغة «افْعَلْ» إنما وُضِعَتْ أصالةً للدلالة على الأمر، ولم توضع مشتركة بينه وبين غيره من المعاني كالإباحة والتهديد، إذ الإباحة لا طلب فيها، والتهديد يقتضي المنع والقرينة دالة على ذلك، وحتى لو لم توجد قرينة فإنه يسبق إلى الذهن ويتبادر إلى الفهم عدم الأمر في كلٍّ من الإباحة والتهديد، لعلمنا ضرورةً بأن أهل اللغة قد أحكموا وضع لغتهم، فلم يجعلوا صيغها مترادفة على معنى واحد، بل جعلوا كل صيغة دالة على معنى معين، وذلك لمنع حدوث اللبس والتشكك.

وإذا عُلِمَ لغةً بأن الأمر لم يوضع أصالةً للاشتراك، بل وُضِعَ للطلب الجزم وهو الإيجاب، عُلِمَ بهذا الطريق أنه لم يوضع أصالةً للتهديد، وبنفس هذا الطريق يُعْلَمُ أنه لم يوضع للإباحة، وهو المطلوب.

قوله: (وقول من قال: هو للندب لأنه اليقين): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن أصحاب المذهب الثالث القائلين بأن الأمر المجرد عن القرائن يُحْمَلُ على الندب.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الأمر المطلق».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الندب».

قوله: (لا يصح لوجهين، أحدهما: أنَّا قد بينا أن مقتضى الصيغة الوجوب بما ذكرنا من الأدلة): حَكَمَ المؤلف رحمه الله تعالى على ما ذهب إليه أصحاب هذا القول بأنه قول لا يصح، فهو باطل لا يُعَوَّلُ عليه، ولا يُسْتَنَدُ إليه.

وَالثَّانِي: أَنَّ هَذَا إِنَّمَا يَصِحُّ أَنْ لَوْ كَانَ الْوُجُوبُ نَدْباً وَزِيَادَةً، وَلَا كَذَلِكَ لِأَنَّهُ يَدْخُلُ فِي حَدِّ النَّدْبِ جَوَازُ التَّرْكِ، وَلَيْسَ بِمَوْجُودٍ فِي الْوُجُوبِ.

و«ما» في قوله: «بما ذكرنا» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «بالمذكور من الأدلة».

والأدلة التي ذكرها هي ما سبق بيانه بالكتاب، والسنة، والإجماع، وقول أهل اللسان، والتي تضافرت جميعاً على أن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الوجوب.

قوله: (والثاني: أن هذا إنما يصح أن لو كان الوجوب ندباً وزيادة، ولا كذلك): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والوجه الثاني».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «قولهم بأن حمل الأمر المطلق على الندب هو اليقين».

والكاف في «كذلك» للتشبيه، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى قوله: «لو كان الوجوب ندباً وزيادة».

والمراد: نسلم لكم صحة التعليل، وهو «أن الأمر المطلق عن القرائن يُحْمَلُ على الندب؛ لأنه اليقين» لو كان الوجوب ندباً وزيادة، ولكن الوجوب ليس كذلك، فيكون تعليلكم هذا تعليلاً باطلاً.

قوله: (لأنه يدخل في حد الندب جواز الترك، وليس بموجود في الوجوب): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن جواز دخول الترك في حد الندب».

وهذه الجملة تعليل للقول بأن الوجوب ليس ندباً وزيادة.

وهذا جواب من المؤلف رحمه الله تعالى ببيان الفرق بين حقيقة المندوب وحقيقة الواجب.

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم بأن حَمْلَ الأمر المطلق على الندب هو

وَأَمَّا أَهْلُ الْوَقْفِ فَغَايَةُ مَا مَعَهُمْ الْمُطَالَبَةُ بِالْأَدِلَّةِ وَقَدْ ذَكَرْنَاهَا، ثُمَّ قَدْ سَلَّمُوا أَنَّ الْأَمْرَ اقْتَضَى تَرْجِيحَ الْفِعْلِ عَلَى التَّرْكِ، فَيَلْزَمُهُمْ أَنْ يَقُولُوا بِالنَّدْبِ وَيَتَوَقَّفُوا فِيمَا زَادَ كَقَوْلِ أَصْحَابِ النَّدْبِ، ....

اليقين، إذ التسليم بذلك فرع التسليم بكون الوجوب ندباً وزيادة، ونحن نمنع ذلك، بل نقول: إن حقيقة المندوب تخالف حقيقة الواجب، إذ المندوب ما يجوز فيه الترك لكون الطلب فيه غير جازم، وأما الواجب فلا يجوز فيه الترك لكون الطلب فيه جازماً، ومع اختلاف الحقيقة في كلٍّ منهما فلا يجوز حَمْلُ الواجب على المندوب؛ لأنه من قبيل حَمْلِ الشيء على غير نظيره، وذلك باطل لا يصح.

قوله: **(وأما أهل الوقف فغاية ما معهم المطالبة بالأدلة وقد ذكرناها)**: أهل الوقف هنا هم أصحاب القول الرابع في هذه المسألة.

و«ما» في قوله: «ما معهم» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «معهم» يعود إلى «أهل الوقف».

والواو في قوله: «وقد ذكرناها» حالية.

والضمير في «ذكرناها» يعود إلى «الأدلة».

والمراد بالأدلة المذكورة هنا: هي أدلة الكتاب، والسنة، والإجماع، وقول أهل اللسان على أن الأمر المجرد عن القرائن يُحْمَلُ على الإيجاب.

والمراد هنا: أن أهل الوقف إنما توقفوا عن إبداء الرأي في هذه المسألة انتظاراً لورود الدليل المبيِّن، وحيث قد أقمنا لهم الدليل المبيِّن للمراد من صيغة «افْعَلْ» المجردة عن القرائن، فلا مُسَوِّغَ لاستمرار توقفهم، بل يلزمهم أن يوافقونا على أن الأمر المجرد يُحْمَلُ على الإيجاب.

قوله: **(ثم قد سلَّموا أن الأمر اقتضى ترجيح الفعل على الترك، فيلزمهم أن يقولوا بالندب ويتوقفوا فيما زاد كقول أصحاب الندب)**: الضمير في «فيلزمهم» يعود إلى «أهل الوقف».

أَمَّا الْقَوْلُ بِأَنَّ الصِّيغَةَ لَا تُفِيدُ شَيْئاً فَتَسْفِيهٌ لِوَاضِعِ اللُّغَةِ، وَإِخْلَاءُ الْوَضْعِ عَنِ الْفَائِدَةِ بِمُجَرَّدِهِ. وَإِنْ تَوَقَّفُوا لِمُطْلَقِ الاحْتِمَالِ لَزِمَهُمُ التَّوَقُّفُ فِي الظَّوَاهِرِ كُلِّهَا، وَتَرْكُ الْعَمَلِ بِمَا لَا يُفِيدُ الْقَطْعَ، ....

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «في الزائد».

والمراد هنا: أن أهل الوقف قد اتفقوا معنا معشر القائلين بالوجوب، ومع القائلين بالندب على أن الأمر يقتضي ترجيح الفعل على الترك، فيكون مقتضى هذا الاتفاق أن يسلموا بأن الأمر المطلق للندب، وإن كان ولا بد من التوقف فليتوقفوا فيما زاد على درجة الندبية، وحينئذٍ يوافقون أصحاب المذهب الثالث القائلين بالندب، وأما قولهم بالتوقف عن الجزم بشيء بعد تسليمهم بأن الفعل في الأمر أولى من الترك فإنه قول متناقض.

قوله: (أما القول بأن الصيغة لا تفيد شيئاً فتسفيه لواضع اللغة، وإخلاء الوضع عن الفائدة بمجرده): «التسفيه» معناه: اتهام واضع اللغة وهم أهل اللسان بخفة العقل وطيشه، وهذا أمر لا يصح نقلاً كما لا يصح عقلاً، إذ لو كان الواضع للغة بهذه الصفة لما نزل القرآن الكريم بتلك اللغة.

والضمير في «بمجرده» يعود إلى «الأمر المطلق».

والمراد هنا: عدم التسليم بأن صيغة الأمر المجردة عن القرائن لا تفيد شيئاً، فإن نَفْيَ الفائدة منها اتهام لأهل اللغة بالسفه، وذلك لا يصح، إذ إن أهل اللغة عقلاء حكماء، والعاقل الحكيم لا ينشئ صيغة لا فائدة فيها ولا طائل منها.

قوله: (وإن توقفوا لمطلق الاحتمال): أي إن كان سبب توقف أهل الوقف هو احتمال صيغة الأمر المجرد عن القرائن للإيجاب، والندب، والإباحة، بحيث لا يُدْرَى على أي شيء يُحْمَلُ من هذه الدرجات الثلاث، وحينئذٍ لا مناص من التوقف حتى البيان.

قوله: (لزمهم التوقف في الظواهر كلها، وترك العمل بما لا يفيد القطع،

وَاطِّرَاحُ أَكْثَرِ الشَّرِيعَةِ، فَإِنَّ أَكْثَرَهَا إِنَّمَا ثَبَتَ بِالظُّنُونِ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

واطراح أكثر الشريعة، فإن أكثرها إنما ثبت بالظنون): الضمير في «لزمهم» يعود إلى «أهل الوقف».

والمراد بالظواهر هنا: ما يحتمل معنيين كالعام الذي يحتمل الاستغراق، ويحتمل التخصيص.

والمطلق الذي يحتمل الشيوع في الجنس الواحد، ويحتمل التقييد.

وخبر الواحد الذي يحتمل الصدق، ويحتمل الكذب.

والقياس الذي يحتمل السلامة من القوادح، ويحتمل الطعن والقدح.

و«ما» في قوله: «بما لا يفيد» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «أكثرها» يعود إلى «الشريعة».

ومعنى «اطراح الشريعة»: ترك العمل بها.

والمراد هنا: أن باب الاحتمال لو فُتِحَ لأتى على جميع ما لم يكن قطعياً من أدلة الشريعة، فيلزم من ذلك تَرْكُ العمل بالعام لاحتمال تطرق التخصيص إليه، وترك العمل بالمطلق لاحتمال تطرق التقييد إليه، وترك العمل بخبر الواحد لاحتمال تطرق الكذب إلى راويه، وترك العمل بالقياس لاحتمال تطرق القدح إليه، وهذا يفضي إلى تعطيل جُلِّ أحكام الشريعة ضرورة أن أكثر تلك الأحكام إنما ثبت بأدلة ظنية، وذلك لقلة القواطع وندرتها، وهذا اللازم باطل، فما أدى إليه يكون باطلاً.

فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة


دار ابن الجوزي 8428146
140805

فتح الولي الناصر

بشرح

روضة الناظر

تأليف

أ.د. علي بن سعد بن صالح الضويحي

عضو هيئة كبار العلماء سابقاً

أستاذ أصول الفقه بكلية الشريعة بالإحساء

الجزء الرابع

دار ابن الجوزي

بسم الله الرحمن الرحيم

فتح الولي الناصر

بشرح

روضة الناظر

الطّبْعَة الأُولَى

١٤٣٠هـ



دار ابن الجوزي
للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية: الدمام - طريق الملك فهد - ت: ٨٤٢٨١٤٦ - ٨٤٦٧٥٩٣، ص ب: ٢٩٨٢ -
الرمز البريدي: ٣١٤٦١ - فاكس: ٨٤١٢١٠٠ - الرياض - تلفاكس: ٢١٠٧٢٢٨ - جوّال: ٠٥٠٣٨٥٧٩٨٨
الإحساء - ت: ٥٨٨٣١٢٢ - جدة - ت: ٦٣٤١٩٧٣ - ٦٨١٣٧٠٦ - بيروت - هاتف: ٨٦٩٦٠٠/٠٣ -
فاكس: ٦٤١٨٠١/٠١ - القاهرة - ج.م.ع - محمول: ٠١٠٦٨٢٣٧٨٣ - تلفاكس: ٠٢٤٤٣٤٤٩٧٠
البريد الإلكتروني: aljawzi@hotmail.com - www.aljawzi.com

(فصل)

إِذَا وَرَدَتْ صِيغَةُ الْأَمْرِ بَعْدَ الْحَظْرِ اقْتَضَتِ الْإِبَاحَةَ، وَهُوَ ظَاهِرُ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ.

وَقَالَ أَكْثَرُ الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ: تُفِيدُ مَا كَانَتْ تُفِيدُ لَوْلَا الْحَظْرُ،

قوله: (إذا وردت صيغة الأمر بعد الحظر اقتضت الإباحة): المراد بالحظر هنا: النهي.

وصورة ذلك: أن ينهى الله سبحانه وتعالى عن فعل شيء، ثم يأمر به بعد سَبْقِ النهي فيه، كما نهى جل شأنه عن «الصيد» حال الإحرام بقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌۚ﴾ [المائدة: ٩٥].

ثم أمر به في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْۚ﴾ [المائدة: ٢].

وكما نهى سبحانه عن البيع بعد النداء الثاني من يوم الجمعة بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَۚ﴾ [الجمعة: ٩]. ثم أمر به في قوله سبحانه: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠].

فهذا الأمر الوارد بعد الحظر محمول على الإباحة، كما اختاره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا.

قوله: (وهو ظاهر قول الشافعي): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بأن الأمر الوارد بعد الحظر يقتضي الإباحة»، فهذا القول هو ظاهر قول الإمام الشافعي رحمه الله تعالى[(١)].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: تفيد ما كانت تفيد لولا الحظر): «ما» في قوله: «ما كانت» موصولية بمعنى «الذي».

---

(١) انظر: المنخول ص١٣٠؛ الإحكام ٢/١٧٨.

لِعُمُومِ أَدِلَّةِ الْوُجُوبِ. وَلِأَنَّهَا صِيغَةُ أَمْرٍ مُجَرَّدَةٍ عَنْ قَرِينَةٍ أَشْبَهَتْ مَا لَمْ يَتَقَدَّمْهُ حَظْرٌ.

وَلِأَنَّ صِيغَةَ الْأَمْرِ اقْتَضَتْ نَسْخَ الْحَظْرِ، وَقَدْ يُنْسَخُ بِإِيجَابٍ وَيُنْسَخُ بِإِبَاحَةٍ، وَإِذَا احْتَمَلَ الْأَمْرَيْنِ بَقِيَ الْأَمْرُ عَلَى مُقْتَضَاهُ فِي الْوُجُوبِ.

والمراد: أن الحظر إذا زال عاد الأمر إلى ما كان مفيداً له قبل الحظر، وهو الإيجاب.

وإلى هذا القول ذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين(١).

وهو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (لعموم أدلة الوجوب): أي أن الأمر الوارد بعد الحظر أمر مطلق فَيُحْمَلُ على الوجوب، بناءً على الأدلة التي استدل بها القائلون بأن الأمر المطلق يحمل على الإيجاب، وهي الأدلة السابقة من الكتاب، والسنة، والإجماع، وقول أهل اللسان.

وهذا هو الدليل الأول لأصحاب هذا المذهب.

قوله: (**ولأنها صيغة أمر مجردة عن قرينة أشبهت ما لم يتقدمه حظر**): الضمير في «لأنها» يعود إلى «صيغة الأمر الواردة بعد الحظر».

والضمير في «يتقدمه» يعود إلى «الأمر».

وهذا هو الدليل الثاني لأصحاب هذا المذهب.

ومفاد هذا الدليل: أن الأمر بعد الحظر وارد بصيغة «افْعَلْ»، وهي صيغة مجردة عن القرائن، فَتُحْمَلُ على الوجوب، قياساً على الصيغة المبتدأة التي لم تُسْبَقْ بحظر.

قوله: (**ولأن صيغة الأمر اقتضت نسخ الحظر، وقد ينسخ بإيجاب وينسخ بإباحة، وإذا احتمل الأمرين بقي الأمر على مقتضاه في الوجوب**):

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/١٩؛ إحكام الفصول ص٢٠٠؛ البرهان ١/١٦٣؛ المعتمد ١/٧٥.

وَلِأَنَّ النَّهْيَ بَعْدَ الْأَمْرِ يَقْتَضِي مَا كَانَ مُقْتَضِياً لَهُ، فَكَذَلِكَ الْأَمْرُ بَعْدَ الْحَظْرِ.

وَقَالَ قَوْمٌ: إِنْ وَرَدَ الْأَمْرُ بَعْدَ الْحَظْرِ بِلَفْظَةِ «افْعَلْ» كَقَوْلِنَا، وَإِنْ وَرَدَ بِغَيْرِ هَذِهِ الصِّيغَةِ؛ كَقَوْلِهِ: «أَنْتُمْ مَأْمُورُونَ بَعْدَ الْإِحْرَامِ بِالْاصْطِيَادِ» كَقَوْلِهِمْ،

الفعل المضارع «يُنْسَخُ» مبني للمجهول، والناسخ هو الشارع.

والضمير في «مقتضاه» يعود إلى «الأمر».

وهذا هو الدليل الثالث لأصحاب هذا المذهب.

ومفاد هذا الدليل: أن الأمر الوارد بعد الحظر دال على نسخه لذلك الحظر، وهذا النسخ إما أن يكون إلى إيجاب، وإما أن يكون إلى إباحة، وإذا تردد النسخ بينهما حُمِلَ الأمر على الأصل وهو الإيجاب.

قوله: (ولأن النهي بعد الأمر يقتضي ما كان مقتضياً له، فكذلك الأمر بعد الحظر): «ما» في قوله: «ما كان» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «له» يعود إلى «ما» الموصولية.

والكاف في «فكذلك» للتشبيه، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «النهي بعد الأمر».

وهذا هو الدليل الرابع لأصحاب هذا المذهب.

ومفاد هذا الدليل: قياس الأمر الوارد بعد النهي على النهي الوارد بعد الأمر، فكما أن النهي الوارد بعد الأمر يُحْمَلُ على مقتضاه وهو التحريم، فكذلك الأمر الوارد بعد النهي يحمل على مقتضاه وهو الإيجاب.

قوله: (وقال قوم: إن ورد الأمر بعد الحظر بلفظة «افعل» كقولنا، وإن ورد بغير هذه الصيغة، كقوله: «أنتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد» كقولهم): قوله: «كقولنا» أي: كقول ابن قدامة رحمه الله تعالى، وهو الإباحة.

لِأَنَّهُ فِي الْأَوَّلِ انْصَرَفَ بِعُرْفِ الاسْتِعْمَالِ إِلَى رَفْعِ الذَّمِّ فَقَطْ حَتَّى

والصيغة المشار إليها في قوله: «بغير هذه الصيغة» هي صيغة «افْعَلْ».

والمراد بغير صيغة افعل: هو لَفْظُ الأمر الصريح، كأن يقول الشارع: «أنتم مأمورون بفعل كذا».

والضمير في «كقوله» يعود إلى «الشارع».

والضمير في «كقولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني وهم أكثر الفقهاء والمتكلمين» الذين قالوا بأن الأمر بعد الحظر يفيد ما كان يفيده لولا الحظر.

والمراد هنا: أن هذا القول يقوم على التفصيل بطريق التفريق بين ورود الأمر بعد الحظر بلفظ «افعل»، وروده بلفظ الأمر الصريح، فإنْ ورد بلفظ «افعل» اقتضى الإباحة، وإن ورد بلفظ الأمر الصريح اقتضى الإيجاب والفرضية.

وإلى هذا القول ذهب أهل الظاهر، وهو ما صرَّح به الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى، حيث قال في فَصْلٍ عَقَدَهُ في الأمر بعد الحظر: «فإذا نُسِخَ الحظر نظرنا، فإنْ جاء نسخه بلفظ الأمر فهو فرض وَاجِبٌ فِعْلُهُ بعد أن كان حراماً...، أما قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ فإن رسول الله ﷺ حَلَّ من عمرته ومن حجه ولم يصطد، فعلمنا أنه ندب وإباحة، وأما قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ فقد صحَّ عن النبي ﷺ أن الملائكة لا تزال تصلي على المرء ما دام في مصلَّاه الذي صلى فيه ما لم يُحدث، ولم يخص صلاة من صلاة، فصح أن الانتشار مباح»(١).

وهذا المذهب القائم على التفصيل هو المذهب الثالث في هذه المسألة.

قوله: (لأنه في الأول انصرف بعرف الاستعمال إلى رفع الذم فقط حتى

---

(١) الإحكام لابن حزم ١/٣٤١ ـ ٣٤٢.

رَجَعَ حُكْمُهُ إِلَى مَا كَانَ، وَفِي الثَّانِي لَا عُرْفَ لَهُ فِي الْاسْتِعْمَالِ فَيَبْقَى عَلَى مَا كَانَ.

رجع حكمه إلى ما كان): الضمير في «لأنه» يعود إلى «الأمر».

والمراد بعرف الاستعمال هنا: هو ما جرت به العادة من حمل الأمر الوارد بعد الحظر على الإباحة.

والضمير في «حكمه» يعود إلى «الأمر».

و«ما» في قوله: «ما كان» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن الأصل في الأمر الوارد بعد الحظر بصيغة «افْعَلْ» أن يُحْمَلَ على الوجوب، إلا أن العرف الاستعمالي جعل الحظر قرينة صارفة لهذه الصيغة عن أصلها وهو الوجوب إلى الإباحة، وحينئذٍ فمن ترك الفعل الوارد به الأمر فلا يلحقه الذم.

قوله: (وفي الثاني لا عرف له في الاستعمال فيبقى على ما كان): المراد بالثاني هنا: هو الخطاب الوارد بلفظ الأمر الصريح.

و«لا» في قوله: «لا عرف له» نافية للجنس، و«عرف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق الجار والمجرور «له» تقديره: «ثابت»؛ أي: «لا عرف ثابت له».

والضمير في «له» يعود إلى «الأمر الوارد بغير صيغة افعل».

و«ما» في قوله: «ما كان» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن الأمر الوارد بعد الحظر بلفظ الأمر الصريح، كقول الشارع: «أنتم مأمورون بكذا»، أو: «آمركم بكذا»، أو: «أمري إليكم كذا»، فإنه يبقى على أصل إطلاقه قبل مجيء الحظر من الإيجاب، لعدم وجود عرف استعمالي يصرفه عن هذا الأصل.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «لأنه في الأول انصرف بعرف الاستعمال» إلى قوله: «وفي الثاني لا عرف له في الاستعمال فيبقى على ما كان» هو دليل أصحاب المذهب الثالث على التفصيل الذي ذهبوا إليه في هذه المسألة.

وَلَنَا: أَنَّ عُرْفَ الْاسْتِعْمَالِ فِي الْأَمْرِ بَعْدَ الْحَظْرِ الْإِبَاحَةُ، بِدَلِيلِ أَنَّ أَكْثَرَ أَوَامِرِ الشَّرْعِ بَعْدَ الْحَظْرِ لِلْإِبَاحَةِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟﴾، ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾، وَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: (كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا، وَنَهَيْتُكُمْ عَنِ ادِّخَارِ لُحُومِ الْأَضَاحِي فَوْقَ ثَلَاثٍ فَأَمْسِكُوا مَا بَدَا لَكُمْ، وَنَهَيْتُكُمْ عَنِ النَّبِيذِ إِلَّا فِي سِقَاءٍ فَاشْرَبُوا فِي الْأَوْعِيَةِ كُلِّهَا وَلَا تَشْرَبُوا مُسْكِراً).

ومفاد هذا الدليل: أن صيغة الأمر الواردة بعد الحظر لا تخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن تَرِدَ بصيغة «افْعَلْ»، وحينئذٍ تُحْمَلُ على الإباحة، إذ العرف الاستعمالي دل على أن سَبْقَ الحظر قرينة صارفة لها عن الإيجاب إلى الإباحة.

الحالة الثانية: أن ترد بلفظ الأمر الصريح، وحينئذٍ تحمل على الإيجاب، لعدم وجود عرف استعمالي صارف.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر القائلين بأن الأمر الوارد بعد الحظر يقتضي الإباحة.

قوله: (**أن عرف الاستعمال في الأمر بعد الحظر الإباحة**): المراد بعرف الاستعمال هنا هو عرف الاستعمال الشرعي، فإن العرف الاستعمالي الشرعي قد دل على أن الأمر الوارد بعد الحظر محمول على الإباحة.

قوله: (**بدليل أن أكثر أوامر الشرع بعد الحظر للإباحة... إلخ**): أي أن استقراء الواقع الشرعي دل على أن أكثر أوامر الشرع الواردة بعد الحظر إنما هي للإباحة، والشواهد على ذلك كثيرة، ومنها على سبيل المثال ما يلي:

الشاهد الأول: قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢].

فإن هذا الأمر وارد بعد حظر سابق، وهو قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ٩٥].

. . . .

وقد حُمِلَ الأمر بالاصطياد على الإباحة.

الشاهد الثاني: قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠].

فإن هذا الأمر وارد بعد حظر، وهو قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

وقد حُمِلَ الأمر بالانتشار في الأرض والابتغاء من فضل الله تعالى على الإباحة.

الشاهد الثالث: قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

فإن هذا الأمر وارد بعد حظر، وهو قوله سبحانه: ﴿فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

وقد حُمِلَ الأمر بالإتيان على الإباحة.

الشاهد الرابع: قول النبي ﷺ: **(كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها)**(١).

والأمر بزيارة القبور وارد بعد حظر زيارتها، وقد حُمِلَ هذا الأمر على الإباحة.

الشاهد الخامس: قول النبي ﷺ: **(كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم)**(٢).

والأمر بالإمساك وارد بعد حظر الادخار، وقد حُمِلَ على الإباحة.

الشاهد السادس: قول النبي ﷺ: **(كنت نهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء فاشربوا في الأوعية كلها ولا تشربوا مسكراً)**(٣).

---

(١)(٢)(٣) هذه الثلاثة الألفاظ التي ذُكر كل واحد منها منفرداً هي حديث واحد أخرجه الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه، في «كتاب الجنائز»، باب «استئذان النبي ﷺ ربه عزَّ وجلَّ في زيارة قبر أمه»؛ ولفظه: عن ابن بريدة عن أبيه قال: =

وَفِي الْعُرْفِ: أَنَّ السَّيِّدَ لَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ: «لَا تَأْكُلْ هَذَا الطَّعَامَ»، ثُمَّ قَالَ: «كُلْهُ»، أَوْ قَالَ لِأَجْنَبِيٍّ: «أُدْخُلْ دَارِي، وَكُلْ مِنْ ثِمَارِي»، اقْتَضَى ذَلِكَ رَفْعَ الْحَظْرِ دُونَ الْإِيجَابِ، وَلِهَذَا لَا يَحْسُنُ اللَّوْمُ وَالتَّوْبِيخُ عَلَى تَرْكِهِ.

فالأمر بالشرب في الأوعية كلها وارد بعد حظرها ما عدا السقاء، وقد حُمِلَ الأمر على الإباحة.

قوله: (وفي العرف): المراد بالعرف هنا هو العرف الاستعمالي الجاري بين الناس.

قوله: (أن السيد لو قال لعبده: «لا تأكل هذا الطعام»، ثم قال: «كله»): أي أن السيد لو نهى عبده عن أن يأكل نوعاً من أنواع الطعام، ثم بعد ذلك أمره بأكله فقال له: «كُلْهُ»، فإن هذا الأمر الوارد بعد النهي السابق لا يدل على الإيجاب، بل يدل على الإباحة، حسب ما جرى عليه العرف السائد بين الناس في مثل هذه الحال.

قوله: (أو قال لأجنبي: «ادخل داري وكل من ثماري»، اقتضى ذلك رفع الحظر دون الإيجاب): أي قال السيد لشخص آخر سوى عبده، بعد نهيه عن الدخول والأكل. واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الأمر بعد النهي».

والمراد هنا: أن الإنسان لو قال لشخص: «لا تدخل داري، ولا تأكل من ثماري» ثم بعد ذلك قال له: «ادخل داري وكل من ثماري»، فإن هذا الأمر الوارد بعد الحظر السابق لا يدل على الإيجاب، بل يدل على رفع الحظر إلى الإباحة حسب العرف الذي تواضع عليه الناس في مثل هذه الحال.

قوله: (ولهذا لا يحسن اللوم والتوبيخ على تركه): اللام في «لهذا» هي لام الأجل؛ أي: «ولأجل هذا».

= قال رسول الله ﷺ: **(نهيتكم عن زيارة القبور؛ فزوروها؛ ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث؛ فأمسكوا ما بدا لكم؛ ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء؛ فاشربوا في الأسقية كلها؛ ولا تشربوا مسكراً)**.
رقم الحديث (١٠٦/٩٧٧).

فَإِنْ قِيلَ: فَقَدْ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ قُلْنَا: مَا اسْتُفِيدَ وُجُوبُ الْقَتْلِ بِهَذِهِ الْآيَةِ، بَلْ بِقَوْلِهِ: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾، ﴿فَقَٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ﴾.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون الأمر بعد النهي يفيد الإباحة».

والضمير في «تركه» يعود إلى «المأمور به».

والمراد هنا: أن مما يدل على أن الأمر الوارد بعد الحظر يُحْمَلُ على الإباحة لا على الإيجاب: أن العبد لو لم يأكل من الطعام الذي أمره سيده بأن يأكل منه بعد أن نهاه عن أكله، فعاقبه السيد أو لَامَهُ ووبخه على ترك الأكل فإن العقلاء لا يستحسنون منه ذلك، بل يستقبحونه منه وينكرونه عليه، ولو كان هذا الأمر دالاً على الإيجاب لما استقبحوا منه إيقاع عقوبته على عبده.

قوله: (فإن قيل: فقد قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾): هذا اعتراض وارد من القائلين بأن الأمر الوارد بعد الحظر يُحْمَلُ على الإيجاب، ومفاد هذا الاعتراض: أن الله تبارك وتعالى نهى عن قتل المشركين في الأشهر الحرم، ثم أمر بقتلهم بعد انسلاخها بقوله سبحانه: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥].

والأمر هنا مقتضاه الوجوب رغم سَبْق الحظر، وحينئذٍ فلا نسلم بأن العرف الشرعي هو حَمْلُ الأمر الوارد بعد الحظر على الإباحة.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الاعتراض.

قوله: (ما استفيد وجوب القتل بهذه الآية، بل بقوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ ﴿فَقَٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ﴾): المراد بالآية المشار إليها في قوله: «بهذه الآية» هي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾.

والمقصود هنا: نسلم لكم بأن قتل المشركين بعد انسلاخ الأشهر الحرم واجب، إلا أن هذا الوجوب لم يُسْتَفَدْ من الأمر بعد الحظر في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، بل هو مستفاد من آيات

وَأَمَّا أَدِلَّةُ الْوُجُوبِ فَإِنَّمَا تَدُلُّ عَلَى اقْتِضَائِهِ مَعَ عَدَمِ الْقَرَائِنِ الصَّارِفَةِ لَهُ، بِدَلِيلِ الْمَنْدُوبَاتِ وَغَيْرِهَا، وَتَقَدُّمُ الْحَظْرِ قَرِينَةٌ صَارِفَةٌ لِمَا ذَكَرْنَاهُ.

أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥].

وكما في قوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٢].

ولولا هذه الآيات الدالة على الوجوب لكان الأمر في آية انسلاخ الأشهر الحرم محمولاً على الإباحة، لوروده بعد حظر سابق.

قوله: (وأما أدلة الوجوب فإنما تدل على اقتضائه مع عدم القرائن الصارفة له، بدليل المندوبات وغيرها): الضمير في «اقتضائه» يعود إلى «الوجوب» وكذلك إليه عود الضمير في «له».

والضمير في «غيرها» يعود إلى «المندوبات».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الجواب** عما ذكره أصحاب المذهب الثاني القائلون بأن الأمر الوارد بعد الحظر يُحْمَلُ على الإيجاب، وذلك في **دليلهم الأول** الذي قالوا فيه: «إذا وردت صيغة الأمر بعد الحظر فإنها تفيد ما كانت تفيد لولا الحظر لعموم أدلة الوجوب».

ومفاد هذا الجواب: نسلم لكم بأن عموم أدلة الوجوب تدل على أن الأمر يقتضي الإيجاب، ولكن ذلك مشروط بعدم وجود قرينة صارفة له، أما إذا وُجِدَتِ القرينة الصارفة له فلا يكون مقتضاه الإيجاب، بل يكون مقتضاه ما دلت القرينة عليه.

ولو كان الأمر مقتضياً للوجوب مطلقاً سواء وُجدت قرينة أو لم توجد لما كان للمندوبات والمباحات وجود في أحكام الشريعة.

وحيث إن أحكام الشريعة منها ما هو واجب، ومنها ما هو مندوب، ومنها ما هو مباح، دل ذلك على أن الأمر لا يكون مقتضاه الإيجاب إلا إذا سَلِمَ من القرينة الصارفة له عن ذلك.

قوله: (وتقدم الحظر قرينة صارفة لما ذكرناه): «ما» في قوله: «لما» موصولية بمعنى «الذي».

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ النَّسْخَ يَكُونُ بِالْإِيجَابِ». قُلْنَا: النَّسْخُ إِنَّمَا يَكُونُ بِالْإِبَاحَةِ الَّتِي تَضَمَّنَهَا الْإِيجَابُ، وَالْإِيجَابُ زَائِدٌ لَا يَلْزَمُ مِنَ النَّسْخِ وَلَا يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَيْهِ.

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بما ذكره هنا: هو دلالة العرف الشرعي والعرف الجاري بين الناس على حَمْل الأمر الوارد بعد الحظر على الإباحة بقرينة سَبْقِ الحظر.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الجواب** عما ذكره أصحاب المذهب الثاني القائلون بأن الأمر الوارد بعد الحظر يقتضي الإيجاب في **دليلهم الثاني** الذي قالوا فيه: «ولأنها صيغة أمر مجردة عن قرينة أشبهت ما لم يتقدمه حظر».

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم بأن الأمر الوارد بعد الحظر أمر مجرد عن قرينة، بل إن سَبْق الحظر فيه قرينة صارفة له عن الإيجاب إلى الإباحة.

قوله: (وقولهم: إن النسخ يكون بالإيجاب): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الأمر بعد الحظر يقتضي الإيجاب».

والقول الذي أورده المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو ما ذكروه في دليلهم الثالث الذي قالوا فيه: «ولأن صيغة الأمر اقتضت نسخ الحظر، وقد ينسخ بإيجاب وينسخ بإباحة، وإذا احتمل الأمرين بقي الأمر على مقتضاه في الوجوب».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الدليل.

قوله: (النسخ إنما يكون بالإباحة التي تضمنها الإيجاب، والإيجاب زائد لا يلزم من النسخ ولا يستدل به عليه): الضمير في «تضمنها» يعود إلى «الإباحة». والضمير في «به» يعود إلى «النسخ».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الإيجاب».

وَأَمَّا النَّهْيُ بَعْدَ الْإِيجَابِ فَهُوَ مُقْتَضِي لِإِبَاحَةِ التَّرْكِ؛ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (تَوَضَّئُوا مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ، وَلَا تَتَوَضَّئُوا مِنْ لُحُومِ الْغَنَمِ)، وَإِنْ سَلَّمْنَا فَالنَّهْيُ آكَدُ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

ومفاد هذا الجواب: أن النهي يقتضي تحريم الشيء المنهي عنه، فإذا نُسِخَ تحريمه تبادر إلى الذهن إباحة فعله، فَيُحْمَلُ الأمر الوارد بعد ذلك التحريم على هذا المتبادر وهو الإباحة دون ما زاد عليه وهو الإيجاب، إذ ليس من لازم نسخ المحرم إيجاب فعله، بل إباحته بحكم المقابلة، فإن الذي يقابل المحرم هو المباح وليس الواجب، حيث يقال: هذا حرام وهذا مباح أو حلال، وهذا التقابل هو الوارد في خطاب الشارع، كما في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾ [النحل: ١١٦].

قوله: (وأما النهي بعد الإيجاب فهو مقتضي لإباحة الترك، كقوله عليه السلام: «توضئوا من لحوم الإبل، ولا تتوضئوا من لحوم الغنم»، وإن سلَّمنا فالنهي آكد): هذا **جواب عن الدليل الرابع** لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الأمر الوارد بعد الحظر يقتضي الإيجاب، والذي قالوا فيه: «ولأن النهي بعد الأمر يقتضي ما كان مقتضياً له، فكذلك الأمر بعد الحظر».

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: لا نسلم بأن النهي بعد الأمر يقتضي ما كان مقتضياً له قبل الأمر وهو التحريم، بل إنه يقتضي إباحة الترك، كما في قول النبي ﷺ: **(توضئوا من لحوم الإبل، ولا تتوضئوا من لحوم الغنم)**[1].

---

(١) أخرجه الإمام أحمد من حديث أسيد بن حضير. (المسند ٤/ ٣٥٢)؛ وأخرجه ابن ماجه في كتاب «الطهارة»، باب: «ما جاء في الوضوء من لحوم الإبل» من حديث عبد الله بن عمرو. (سنن ابن ماجه رقم الحديث: ٤٩٧)؛ وهذا الحديث في إسناده بقية بن الوليد؛ وهو مُدَلِّس.

....

فإن قوله عليه الصلاة والسلام: **(ولا تتوضئوا من لحوم الغنم)** هو نَهْيٌ بعد أَمْرٍ وهو قوله ﷺ: **(توضئوا من لحوم الإبل)**.

ومع ذلك فإن هذا النهي الوارد بعد الأمر ليس مقتضياً تحريم الوضوء من أكل لحوم الغنم، بل إنه مقتضٍ إباحة تَرْكِ الوضوء.

الوجه الثاني: سلمنا لكم بأن النهي بعد الأمر يقتضي التحريم، ولكنه ليس لأنه نهي بعد أمر، بل لأن النهي آكد من الأمر.

وإذا تفاوتت الآكدية فيهما كان الأليق بالأمر بعد النهي حمله على الإباحة.

وحيث انتهى هذا الفصل، فهنا ملحوظتان لا بد من التنبيه عليهما:

الملحوظة الأولى: لا يستقيم التمثيل لمسألة ورود النهي بعد الأمر بقول النبي ﷺ: **(توضئوا من لحوم الإبل، ولا تتوضئوا من لحوم الغنم)**.

لأن هذا الحديث وارد في شيئين مختلفين هما «الإبل» و«الغنم»، ولكلٍّ منهما حكم خاص من حيث انتقاض الوضوء وعدمه.

والمسألة التي نحن بصددها خاصة بالشيء الواحد الذي يتوارد عليه الأمر بعد النهي، أو النهي بعد الأمر.

فلو أن النبي ﷺ قال أولاً: **(توضئوا من لحوم الإبل)**، ثم قال بعد ذلك: **(لا تتوضئوا من لحوم الإبل)** لكان التمثيل مستقيماً وصحيحاً، ولكنه عليه الصلاة والسلام لم يقل ذلك، فجاء التمثيل غير منطبق على ذات الْمُمَثَّلِ له.

الملحوظة الثانية: أن الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى أغفل في هذه المسألة الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثالث القائلون بالتفصيل.

والجواب عن ذلك يكمن في وجهين:

الوجه الأول: نسلم لكم ما ذكرتم بأن الأمر إذا ورد بعد الحظر بصيغة «افْعَلْ» فإنه يقتضي الإباحة.

....

الوجه الثاني: لا نسلم لكم ما ذكرتموه من افتراض كون الصيغة بعد الحظر واردة على صورة الإخبار بالأمر، كقوله: «أنتم مأمورون بفعل كذا».

وذلك أن الخلاف ليس في لفظ الأمر الصريح، وإنما الخلاف في صيغة «افْعلْ» التي تُسْتَعْمَلُ في الأمر وغيره.

(فصل)

الْأَمْرُ الْمُطْلَقُ لَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ فِي قَوْلِ أَكْثَرِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ، وَهُوَ اخْتِيَارُ أَبِي الْخَطَّابِ. وَقَالَ الْقَاضِي وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: يَقْتَضِي التَّكْرَارَ.

قوله: (الأمر المطلق لا يقتضي التكرار في قول أكثر الفقهاء والمتكلمين): المراد بالأمر المطلق هنا هو الذي لم تصاحبه قرينة تدل على أن المقصود به تكرار فعل مقتضاه، فإن صاحبته تلك القرينة حُمِلَ على التكرار باتفاق، وإن لم تصاحبه تلك القرينة فهو محل خلاف.

والذي ذهب إليه أكثر الفقهاء والمتكلمين أن الأمر المطلق عن قرينة لا يقتضي التكرار[١].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وهو اختيار أبي الخطاب): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بأن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار»، فهذا القول اختاره أبو الخطاب الكلوذاني رحمه الله تعالى مخالفاً بذلك رأي شيخه أبي يعلى رحمه الله تعالى، حيث قال: «الأمر المطلق يقتضي التكرار على قول شيخنا، وبه قال بعض الشافعية، وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: لا يقتضي إلا فعل مرة واحدة، وهو الأقوى عندي»[٢].

قوله: (وقال القاضي وبعض الشافعية: يقتضي التكرار): المراد بالقاضي هنا هو القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله تعالى، حيث ذهب إلى أن الأمر المطلق يقتضي التكرار، وهذا ما صرح به في كتابه «العدة» بقوله: «الأمر المطلق يقتضي التكرار على الإمكان، سواء كان مقيداً بوقت يتكرر، مثل قوله: «إذا زالت الشمس فصل»، أو كان غير مقيد، مثل قوله: صَلِّ»[٣].

---

(١) انظر: تيسير التحرير ١/ ٢٥١؛ منتهى الوصول والأمل ص٩٢؛ البرهان ١/ ٢٢٤؛ المسودة ص٢٠؛ المعتمد ١/ ٩٨.

(٢) التمهيد ١/ ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٣) العدة ١/ ٢٦٤.

لِأَنَّ قَوْلَهُ: «صُمْ» يَنْبَغِي أَنْ يَعُمَّ كُلَّ زمَانٍ، كَمَا أَنَّ قَوْلَهُ: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ يَعُمُّ كُلَّ مُشْرِكٍ؛ ....

وقد نَسَبَ القاضي أبو يعلى هذا القول نصاً إلى الإمام أحمد رحمه الله تعالى، حيث قال: «وقد قال أحمد رحمه الله في رواية عبد الله: قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾، فإن ظاهرها يدل على أنه إذا قام فعليه ما وَصَفَ ـ أي: الوضوء ـ فلما كان يوم الفتح صلى النبي ﷺ بوضوء واحد. فقد نص رضي الله عنه أن الظاهر دل على أن كل قائم عليه الوضوء حتى خصه النبي ﷺ بفعله»[1].

وقد ذهب إلى هذا القول، وهو اقتضاء الأمر المطلق التكرار بعض الشافعية رحمهم الله تعالى، ومنهم الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني كما نسبه إليه الآمدي[2]. **وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.**

قوله: (لأن قوله: «صم» ينبغي أن يعم كل زمان): الضمير في «قوله» يعود إلى «الشارع»، إذ العبادات موقوفة عليه وحده.

والمراد هنا: أن الشارع إذا أمر بأمر مطلق، كقوله: «صم»، فإن هذا الأمر يستغرق جميع الزمان من غير تخصيصٍ بجزءٍ منه، ومعنى ذلك أن هذا الصيام سيتكرر فعله بتكرر أجزاء الزمان.

قوله: (كما أن قوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ يعم كل مشرك): الكاف في «كما» للتشبيه.

والضمير في «قوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والمراد هنا: أن أَمْرَ الله تعالى بقتل المشركين في قوله سبحانه: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] يعم كل مشرك من غير تخصيص فرد دون آخر، ومعنى ذلك تكرر القتل كلما وُجِدَ مشرك.

---

(١) العدة ١/ ٢٦٥. (٢) الإحكام ٢/ ١٥٥.

لِأَنَّ إِضَافَةَ الْأَمْرِ إِلَى جَمِيعِ الزَّمَانِ كَإِضَافَةِ لَفْظِ الْمُشْرِكِ إِلَى جَمِيعِ الْأَشْخَاصِ.

وَلِأَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ ضِدِّهِ، وَمُوجَبُ النَّهْيِ تَرْكُ الْمَنْهِيِّ أَبَداً، فَلْيَكُنْ وَمُوجَبُ الْأَمْرِ فِعْلَ الصَّوْمِ أَبَداً، ....

قوله: (لأن إضافة الأمر إلى جميع الزمان كإضافة لفظ المشرك إلى جميع الأشخاص): المراد بالأمر المضاف إلى الزمان هنا هو قوله: «صُمْ».

والمراد بإضافة لفظ المشرك إلى جميع الأشخاص هنا هو ما ورد في قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾، فكما أن الأمر بقتل المشركين يتكرر كلما وُجِدَ مشرك، فكذلك الأمر بالصيام يتكرر في جميع الزمان.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «لأن قوله: صم ينبغي أن يعم كل زمان» إلى قوله: «لأن إضافة الأمر إلى جميع الزمان كإضافة لفظ المشرك إلى جميع الأشخاص» **هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي التكرار.

ومفاد هذا الدليل: قياس الأمر في الأزمان على الأمر في الأشخاص، فكما أن الأمر في الأشخاص يعم كل شخص فيتكرر الفعل بوجود عين الشخص، فكذلك الأمر في الأزمان يعم كل زمن فيتكرر الفعل في جميع أجزائه.

قوله: (ولأن الأمر بالشيء نهي عن ضده): الضمير في «ضده» يعود إلى «الشيء». وكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده إنما هو من باب اللازم، وليس بدلالة الصيغة، إذ امتثال المأمور به لا يتأتى إلا بالابتعاد عن التلبس بأي ضد من أضداده.

قوله: (وموجب النهي ترك المنهي أبداً، فليكن موجب الأمر فعل الصوم أبداً): المراد بالمنهي هنا: هو المنهي عنه، وهو الفعل.

والمقصود: أن الشارع إذا نهى عن شيء اقتضى ذلك ترك المنهي عنه أبداً في جميع الأزمنة والأمكنة، كما نهى عن الزنى في قوله سبحانه: ﴿وَلَا

فَإِنَّ قَوْلَه: «صُمْ» مَعْنَاهُ: لَا تُفْطِرْ، وَقَوْلُهُ: «لَا تُفْطِرْ» يَقْتَضِي التَّكْرَارَ أَبَداً.

وَلأَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي الْعَزْمَ وَالْفِعْلَ، ثُمَّ إِنَّهُ يَقْتَضِي الْعَزْمَ عَلَى التَّكْرَارِ، فَكَذَلِكَ الْمُوجَبُ الآخَرُ.

تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾ [الإسراء: ٣٢].

فهذا النهي يقتضي ترك الزنا في كل زمان وفي كل مكان.

فكذلك إذا أمر بشيء اقتضى الأمر فعل المأمور به أبداً، كما لو قال: «صُمْ»، فإن هذا الأمر يقتضي فعل الصوم أبداً، وهذا هو معنى التكرار.

قوله: (فإن قوله: «صم» معناه: لا تفطر، وقوله: «لا تفطر» يقتضي التكرار أبداً): هذه الجملة تعليل للقول بأن موجب النهي ترك المنهي عنه أبداً، فليكن موجب الأمر فعل المأمور به أبداً.

والضمير في «قوله» يعود إلى «الشارع».

والضمير في «معناه» يعود إلى الأمر في قوله: «صُمْ».

والمراد هنا: أن الأمر بالصيام مقتضٍ النهي عن الإفطار، والنهي عن الإفطار مقتضٍ لاستدامة الصيام، والاستدامة دليل التكرار.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «ولأن الأمر بالشيء نهي عن ضده» إلى قوله: «فإن قوله: صم، معناه: لا تفطر، وقوله: لا تفطر، يقتضي التكرار أبداً» **هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي التكرار.

ومفاد هذا الدليل: قياس الأمر المطلق على النهي المطلق، فكما أن النهي المطلق يقتضي ترك المنهي عنه أبداً، فكذلك الأمر المطلق يقتضي فعل المأمور به أبداً، وهذا هو معنى التكرار.

قوله: (ولأن الأمر يقتضي العزم والفعل، ثم إنه يقتضي العزم على التكرار، فكذلك الموجب الآخر): الضمير في «إنه» يعود إلى «الأمر».

وَقِيلَ: إِنْ عُلِّقَ الْأَمْرُ عَلَى شَرْطٍ اقْتَضَى التَّكْرَارَ، وَإِلَّا فَلَا يَقْتَضِيهِ.

لِأَنَّ تَعْلِيقَ الْحُكْمِ بِالشَّرْطِ كَتَعْلِيقِهِ بِالْعِلَّةِ، ثُمَّ إِنَّ الْحُكْمَ يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ عِلَّتِهِ فَكَذَلِكَ يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ شَرْطِهِ. ....

والكاف في «فكذلك» للتشبيه، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اقتضاء الأمر العزم على التكرار».

والمراد بالموجب الآخر: هو الفعل.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثالث لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي التكرار.

ومفاد هذا الدليل: أن الأمر يقتضي وجوب الفعل ووجوب العزم عليه، والعزم على الفعل يجب استدامته، فكذلك الفعل، وهذا هو معنى التكرار.

قوله: (وقيل: إن علق الأمر على شرط اقتضى التكرار، وإلا فلا يقتضيه): **هذا هو المذهب الثالث في هذه المسألة**، وممن قال به بعض الشافعية، واختاره المجد ابن تيمية[(١)].

ومثال الأمر المعلق على شرط: أن يقول الشارع: «إذا زالت الشمس فَصَلِّ». وحينئذٍ يتكرر فعل المأمور به وهو الصلاة بتكرر الشرط وهو زوال الشمس.

و«إلا» في قوله: «وإلا فلا يقتضيه» مكونة من «إن» الشرطية، و«لا» النافية. والتقدير: «وإنْ كان الأمر مطلقاً بلا تعليق على شرط فلا يقتضيه».

والضمير في «يقتضيه» يعود إلى «التكرار».

قوله: (لأن تعليق الحكم بالشرط كتعليقه بالعلة، ثم إن الحكم يتكرر بتكرر علته فكذلك يتكرر بتكرر شرطه): الضمير في «كتعليقه» يعود إلى

---

(١) انظر: البرهان ١/ ٢٢٤؛ المنخول ص١٠٨؛ الإحكام للآمدي ٢/ ١٥٥؛ المسودة ص٢٠.

وَلِأَنَّهُ لَا اخْتِصَاصَ لَهُ بِالشَّرْطِ الْأَوَّلِ دُونَ بَقِيَّةِ الشُّرُوطِ، ....

«الحكم»، وكذلك إليه عود الضميرين في «علته»، وفي «شرطه».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فكذلك» يعود إلى «تكرر الحكم بتكرر علته».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الثالث** القائلين بأن الأمر إن عُلِّق على شرط اقتضى التكرار، وإلا فلا.

ومفاد هذا الدليل: قياس الأمر المعلق بالشرط على الحكم المعلق بالعلة، فكما أن الحكم المعلق بالعلة يتكرر بتكرر علته، فكذلك الأمر المعلق على الشرط يتكرر بتكرر شرطه.

قوله: (ولأنه لا اختصاص له بالشرط الأول دون بقية الشروط): الضمير في «لأنه» يعود إلى «الأمر»، وإليه كذلك عود الضمير في «له».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثالث** القائلين بأن الأمر المعلق على شرط يقتضي التكرار.

ومفاد هذا الدليل: أن الأمر إذا كان مشروطاً بعدد من الشروط فإنه لا يختص بالشرط الأول فقط دون بقية الشروط الأخرى، بل يكون متناولاً لها جميعاً. وذلك كالزكاة فإنها لا تجب على المسلم إلا بتوفر شروطها، وهي: ملك النصاب، وتمام الملك، وحَوَلَانُ الحول. فإن توافرت هذه الشروط وجبت الزكاة، ويتكرر وجوبها بتكرر توافر تلك الشروط. فكذلك الأمر إذا ورد مطلقاً من الشارع فإنه لا اختصاص له بزمن دون زمن، إذ ليس حمله على بعض الأزمنة بأولى من الأزمنة الأخرى، فوجب أن يعم كل زمان.

وَدَلِيلُ اعْتِبَارِهِ النَّهْيُ الْمُعَلَّقُ عَلَى شَرْطٍ.

وَقِيلَ: إِنْ كُرِّرَ لَفْظُ الْأَمْرِ؛ كَقَوْلِهِ: «صَلِّ غداً رَكْعَتَيْنِ، صَلِّ غداً رَكْعَتَيْنِ» اقْتَضَى التَّكْرَارَ، طَلَباً لِفَائِدَةِ الْأَمْرِ الثَّانِي، ....

قوله: (ودليل اعتباره النهي المعلق على شرط): الضمير في «اعتباره» يعود إلى «تكرار الأمر المعلق على شرط»؛ أي: ودليل اعتبار تكرار الأمر المعلق على شرط النهي المعلق على شرط.

ومثال النهي المعلق على شرط: أن يقول الشارع: «إذا أَكَلْتَ لحم الجزور فلا تُصَلِّ إلا بوضوء»، فحينئذٍ يتكرر النهي عن الصلاة بلا وضوء بتكرر وجود هذا الشرط، وهو أكل لحم الجزور.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثالث لأصحاب المذهب الثالث** القائلين بأن الأمر المعلق على شرط يقتضي التكرار.

ومفاد هذا الدليل: قياس الأمر المعلق بشرط على النهي المعلق بشرط، فكما أن النهي المعلق بشرط يقتضي التكرار، فكذلك الأمر المعلق بشرط يقتضي التكرار.

قوله: (وقيل: إن كُرر لفظ الأمر، كقوله: «صلِّ غداً ركعتين، صل غداً ركعتين» اقتضى التكرار): الضمير في «كقوله» يعود إلى «الشارع».

والمراد هنا: أن خطاب الأمر إذا ورد مكرراً، كما في قول الشارع: «صَلِّ غداً ركعتين، صل غداً ركعتين» لزم منه تكرار المأمور به بفعله مرتين، وإلا فلا. **وهذا هو المذهب الرابع في هذه المسألة**.

قوله: (طلباً لفائدة الأمر الثاني): المصدر «طلباً» نُصِبَ لأنه مفعول لأجله، أي: «لأجل طلب فائدة الأمر الثاني».

والمراد بالأمر الثاني هنا: هو الأمر المكرر.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الرابع**.

وَحَمْلاً لَهُ عَلَى مُقْتَضَاهُ فِي الْوُجُوبِ وَالنَّدْبِ كَالأَوَّلِ. وَحُكِيَ هَذَا الْقَوْلُ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَصْحَابِهِ.

ومفاد هذا الدليل: أن الأمر الثاني إن لم يُحْمَلْ على التكرار أصبح خالياً عن الفائدة، والخالي عن فائدة عبث محض، والشارع مُنَزَّهٌ عن الأمر بالعبث، فلزم حمله على التكرار.

قوله: (وحملاً له على مقتضاه في الوجوب والندب كالأول): «حملاً» هنا مصدر منصوب؛ لأنه مفعول لأجله؛ أي: «ولأجل حمله على مقتضاه».

والضمير في «له» يعود إلى «الأمر الثاني»، وإليه كذلك عود الضمير في «مقتضاه». و«الأول» في قوله: «كالأول» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر»؛ أي: «كالأمر الأول».

والمراد بالأمر الأول هو قوله: «صَلِّ ركعتين».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الرابع**.

ومفاد هذا الدليل: أن الأمر الثاني أمر مستقل عن الأمر الأول، وكما أن الأمر الأول يُحْمَلُ على مقتضاه من الإيجاب أو الندب، فكذلك الأمر الثاني يُحْمَلُ على مقتضاه من الإيجاب أو الندب، ويكون حينئذٍ طالباً فِعْلَ المأمور به مرة أخرى.

قوله: (وحكي هذا القول عن أبي حنيفة وأصحابه): المراد بالقول المشار إليه في قوله: «هذا القول» هو أن الأمر إنْ كُرِّرَ لفظه اقتضى التكرار، وإلا فلا.

فهذا القول محكي عن الإمام أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله تعالى جميعاً[1].

---

(١) انظر: تيسير التحرير ١/ ٣٦٢؛ فواتح الرحموت ١/ ٣٩١.

وَلَنَا: أَنَّ الْأَمْرَ خَالٍ عَنِ التَّعَرُّضِ لِكَمِّيَّةِ الْمَأْمُورِ بِهِ، إِذْ لَيْسَ فِي نَفْسِ اللَّفْظِ تَعَرُّضٌ لِلْعَدَدِ، وَلَا هُوَ مَوْضُوعٌ لِآحَادِ الْأَعْدَادِ وَضْعَ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ،

والفعل «حُكِيَ» مبني للمجهول، والحاكي هنا هو القاضي أبو يعلى، وأبو الخطاب[1].

إلا أن القاضي حكاه عن الإمام أبي حنيفة وأصحابه، وأما أبو الخطاب فحكاه عن أصحاب الإمام أبي حنيفة فقط.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر القائلين بأن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.

قوله: (أن الأمر خالٍ عن التعرض لكمية المأمور به): التنوين في «خالٍ» تنوين عوض عن الياء المحذوفة، إذ الأصل: «خالي» بإثبات الياء، ولكنها حُذِفَتْ تخفيفاً.

والمراد هنا: أن صيغة الأمر دالة ـ فقط ـ على طلب فعل المأمور به دون التعرض لتحديده بكمية معينة.

قوله: (إذ ليس في نفس اللفظ تعرض للعدد): الجملة هنا تعليل للقول بخلو الأمر عن التعرض لكمية المأمور به.

والمراد باللفظ هنا: صيغة الأمر، فتلك الصيغة لم تتعرض لذكر عدد معين، وإنما وردت بطلب فعل المأمور به طلباً مجرداً عن العدد.

قوله: (ولا هو موضوع لآحاد الأعداد وضع اللفظ المشترك): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «لفظ الأمر».

و«اللفظ المشترك» هو اللفظ الواحد الموضوع لمعان متعددة، بحيث تشترك جميع تلك المعاني في وحدوية هذا اللفظ.

والمراد هنا: أن صيغة الأمر لم توضع أصالةً للدلالة على آحاد الأعداد حتى يقال بأنها تقتضي التكرار مثنى وثلاث ورباع، كما هو الشأن

---

(١) انظر: العدة ١/ ٢٨٧؛ التمهيد ١/ ٢١٠.

لَكِنَّهُ مُحْتَمِلٌ لِلْإِتْمَامِ بِبَيَانِ الْكَمِّيَّةِ، فَهُوَ كَقَوْلِهِ: «اقْتُلْ» لَا نَقُولُ: هُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ زَيْدٍ وَعَمْرٍو، وَلَا فِيهِ تَعَرُّضٌ لَهُمَا، ....

في اللفظ المشترك الذي يتكرر لفظه في جميع أسمائه التي يحتملها، وإنما صيغة الأمر وُضِعَتْ أصالةً للدلالة على طلب الفعل فقط، وطلب الفعل يصدق على المرة الواحدة، فإذا قال الشارع «صَلِّ»، فَصَلَّى المأمور مرة واحدة برئت بذلك ذمته وخرج من عهدة التكليف.

قوله: (لكنه محتمل للإتمام ببيان الكمية): الضمير في «لكنه» يعود إلى «لفظ الأمر»، فهذا اللفظ لا يُقْطَعُ عن احتمال إتمامه ببيان كمية مقتضاه بلفظ آخر يُضَمُّ إليه، كأن يقول الله تعالى: ﴿صَلُّواْ﴾ فَيُفَسِّرُ النبي ﷺ هذا الأمر ببيان كميته بقوله: **(صلوا خمس مرات في اليوم والليلة)**.

قوله: (فهو كقوله: «اقتل» لا نقول: هو مشترك بين زيد وعمرو، ولا فيه تعرض لهما): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «احتمال لفظ الأمر للإتمام ببيان الكمية».

والضمير في «كقوله» يعود إلى «الشارع».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «هو مشترك» يعود إلى «الأمر بالقتل»، وكذلك إليه عود الضمير في «فيه».

وضمير التثنية في «لهما» يعود إلى «زيد وعمرو».

والمراد هنا: أن الشارع لو قال: «اقتل» ولم يُضِفْ هذا القتل إلى شخص بعينه، فإنه لا يستفاد من هذه الصيغة إلا الأمر بقتل مجرد، ولا يمكن دعوى أن هذه الصيغة مشتركة بين زيد وعمرو، إذ الأمر بالقتل لم يتعرض لهما ولا لأحدهما.

فكذلك إذا قال: «افعل كذا»، ولم يتعرض لتحديد كميته بعدد معين، فإنه لا يقال بأن هذا الفعل مشترك بين المرة الواحدة وما زاد عليها.

فَتَفْسِيرُهُ بِهِمَا أَوْ بِأَحَدِهِمَا زِيَادَةٌ عَلَى كَلَامٍ نَاقِصٍ، فَإِتْمَامُهُ بِلَفْظٍ دَلَّ عَلَى تِلْكَ الزِّيَادَةِ لَا بِمَعْنَى الْبَيَانِ، فَيَحْصُلُ مِنْ هَذَا أَنَّ ذِمَّتَهُ تَبْرَأُ بِالْمَرَّةِ الْوَاحِدَةِ،

قوله: (فتفسيره بهما أو بأحدهما زيادة على كلام ناقص، فإتمامه بلفظ دل على تلك الزيادة لا بمعنى البيان): الضمير في «تفسيره» يعود إلى «الأمر بالقتل» وضمير التثنية في «بهما» يعود إلى «زيد وعمرو»، وكذلك إليهما عود ضمير التثنية في «بأحدهما».

والضمير في «فإتمامه» يعود إلى «الكلام الناقص».

والزيادة المشار إليها في قوله: «تلك الزيادة» هي تفسير القتل بزيد وعمرو، أو بأحدهما.

والمراد هنا: أن الشارع لو فَسَّرَ الأمر الذي مقتضاه القتل المجرد بأن المراد به قتل زيد وعمرو، أو قتل أحدهما دون الآخر، فإن هذا التفسير زيادة على أصل الأمر الأول المجرد وهذه الزيادة إما من جهة العدد، وإما من جهة التعيين، إذ قوله: «اقتل» يتحقق امتثاله بقتل الواحد أياً كان، فتفسيره بزيد وعمرو زيادة على الواحد بإرادة الاثنين، وتفسيره بواحد منهما زيادة بالتعيين، فإن قوله: «اقتل» مطلق في كل شخص من غير تقييده بشخص معين، فكان تقييده بواحد منهما تعييناً للمراد بالقتل، وهذا التعيين زيادة على ما اقتضته صيغة الأمر المجردة بالقتل.

وتلك الزيادة هي من قبيل إتمام الناقص، وليست من قبيل البيان؛ أي: ليست من قبيل بيان أن الأمر المطلق فيه تعرض لتحديد الكمية.

وإنما قال المؤلف رحمه الله تعالى بأن «اقتل» كلام ناقص؛ لأن القتل فيه لم يُسْنَدْ إلى أحد، لا إلى شخص ولا إلى دابة، فهو كلام ناقص من هذه الجهة، فإذا أتمه بقوله: «اقتل كافراً» كان كلاماً تاماً، وحينئذٍ تبرأ الذمة بقتل أي كافر كان.

قوله: (فيحصل من هذا أن ذمته تبرأ بالمرة الواحدة): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى ما سبق ذكره من كون الأمر خالياً عن التعرض لكمية

لِأَنَّ وُجُوبَهَا مَعْلُومٌ وَالزِّيَادَةَ لَا دَلِيلَ عَلَيْهَا، وَلَمْ يَتَعَرَّضِ اللَّفْظُ لَهَا، فَصَارَ كَمَا قَبْلَ الْأَمْرِ، فَإِنَّا كُنَّا نَقْطَعُ بِانْتِفَاءِ الْوُجُوبِ، فَقَوْلُهُ: «صُمْ» أَزَالَ الْقَطْعَ فِي مَرَّةٍ وَاحِدَةٍ، فَبَقِيَ الزَّائِدُ كَمَا كَانَ.

المأمور به، ومن أنه ليس فيه تعرض للعدد، ومن أنه ليس موضوعاً للاشتراك.

والضمير في «ذمته» يعود إلى «المخاطَب بصيغة الأمر المطلق».

والمراد هنا: أن الشارع لو خاطب المكلف بأمر مطلق، فإنه يُعَدُّ ممتثلاً لذلك الأمر بفعله مرة واحدة، وحينئذٍ تبرأ ذمته، ويخرج من عهدة المطالبة به.

قوله: (لأن وجوبها معلوم والزيادة لا دليل عليها، ولم يتعرض اللفظ لها): الضمير في «وجوبها» يعود إلى «المرة الواحدة».

والضمير في «عليها» يعود إلى «الزيادة»، وكذلك إليها عود الضمير في «لها».

والمراد هنا: أن الاقتصار على الفعل مرة واحدة معلوم بيقين، ضرورة أن الفعل لا يمكن أن يتأتى بأقل منها، فتكون تلك المرة الواحدة هي مُتَعلَّق الإيجاب، أما ما زاد عليها فلا دلالة للفظ الأمر عليه، ولم يرد دليل آخر بإيجابه، والقول بالتكرار هو قول بالزيادة من غير دليل، فيكون تحكماً.

قوله: (فصار كما قبل الأمر، فإنّا كنا نقطع بانتفاء الوجوب): أي فصار الحال كما قبل الأمر من استصحاب أصل البراءة.

والمعنى: أن الذمة انشغلت بفعل المرة الواحدة فقط حين ورود الأمر المطلق، وأما الزائد على تلك المرة فحكمه حكم ما لم يأت أمر تكليفي من جهة براءة الذمة، وذلك للقطع بانتفاء الوجوب.

قوله: (فقوله: «صم» أزال القطع في مرة واحدة، فبقي الزائد كما كان): الضمير في «فقوله» يعود إلى «الشارع».

وَيَعْتَضِدُ هَذَا بِالْيَمِينِ، وَالنَّذْرِ، وَالْوَكَالَةِ، وَالْخَبَرِ. ....

ولو استبدل المؤلف رحمه الله تعالى لفظة «أزال القطع» بلفظة: «أثبت القطع» لكان أولى، وذلك أن الأمر المطلق دل على إثبات التكليف بفعل المرة الواحدة بقطع ويقين، وليس على إزالة تلك المرة.

والمراد هنا: أن تكليف الشارع العباد بأمره لهم بقوله: «صوموا» يحصل الامتثال فيه بالصوم مرة واحدة، إذ هو الثابت بقطع ويقين، وما زاد على ذلك فيبقى كما كان على أصل استصحاب البراءة من عهدة التكليف به.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «ولنا: أن الأمر خالٍ عن التعرض لكمية المأمور به» إلى قوله: «فبقي الزائد كما كان» **هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول** القائلين بأن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.

ومفاد هذا الدليل: أن صيغة الأمر المطلق لا تعرض فيها لكمية المأمور به، فَيُحْمَلُ مقتضاه على المرة الواحدة، ضرورة أن الفعل لا يتأتى بأقل منها، أما ما زاد على ذلك فلا دلالة للصيغة عليه، فيبقى على أصل البراءة دون مطالبة به.

وبناءً على ذلك فالقول باقتضاء التكرار قول بإيجاب ما زاد على المرة الواحدة من غير دليل، فلا يصح.

قوله: (ويعتضد هذا باليمين، والنذر، والوكالة، والخبر): الفعل المضارع «يَعْتَضِدُ» مشتق من «الْاعْتِضَاد»، وهو في اللغة: «التَّقَوِّي»، و«الْاسْتِعَانَةُ»[1].

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون الأمر خالياً عن التعرض لكمية المأمور به، ولكنه يُحْمَلُ على المرة لأن براءة الذمة لا تتحقق إلا بها».

والمراد هنا: أن ما ذكرناه في قولنا: «إن الأمر خالٍ عن التعرض

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ٢٩٣.

بَيَانُهُ: أَنَّهُ لَوْ قَالَ: «وَاللهِ لَأَصُومَنَّ»، أَوْ: «لِلَّهِ عَلَيَّ أَنْ أَصُومَ» بَرَّ بِصَوْمِ يَوْمٍ، وَلَوْ قَالَ لِوَكِيلِهِ: «طَلِّقْ زَوْجَتِي» لَمْ يَكُنْ لَهُ أَكْثَرُ مِنْ تَطْلِيقَةٍ،

لكمية المأمور به، فيحصل من هذا أن ذمته تبرأ بالمرة الواحدة؛ لأن وجوبها معلوم والزيادة لا دليل عليها» يقويه اليمين، والنذر، والوكالة، والخبر، فكل واحد منها يصدق بفعل المرة الواحدة، وتكون تلك المرة مبرئة للذمة.

قوله: (بيانه): الضمير هنا يعود إلى ما ذكره من اليمين، والنذر، والوكالة، والخبر.

والمقصود: توضيح كل واحد منها بمثال يُقَرِّبُ صورته إلى الذهن.

قوله: (أنه لو قال: «والله لأصومن»، أو: «لله عليَّ أن أصوم» بر بصوم يوم): الضمير في «أنه» يعود إلى «الحالف» و«الناذر».

والمثال الأول، وهو قوله: «والله لأصومن» هو مثال لليمين.

والمثال الثاني، وهو قوله: «لله عليَّ أن أصوم» هو مثال للنذر:

والمراد هنا: أن الحالف لو حلف على أن يصوم وأطلق الصوم من غير تقييد بعدد معين، عُدَّ باراً في يمينه بصيام يوم واحد.

وكذلك إذا نذر ناذر أن يصوم، وأطلق الصوم عن التقييد بعدد معين، عُدَّ موفياً بنذره بصيام يوم واحد، ويكون ذلك اليوم الذي صامه مبرئاً لذمته، ومخرجاً له من عهدة اليمين والنذر.

قوله: (ولو قال لوكيله: «طلق زوجتي» لم يكن له أكثر من تطليقة): هذا هو مثال «الوكالة».

والضمير في «لوكيله» يعود إلى «الموكِّل».

والضمير في «له» يعود إلى «الوكيل».

والمراد هنا: أن شخصاً لو وكل آخر بتطليق زوجته، فإن الوكيل لا يملك إلا تطليقة واحدة فقط، وليس له الزيادة على ذلك.

وَلَوْ أَمَرَ عَبْدَهُ بِدُخُولِ الدَّارِ، أَو بِشِرَاءِ مَتَاعٍ خَرَجَ عَنِ الْعُهْدَةِ بِمَرَّةٍ وَاحِدَةٍ، وَلَمْ يَحْسُنْ لَوْمُهُ وَلَا تَوْبِيخُهُ، وَلَوْ قَالَ: «صُمْتُ»، أَوْ: «سَوْفَ أَصُومُ» صَدَقَ بِمَرَّةٍ وَاحِدَةٍ.

قوله: (ولو أمر عبده بدخول الدار، أو بشراء متاع خرج عن العهدة بمرة واحدة، ولم يحسن لومه ولا توبيخه): هذا مثال للعرف اللغوي الاستعمالي، ولم يذكره المؤلف رحمه الله تعالى فيما أجمله بقوله: «ويعتضد هذا باليمين، والنذر، والوكالة، والخبر»، وكان الأولى أن يذكره حيث خصه بمثال توضيحي، فيقول: «ويعتضد هذا باليمين، والنذر، والوكالة، والعرف، والخبر».

والضمير في «عبده» يعود إلى «السيد»؛ أي: «ولو أمر السيد عبده».

والضميران في «لومه»، وفي «توبيخه» يعودان إلى «العبد».

والمراد هنا: أن السيد لو أمر عبده بأي أمر من الأوامر على سبيل الإطلاق، كأن يقول له: «ادخل الدار»، أو يقول له: «اشتر لحماً»، فدخل الدار مرة واحدة، واشترى لحماً مرة واحدة من غير زيادة على ذلك عُدَّ ممتثلاً للأمر، بحيث لو عاقبه سيده، أو لامه ووبخه على الاكتفاء بالمرة الواحدة من هذين الأمرين لاستقبح العقلاء منه هذا الصنيع ولم يستحسنوه منه، لكون العبد قد خرج عن عهدة الأمرين بفعل المرة الواحدة.

قوله: (ولو قال: «صمت»، أو: «سوف أصوم» صدق بمرة واحدة): هذا مثال الخبر.

والمراد هنا: أن الإنسان لو أخبر بقوله: «صُمْتُ»، أو بقوله: «سوف أصوم»، فصام مرة واحدة فقط عُدَّ صادقاً في خبره، ولا يتوقف صدقه على تكرار الصيام.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «ويعتضد هذا باليمين،

فَإِنْ قِيلَ: فَلِمَ حَسُنَ الاسْتِفْسَارُ عَنْهُ؟ قُلْنَا: هَذَا يَلْزَمُكُمْ، إِنْ كَانَ يَقْتَضِي التَّكْرَارَ فَلِمَ حَسُنَ الاسْتِفْسَارُ؟ ....

والنذر، والوكالة، والخبر»، إلى قوله: «ولو قال: صمت، أو: سوف أصوم، صدق بمرة واحدة» **هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول** القائلين بأن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.

ومفاد هذا الدليل: قياس الأمر المطلق على اليمين، والنذر، والوكالة، والخبر.

فكما أن الشخص لو حلف، أو نذر، أو وكَّل غيره بتطليق زوجته، أو أخبر بأنه صام أو سيصوم، تبرأ ذمته في جميع ذلك بفعل المرة الواحدة من غير توقف على تعدد وتكرار.

فكذلك الأمر المطلق يصدق امتثاله بفعل المرة الواحدة من غير أن يقتضي تكرار الفعل.

قوله: (فإن قيل: فلم حسن الاستفسار عنه؟): هذا اعتراض موجه من القائين بأن الأمر المطلق يقتضي التكرار إلى القائلين بأنه لا يقتضيه. والضمير في «عنه» يعود إلى «الأمر المطلق».

والمراد هنا: أن الأمر المطلق يستحسن العقلاء الاستفسار عنه، فلو أمر السيد عبده بقوله: «ادخل الدار»، فقال العبد لسيده: «كم مرة أدخلها؟»، لما كان هذا الاستفسار مستهجناً ولا مستنكراً، ولو لم يكن الأمر يقتضي التكرار لما حَسُنَ هذا الاستفسار.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الاعتراض.

قوله: (هذا يلزمكم، إن كان يقتضي التكرار فلم حسن الاستفسار؟):

اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الاعتراض المذكور».

واسم «كان» في قوله: «إن كان يقتضي التكرار» مضمر تقديره: «الأمر المطلق»؛ أي: «إن كان الأمر المطلق يقتضي التكرار».

والمراد هنا: أن ما أبديتموه من اعتراض علينا هو متوجه إليكم

ثُمَّ يَبْطُلُ بِمَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْأَمْثِلَةِ بِحُسْنِ الْاسْتِفْسَارِ، مَعَ أَنَّهُ لَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ.

ثُمَّ إِنَّمَا حَسُنَ الْاسْتِفْسَارُ لِأَنَّهُ مُحْتَمِلٌ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ.

أيضاً، فإن الأمر المطلق إذا كان الأصل فيه اقتضاء التكرار ـ كما تزعمون ـ فَلِمَ حَسُن الاستفسار عنه؟

أي: لو كان الأصل في الأمر المطلق التكرار لتبادر ذلك إلى الذهن من غير حاجة إلى استفصال أو استفسار.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الأول من وجوه إبطال هذا الاعتراض.**

قوله: (ثم يبطل بما ذكرناه من الأمثلة بحسن الاستفسار، مع أنه لا يقتضي التكرار): أي: ثم يبطل اعتراضكم.

و«ما» في قوله: «بما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بالأمثلة المذكورة هنا هي: اليمين، والنذر، والوكالة، والعرف، والخبر.

والضمير في «أنه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمقصود: أن اعتراضكم باطل بالإطلاق في اليمين، والنذر، والوكالة، والخبر، فكل واحد منها يحصل الخروج عن عهدته بفعل المرة الواحدة، ومع ذلك فإن الاستفسار مُسْتَحْسَنٌ فيه.

وإذا كان الأمر كذلك، فليس كل ما يحسن فيه الاستفسار يكون مقتضياً للتكرار.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الثاني من وجوه إبطال الاعتراض السابق.**

قوله: (ثم إنما حسن الاستفسار لأنه محتمل على ما ذكرناه): الضمير في «لأنه» يعود إلى «الأمر المطلق».

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ صُمْ عَامٌّ فِي الزَّمَانِ» لَيْسَ بِصَحِيحٍ، إِذْ لَا يَتَعَرَّضُ لِلزَّمَانِ بِعُمُومٍ وَلَا خُصُوصٍ، لَكِنَّ الزَّمَانَ مِنْ ضَرُورَتِهِ كَالْمَكَانِ،

و«ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بالمذكور في قوله: «على ما ذكرناه» هو الأمثلة السابقة كالتوكيل بالتطليق، وكأمر السيد لعبده بالدخول. فلو قال الموكل لوكيله: «طلق زوجتي» حَسُنَ من الوكيل أن يستفسر منه بقوله: «كم أطلقها؟»، ولو قال السيد لعبده: «ادخل الدار» حسن من العبد أن يستفسر منه بقوله: «كم مرة أدخلها؟».

والمقصود هنا: أن الأمر المطلق قد يتوهم منه المخاطب احتمال التكرار، فحسن الاستفسار من أجل حَسْم هذا الاحتمال، وإذا كان هذا الاحتمال مُتَوَهَّماً فلا يعني ذلك بأن الأمر المطلق في حقيقته يقتضي التكرار.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الثالث من وجوه إبطال الاعتراض السابق**.

قوله: (وقولهم: إن «صم» عام في الزمان): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي التكرار».

والمذكور هنا **هو دليلهم الأول** الذي قالوا فيه: «لأن قوله: صم، ينبغي أن يعم كل زمان، كما أن قوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ يعم كل مشرك؛ لأن إضافة الأمر إلى جميع الزمان كإضافة لفظ المشرك إلى جميع الأشخاص».

قوله: (ليس بصحيح): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن **الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني**، حيث حَكَمَ عليه بعدم الصحة، فيكون دليلاً باطلاً.

قوله: (إذ لا يتعرض للزمان بعموم ولا خصوص، لكن الزمان من ضرورته كالمكان): أي: «لا يتعرض الأمر بالصيام للزمان بعموم ولا بخصوص».

وَلَا يَجِبُ تَعْمِيمُ الْأَمَاكِنِ بِالْفِعْلِ كَذَا الزَّمَانُ.

وَلَيْسَ هَذَا نَظِيرَ قَوْلِهِ: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾، بَلْ نَظِيرُهُ قَوْلُهُمْ: «صُمِ الْأَيَّامَ»، ....

وهذه الجملة تعليل للقول بعدم صحة الدليل المذكور.

والضمير في «ضرورته» يعود إلى الأمر بالصيام في قوله: «صُمْ».

والمراد هنا: أن الخطاب بقوله: «صُمْ» ليس فيه تعرض للزمان أصلاً حتى يقال بأنه عام فيه، وإنما دخل الزمان فيه من باب الضرورة كما هو الحال بالنسبة للمكان، إذ يستحيل أن يفعل الصيام في غير زمان، كما يستحيل أن يفعله في غير مكان.

قوله: (ولا يجب تعميم الأماكن بالفعل كذا الزمان): الكاف في «كذا» للتشبيه.

واسم الإشارة «ذا» يعود إلى «عدم وجوب تعميم الأماكن بالفعل».

والمراد هنا: قياس الزمان على المكان بجامع أن كلاً منهما ضرورة لفعل المأمور به، إذ لا يمكن فعل المأمور به من غير زمان ولا مكان. وكما لا يجب أن يعم الفعل كل مكان، فكذلك لا يجب أن يعم الفعل كل زمان، وإذا انتفى الفعل في عموم الزمان كانتفائه في عموم المكان دل ذلك على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.

قوله: (وليس هذا نظير قوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾، **بل نظيره قولهم: «صم الأيام»**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى الخطاب بقوله: «صُمْ».

والضمير في «قوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والضمير في «نظيره» يعود إلى الخطاب بقوله: «صُمْ».

والضمير في «قولهم» يعود إلى «العلماء».

والمراد هنا: أن قياس قوله: «صُمْ» على قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥].

وَنَظِيرُ مَسْأَلَتِنَا قَوْلُهُ: «اقْتُلْ» مُطْلَقاً، فَإِنَّهُ لَا يَقْتَضِي العُمُومَ فِي كُلِّ مَنْ يُمْكِنُ قَتْلُهُ.

قياس لا يصح؛ لأنه قياس الشيء على غير نظيره، فهو قياس مع وجود الفارق، ووجه الفرق من ناحيتين:

الناحية الأولى: أن الأول، وهو قوله: «صُمْ» متعلق بالأزمان، والثاني وهو قوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ متعلق بالأشخاص.

الناحية الثانية: أن الأول، وهو قوله: «صُمْ» مطلق عن القيد، والثاني ، وهو قوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ مقيد بإسناده إلى لفظ الجمع.

وإذا كان قوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ ليس نظيراً لقوله: «صُمْ»، فإن النظير له هو قولهم: «صم الأيام»، من أجل أن يكون لفظ الجمع هنا دالاًّ على العموم الزمني.

قوله: (ونظير مسألتنا قوله: «اقتل» مطلقاً، فإنه لا يقتضي العموم في كل من يمكن قتله): المسألة المقصودة هنا هي مسألة «الأمر المطلق هل يقتضي التكرار أو لا يقتضيه؟».

والضمير في «قوله» يعود إلى «الشارع».

والضمير في «فإنه» يعود إلى الأمر بقوله: «اقتل».

والمقصود هنا: أن المناسب لهذه المسألة هو التمثيل لها بقوله: «اقتل» من أجل أن يكون الأمر مطلقاً عن التقييد بإسناده إلى جمع، كما في قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، فإن هذا الأمر يقتضي قتل كل مشرك لكونه مفيداً للعموم، بخلاف قوله: «اقتل»؛ فإنه لا يفيد العموم، بل إنه يدل على تحقق الامتثال بإيقاع القتل على شخص واحد، وهذا يقتضي عدم التكرار.

ومفاد هذا الدليل: أن ما ذكرتموه في دليلكم الأول لا يصح لأربعة وجوه:

الوجه الأول: لا نسلم بأن قوله «صُمْ» عام في كل زمان، بل إنه لا

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ: أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي وُجُودَ الْمَأْمُورِ مُطْلَقاً، وَالنَّهْيَ يَقْتَضِي أَلَّا يُوجَدَ مُطْلَقاً، ....

تعرض فيه للزمان أصلاً فضلاً عن أن يكون عاماً فيه، وإنما الزمان دخل في الأمر من باب الضرورة كدخول المكان، وإذا كان الأمر المطلق لا يعم كل مكان، فكذلك لا يعم كل زمان.

الوجه الثاني: أن قياس قوله: «صُمْ» على قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ قياس باطل؛ لأنه قياس مع الفارق، إذ قوله: «صُمْ» أمر مطلق، وقوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ أمر مقيد بلفظ الجمع، فالأول لا يفيد العموم والثاني مفيد له، فكان ذلك من قبيل إلحاق الشيء بغير نظيره.

الوجه الثالث: لا نسلم أن قوله: «صُمْ» نظير قوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، بل هو نظير قولهم: «صم الأيام» من أجل أن يقابل الأمر الزمني المطلق الأمر الزمني المقيد، وحينئذٍ يستفاد العموم من لفظ الجمع وهو «الأيام»، فيكون هذا الجمع قرينة لإرادة التكرار، وهو خارج عن محل النزاع، إذ النزاع في الأمر المطلق عن قرينة.

الوجه الرابع: أن المناسب لفرض مسألتنا وهي «الأمر المطلق» التمثيل بقوله: «اقتل»، وهذا أمر مطلق لا دلالة فيه على العموم، فيحصل الامتثال فيه بقتل واحد. وإذا كان الأمر كذلك فإن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار، وهو المطلوب.

قوله: (**والفرق بين الأمر والنهي: أن الأمر يقتضي وجود المأمور مطلقاً، والنهي يقتضي ألا يوجد مطلقاً**): المراد بالمأمور هنا هو المأمور به، وهو الفعل الذي وقع التكليف به.

ومعنى أن «الأمر يقتضي وجود المأمور مطلقاً»؛ أي: إذا ورد الأمر من الشارع مجرداً، فامتثله المكلَّف مرة واحدة، كما لو قال له: «صُمْ» فصام يوماً واحداً فقط؛ فإنه يصدق على هذا الفعل حينئذٍ بأنه وُجِدَ مطلقاً، وليس المراد بوجود المأمور به مطلقاً أن يُسْتَوْعَبَ كل الزمان بفعله.

وَالنَّفْيُ الْمُطْلَقُ يَعُمُّ، وَالْوُجُودُ الْمُطْلَقُ لَا يَعُمُّ، فَكُلُّ مَا وُجِدَ مَرَّةً فَقَدْ وُجِدَ مُطْلَقاً، وَمَا انْتَفَى مَرَّةً فَمَا انْتَفَى مُطْلَقاً، وَلِذَلِكَ افْتَرَقَا فِي الْيَمِينِ وَالنَّذْرِ وَالتَّوْكِيلِ وَالْخَبَرِ. ....

ومعنى أن «النهي يقتضي ألا يوجد المنهي عنه مطلقاً»؛ أي: إذا ورد النهي من الشارع، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] فإن مقتضاه استيعاب كل الأزمنة بعدم إيجاده، فمن أوجده ولو لمرة واحدة كان عاصياً.

قوله: (**والنفي المطلق يعم**): أي أن «النهي» لما كان مقتضاه النفي المطلق عَمَّ، بحيث يشمل جميع الأزمنة، فلا يجوز أن ينفك في زمن عن زمن آخر.

قوله: (**والوجود المطلق لا يعم**): أي أن «الأمر» لما كان مقتضاه الوجود المطلق فإنه لم يعم جميع الأزمنة، إذ إن الامتثال فيه يحصل بفعل المرة الواحدة، والمرة الواحدة لا عموم فيها، وبذلك صَدَقَ على الأمر المطلق أنه لا يقتضي التكرار.

قوله: (**فكل ما وجد مرة فقد وجد مطلقاً**): «ما» في قوله: «ما وجد» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن المأمور به إذا فُعِلَ مرة واحدة فقد صَدَق عليه بأنه وُجِدَ مطلقاً، إذ الأمر المطلق يتحقق امتثاله بفعل مقتضاه مرة واحدة.

قوله: (**وما انتفى مرة فما انتفى مطلقاً**): «ما» في قوله: «وما انتفى» موصولية بمعنى «الذي».

و«ما» في قوله: «فما انتفى مطلقاً» نافية.

والمراد هنا: أن المنهي عنه الذي مقتضاه النفي لا يتحقق بالكف مرة واحدة، إذ إن هذه المرة لا يصدق عليها الانتفاء مطلقاً، بل لا بد من استمرارية الكف في كل زمان من الأزمنة حتى يتحقق الانتفاء المطلق.

قوله: (**ولذلك افترقا في اليمين والنذر والتوكيل والخبر**): اسم الإشارة

وَلِأَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي الْإِثْبَاتَ وَالنَّهْيَ يَقْتَضِي النَّفْيَ، وَالنَّفْيُ فِي النَّكِرَةِ يَعُمُّ وَالْإِثْبَاتُ الْمُطْلَقُ لَا يَعُمُّ، ....

«ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى ما سبق ذكره من أن «كل ما وُجد مرة فقد وُجد مطلقاً، وما انتفى مرة فما انتفى مطلقاً».

و«ألف الاثنين» في قوله: «افترقا» تعود إلى «الوجود الذي هو مقتضى الأمر»، وإلى «النفي الذي هو مقتضى النهي».

ووجه افتراق الوجود والنفي في اليمين، والنذر، والتوكيل، والخبر: أنه لو قال في اليمين: «والله لأصومن» بَرَّ في يمينه بصيام يوم واحد فقط.

ولو قال: «والله لا أكذب أبداً» لم يَبَرَّ في يمينه بحصول الصدق منه مرة واحدة.

ولو قال في النذر: «لله عليَّ أن أتصدق»، كان موفياً بنذره بالتصدق مرة واحدة.

ولو قال: «لله عليَّ ألا أُسِيءَ إلى رَحِمي»، فأساء إليها مرة واحدة لم يكن موفياً بنذره.

ولو قال في التوكيل: «طَلِّقْ زوجتي» عُدَّ الوكيل مؤدياً للوكالة على وجهها إذا طلقها تطليقة واحدة.

ولو قال: «لا تطلق زوجتي» عُدَّ الوكيل مخلّاً بالوكالة ولو طلقها مرة واحدة.

ولو قال في الخبر: «سأسافر» عُدَّ صادقاً بإنشائه سَفْرَةً واحدة.

ولو قال: «لا أسافر» ثم سافر سَفْرَةً واحدة عُدَّ كاذباً في خبره.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الفارق الأول بين الأمر والنهي.

قوله: (ولأن الأمر يقتضي الإثبات والنهي يقتضي النفي): إنما اقتضى الأمر الإثبات؛ لأنه طلب إيجاد فعل المأمور به، والنهي إنما اقتضى النفي لأنه طلب كفٍّ عن فعل المنهي عنه.

قوله: (والنفي في النكرة يعم): أي أن النفي في سياق النكرة يقتضي

وَتَحْقِيقُهُ: أَنَّهُ لَوْ قَالَ: «لَا تَفْعَلْ مَرَّةً وَاحِدَةً» اقْتَضَى الْعُمُومَ، وَلَوْ قَالَ: «افْعَلْ مَرَّةً وَاحِدَةً» اقْتَضَى التَّخْصِيصَ بِلَا خِلَافٍ.

وَقَوْلُهُمْ: «الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ ضِدِّهِ». ....

العموم، كما لو قلتَ: «لا رجل في الدار»، فهذا النفي يقتضي خلو الدار من عموم الرجال؛ لأنه نفي في نكرة.

قوله: (والإثبات المطلق لا يعم): وذلك كما لو قلتَ: «في الدار رجل»؛ فإن لفظ «رجل» المثبت وجوده في الدار لا يقتضي العموم، بل يقتضي إثبات وجود رجل واحد.

قوله: (وتحقيقه: أنه لو قال: «لا تفعل مرة واحدة» اقتضى العموم): الضمير في «تحقيقه» يعود إلى ما ذكره في قوله: «ولأن الأمر يقتضي الإثبات والنهي يقتضي النفي، والنفي في النكرة يعم، والإثبات المطلق لا يعم».

والضمير في «أنه» يعود إلى «المخاطب».

والمراد هنا: أن المخاطِب لو نهى شخصاً عن فعل شيء، وقيد ذلك النهي بمرة واحدة، كأن يقول له: «لا تقتل مرة واحدة» لكان هذا النهي المقيد بالمرة الواحدة مقتضياً العموم، فيكون المطلوب بالنهي ترك القتل لأي معصوم كان في كل زمان ومكان، إذ ليس المقصود من النهي عن فعله مرة واحدة أن يكون فعله مرات عديدة، بل المقصود منه طلب الكف عن الفعل ولو كان ذلك الفعل لمرة واحدة.

قوله: (ولو قال: «افعل مرة واحدة» اقتضى التخصيص بلا خلاف): أي لو أن المخاطب أمر شخصاً بفعل شيء، وقَيَّدَ الفعل بمرة واحدة، كأن يقول له: «قَلِّم الشجرة مرة واحدة»، لكان هذا الأمر المقيد بالمرة الواحدة مقتضياً الخصوص لا العموم باتفاق علماء اللغة والشرع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الفارق الثاني بين الأمر والنهي.

قوله: (وقولهم: الأمر بالشيء نهي عن ضده): الضمير في «قولهم» يعود

قُلْنَا: إِنَّمَا هُوَ نَهْيٌ عَمَّا يَقِفُ الْامْتِثَالُ عَلَى تَرْكِهِ ضَرُورَةَ الْامْتِثَالِ، فَكَانَ النَّهْيُ مُقَيَّداً بِزَمَنِ امْتِثَالِ الْأَمْرِ.

إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي التكرار».

والمذكور هنا هو جزء من دليلهم الثاني الذي قالوا فيه: «ولأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وموجب النهي ترك المنهي أبداً، فليكن موجب الأمر فعل الصوم أبداً».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الدليل.

قوله: (**إنما هو نهي عما يقف الامتثال على تركه ضرورة الامتثال، فكان النهي مقيداً بزمن امتثال الأمر**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الأمر بالشيء».

و«ما» في قوله: «عما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «تركه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن الأمر بالشيء يقتضي طلب إيقاعه، ولا يمكن إيقاعه إلا بالتخلي عن التلبس بما يضاد هذا الإيقاع، وذلك كأمر الله تعالى بالاستماع والإنصات لقراءة القرآن الكريم، كما في قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾﴾ [الأعراف: ٢٠٤].

والاستماع والإنصات لا يمكن أن يتحققا في الواقع إلا بترك ما يضادهما من التلهي والانشغال عن سماعه بسماع غيره.

وبذلك يكون اقتضاء الأمر للنهي عن الضد إنما هو من باب الضرورة؛ بحيث يتوقف امتثال الأمر على ترك ذلك الضد، ومع وجوده لا يمكن الامتثال.

وإذا كان الشأن كذلك؛ فإن النهي عن الضد الذي اقتضاه الأمر ليس نهياً مطلقاً في كل زمن، بل هو مقيد فقط بزمن امتثال الأمر، وحيث كان مقيداً بهذا الزمن فليس فيه دلالة على أن الأمر المقتضي لترك الضد يفيد التكرار.

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي الاعْتِقَادَ عَلَى الدَّوَامِ». ....

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «والفرق بين الأمر والنهي أن الأمر يقتضي وجود المأمور مطلقاً»، إلى قوله: «قلنا: إنما هو نهي عما يقف الامتثال على تركه ضرورة الامتثال، فكان النهي مقيداً بزمن امتثال الأمر»، **هو الجواب عن الدليل الثاني** الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بأن الأمر المطلق يقتضي التكرار.

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: أن قياس الأمر على النهي قياس مع الفارق، ووجه الفرق بينهما يكمن في النواحي الآتية:

الناحية الأولى: أن الأمر يقتضي وجود المأمور به مطلقاً، والنهي يقتضي ألا يوجد مطلقاً.

الناحية الثانية: أن النفي المطلق الذي يدل عليه النهي يقتضي العموم، والوجود المطلق الذي يدل عليه الأمر لا يقتضي العموم.

الناحية الثالثة: أن الأمر يقتضي الإثبات، والنهي يقتضي النفي. والنفي في النكرة يعم، والإثبات المطلق لا يعم.

وإذا تحقق الفرق بين الأمر والنهي كان قياس الأمر على النهي قياساً باطلاً.

الوجه الثاني: لا نسلم بأن كون الأمر يقتضي النهي عن الضد أن يكون دالّاً على التكرار؛ فإن ذلك النهي مقيد بزمن امتثال الأمر فقط، ضرورة أن الأمر لا يمكن امتثاله إلا بترك التلبس بما يضاده، وليس ذلك النهي مطلقاً في كل زمان حتى يقال بتكرار الأمر المقتضي له.

قوله: (وقولهم: إن الأمر يقتضي الاعتقاد على الدوام): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي التكرار».

والمذكور هنا **هو دليلهم الثالث** الذي قالوا فيه: «ولأن الأمر يقتضي

قُلْنَا: يَبْطُلُ بِمَا إِذَا قَالَ: «افْعَلْ مَرَّةً وَاحِدَةً».

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْفِعْلِ وَالْاعْتِقَادِ: أَنَّ الْاعْتِقَادَ مَا وَجَبَ بِهَذَا الْأَمْرِ، إِنَّمَا وَجَبَ بِإِخْبَارِهِ أَنَّهُ يَجِبُ اعْتِقَادُ أَوَامِرِهِ، ....

العزم والفعل، ثم إنه يقتضي العزم على التكرار فكذلك الموجب الآخر».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الدليل.

قوله: (**يبطل بما إذا قال: «افعل مرة واحدة»**): أي أن قولكم بأن الأمر يقتضي الاعتقاد على الدوام يبطل بما إذا أمره الشارع بأمر قَيَّدَ فعله بالمرة الواحدة، كأن يقول له: «افعل هذا الشيء مرة واحدة»؛ فإن هذا الأمر المقيد بالفعل مرة واحدة لا يقتضي الاعتقاد على الدوام، بل يقتضي اعتقاد فعله مرة واحدة فقط.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الأول للجواب** عن الدليل الثالث لأصحاب المذهب الثاني.

إلا أن هذا الوجه قد يُعَكِّرُ عليه بأن الأمر المذكور في الجواب أمر مقيد بالفعل مرة واحدة، والمسألة مفروضة في الأمر المطلق الذي لم يقيد لا بمرة ولا بتكرار.

قوله: (**والفرق بين الفعل والاعتقاد: أن الاعتقاد ما وجب بهذا الأمر، إنما وجب بإخباره أنه يجب اعتقاد أوامره**): المراد بالأمر المشار إليه في قوله: «بهذا الأمر» هو الأمر المطلق الوارد من الشارع بقوله: «افْعَلْ».

والضمير في «بإخباره» يعود إلى «الشارع»، وكذلك إليه عود الضميرين في «أنه»، وفي «أوامره».

والمراد هنا: أن الاعتقاد لم يُسْتَدَلَّ على وجوبه بصيغة الأمر «افْعَلْ» وإنما اسْتُدِلَّ على وجوبه بدليل آخر، وهو إخبار الشارع بأنه يجب اعتقاد أوامره.

ومعنى «وجوب اعتقاد أوامره»: اعتقاد أن ظاهرها يدل على الإيجاب

فَمَتَى عَرَفَ الْأَمْرَ وَلَمْ يَعْتَقِدْ وُجُوباً كَانَ مُكَذِّباً.

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ الْحُكْمَ يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ الْعِلَّةِ، فَكَذَا الشَّرْطُ». قُلْنَا:

إذا لم تُصْحَبْ بقرينة صارفة، وخير دليل على حملها على هذا الظاهر ما ورد من الإخبار بالوعيد الشديد على مَنْ يخالفها، كما في قوله سبحانه: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

قوله: (**فمتى عرف الأمر ولم يعتقد وجوباً كان مكذباً**): أي إذا عرف المكلَّف أن أمر الشارع يجب اعتقاد وجوبه، فورد إليه أمره المطلق بقوله: «افْعَلْ» فلم يعتقد وجوبه كان مكذباً بما أخبره به الشارع من اعتقاد وجوب الأمر، وبذلك يعرض نفسه للعقوبة الشديدة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الثاني للجواب** عن الدليل الثالث لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي التكرار.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: أن قياس الفعل على الاعتقاد في باب الأمر قياس لا يصح؛ لأنه قياس مع وجود الفارق، وبيان الفرق بينهما: أن الاعتقاد ـ أي اعتقاد وجوب الأمر ـ لم يثبت بدلالة صيغة الأمر «افْعَلْ» وإنما ثبت بدليل آخر، وهو إخبار الشارع بإيجاب اعتقاد أوامره، وأما الفعل فإنه قد وجب بدلالة صيغة «افْعَلْ» التي عُلِمَ مسبقاً بأنها تقتضي الإيجاب.

قوله: (**وقولهم: إن الحكم يتكرر بتكرر العلة، فكذا الشرط**): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثالث القائلين بأن الأمر إن عُلِّق على شرط اقتضى التكرار، وإلا فلا يقتضيه».

والمذكور هنا هو ما استدلوا به على هذه المسألة، حيث قالوا: «إن تعليق الحكم بالشرط كتعليقه بالعلة، ثم إن الحكم يتكرر بتكرر علته، فكذلك يتكرر بتكرر شرطه».

قوله: (**قلنا**): أي في الجواب عن هذا الدليل.

الْعِلَّةُ تَقْتَضِي حُكْمَهَا فَيُوجَدُ بِوُجُودِهَا، وَالشَّرْطُ لَا يَقْتَضِي، وَإِنَّمَا هُوَ بَيَانٌ لِزَمَانِ الْحُكْمِ، فَإِذا وُجِدَ ثَبَتَ عِنْدَهُ مَا كَانَ يَثْبُتُ بِالْأَمْرِ الْمُطْلَقِ كَالْيَمِينِ، وَالنَّذْرِ، وَسَائِرِ مَا اسْتَشْهَدْنَا بِهِ.

قوله: (العلة تقتضي حكمها فيوجد بوجودها): الضميران في «حكمها»، وفي «بوجودها» يعودان إلى «العلة».

والمراد هنا: أن الحكمة من نَصْبِ العلة هي تعليق الحكم المناسب عليها، فيتكرر ذلك الحكم بتكرر وجودها، وذلك كالإسكار الذي هو علة تحريم الخمر، فكل شراب ثبت أنه مسكر فحكمه كالخمر في إثبات الحرمة.

قوله: (والشرط لا يقتضي): أي لا يقتضي تكرار الحكم.

قوله: (وإنما هو بيان لزمان الحكم): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الشرط».

ومعنى أن «الشرط بيان لزمان الحكم»: أي بيان لزمان وجوب تعلق الحكم في الذمة، فإذا علق الشارع أمراً على شرط، فتحقق ذلك الشرط أصبح الأمر واجب الفعل.

قوله: (فإذا وُجد ثبت عنده ما كان يثبت بالأمر المطلق، كاليمين، والنذر، وسائر ما استشهدنا به): الضمير في «عنده» يعود إلى «الشرط». و«ما» في قوله: «ما كان»، وفي قوله: «ما استشهدنا» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد بسائر ما استشهد به سوى اليمين والنذر هو: الوكالة والخبر.

والمقصود هنا: أن الشرط إذا وُجِدَ فإنه لا يقتضي التكرار، بل يقتضي المرة الواحدة كالأمر المطلق، ويتضح بيان ذلك باليمين، والنذر، والوكالة، والخبر.

فأما اليمين فلو حلف إنسان فقال: «والله لأصومن إنْ شَفَى الله تعالى مريضي»، فَشُفِيَ المريض فإنه يَبَرُّ في يمينه بصيام يوم واحد.

وأما النذر فلو نذر إنسان فقال: «لله عليَّ أن أتصدق إنْ وُلِدَ لي

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ الْوَاجِبَ يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ اللَّفْظِ» لَا يَصِحُّ، فَإِنَّ اللَّفْظَ الثَّانِي دَلَّ عَلَى مَا دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ الْأَوَّلُ، فَلَا يَصِحُّ حَمْلُهُ عَلَى وَاجِبٍ سِوَاهُ.

غلام»، فَوُلِدَ له غلام، فتصدق مرة واحدة عُدَّ موفياً بنذره.

وأما الوكالة فلو وكل إنسان آخر بتطليق زوجته، فقال له: «طلق زوجتي إنْ رأيتها تدخل دار فلان»، فطلقها تطليقة واحدة عُدَّ قائماً بالوكالة على وجهها.

وأما الخبر فلو قال إنسان: «سأصوم إنْ عاد ابني من السفر»، ثم عاد ابنه فصام يوماً واحداً عُدَّ صادقاً في خبره.

وحيث تبين أن الشرط إذا وُجِدَ اقتضى ما يقتضيه الأمر المطلق؛ فإنه لا يقتضي التكرار، وهو المطلوب.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو من قبيل الجواب بالفرق بين الشرط والعلة، ومفاده: أن قياسكم الشرط على العلة قياس باطل؛ لأنه قياس مع قيام الفارق، ووجه الفرق بينهما: أن العلة تقتضي تكرر الحكم بتكررها، وأما الشرط فإنه لا يقتضي تكرر الحكم بوجوده، بل إنه يقتضي ثبوت الحكم بوجوده مرة واحدة كما هي الحال في الأمر المطلق.

قوله: (وقولهم: إن الواجب يتكرر بتكرر اللفظ): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الرابع» الذين قالوا: «إن كُرِّرَ لفظ الأمر، كقوله: صل غداً ركعتين، صل غداً ركعتين، اقتضى التكرار طلباً لفائدة الأمر الثاني، وحملاً له على مقتضاه في الوجوب والندب كالأول».

قوله: (لا يصح): أي أن القول بأن الواجب يتكرر بتكرر اللفظ قول باطل لا يصح.

قوله: (فإن اللفظ الثاني دل على ما دل عليه اللفظ الأول، فلا يصح حمله على واجب سواه): هذه الجملة تعليل للحكم بعدم صحة ما قاله أصحاب المذهب الرابع من أن الواجب يتكرر بتكرر اللفظ.

وَلِذَلِكَ لَوْ كَرَّرَ الْيَمِينَ فَقَالَ: «وَاللهِ لَأَصُومَنَّ، وَاللهِ لَأَصُومَنَّ» بَرَّ بِصَوْمِ يَوْمٍ وَاحِدٍ، وَقَدْ نُقِلَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: (وَاللهِ لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشاً، وَاللهِ لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشاً، وَاللهِ لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشاً) ثُمَّ غَزَاهُمْ غَزْوَةَ الْفَتْحِ.

والمراد باللفظ الثاني هنا: هو صيغة الأمر المتكررة.

و«ما» في قوله: «ما دل» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «حمله» يعود إلى «اللفظ الثاني».

والضمير في «سواه» يعود إلى «اللفظ الأول».

والمراد هنا: أن اللفظ الثاني في قوله: «صل غداً ركعتين، صل غداً ركعتين» لم يأتِ بما يغاير اللفظ الأول حتى يكون مستقلاً عنه، بل إنه عائد إليه بنفس دلالته، فيكون معه بمنزلة اللفظ الواحد، وإذا كان الأمر كذلك فلا يصح حينئذٍ أن يُحْمَلَ اللفظ الثاني على واجب آخر، بل يُحْمَلُ على الواجب الذي دل عليه اللفظ الأول.

قوله: (ولذلك لو كرر اليمين فقال: «والله لأصومن، والله لأصومن» بر بصوم يوم واحد): اسم الإشارة «ذلك»، في قوله: «ولذلك» يعود إلى «كون اللفظ الثاني هو عين اللفظ الأول».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من التمثيل باليمين المكررة يعضد ما ذهب إليه في هذه المسألة من عدم إثبات واجب جديد باللفظ الثاني، إذ إن الحالف هنا تبرأ ذمته بصيام يوم واحد، ولو كان اللفظ الثاني يفيد واجباً آخر لوجب عليه أن يصوم يومين ولا تبرأ ذمته إلا بهما.

قوله: (وقد نقل أن النبي ﷺ قال: «والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً» ثم غزاهم غزوة الفتح): الضمير في «غزاهم» يعود إلى «قريش».

والمراد هنا: أن النبي ﷺ كرر لفظ اليمين بغزو قريش ثلاث مرات،

وَلَوْ كَرَّرَ لَفْظَ النَّذْرِ لَكَانَ الْوَاجِبُ بِهِ وَاحِداً. وَفَائِدَةُ اللَّفْظِ الثَّانِي تَحْصِيلُ التَّأْكِيدِ، فَإِنَّهُ مِنْ سَائِغِ كَلَامِ الْعَرَبِ.

حيث قال: **(والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً)**(١). ولم يَغْزُهُمْ إلا مرة واحدة وهي غزوة الفتح، فدل ذلك على أن اللفظ المتكرر لا يفيد واجباً جديداً، بل يقتضي ما اقتضاه اللفظ الأول.

قوله: (ولو كرر لفظ النذر لكان الواجب به واحداً): الضمير في «به» يعود إلى «النذر».

والمراد هنا: أن الإنسان لو نذر فكرر لفظ النذر قائلاً: «لله عليَّ أن أصوم، لله عليَّ أن أصوم»، عُدَّ موفياً بنذره بصوم يوم واحد، إذ هو الواجب المتعين عليه، وهذا يدل على أن اللفظ الثاني ليس واجباً جديداً.

قوله: (وفائدة اللفظ الثاني تحصيل التأكيد، فإنه من سائغ كلام العرب): الضمير في «فإنه» يعود إلى «التأكيد بتكرار اللفظ نفسه».

وقوله: «من سائغ كلام العرب» هو من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، إذ الأصل: «من كلام العرب السائغ».

ومعنى: «السائغ»: الجائز، الذي جَرَى عليه عرف استعمالهم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في هذه العبارة هو جواب عما استدل به أصحاب المذهب الرابع القائلون بأن الواجب يتكرر بتكرر اللفظ، حيث قالوا في دليلهم: إن اللفظ الثاني لا يكون مفيداً إلا بحمله على أمر جديد.

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «الأيمان والنذور»، باب «الاستثناء في اليمين بعد السكوت» (سنن أبي داود ٣/ ٥٨٩)؛ وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب «الأيمان»، باب: «الحالف يسكت بين يمينه واستثنائه سكتة يسيرة لانقطاع صوت أو أخذ نَفَس». (السنن الكبرى ١٠/ ٤٧).
وهذا الحديث روي مرفوعاً؛ وروي مرسلاً. والصحيح أنه مرسل. (انظر: نصب الراية ٣/ ٣٠٣).

....

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم بأن اللفظ الثاني إذا لم يُحْمَلْ على أمر جديد؛ فإنه لا يكون مفيداً، بل إن الفائدة فيه متحققة، وهي تأكيد اللفظ الأول لمزيد الاعتناء به، وذلك مما درج عليه العرب في كلامهم.

(مسألة)

الْأَمْرُ يَقْتَضِي فِعْلَ الْمَأْمُورِ بِهِ عَلَى الْفَوْرِ فِي ظَاهِرِ الْمَذْهَبِ، وَهُوَ قَوْلُ الْحَنَفِيَّةِ.

قوله: (الأمر يقتضي فعل المأمور به على الفور): «الفور» في اللغة هو «أَوَّلُ الشَّيْءِ»[(١)].

وبناءً على ذلك فإن «فَوْرَ الأمر» هو امتثاله ساعة وروده أو ساعة دخول وقته بفعل مقتضاه من غير تأخير.

قوله: (في ظاهر المذهب): أي أن حَمْلَ الأمر على مقتضى الفورية هو ظاهر المذهب عند الحنابلة رحمهم الله تعالى[(٢)].

وقوله: «في ظاهر المذهب» إشارة من المؤلف رحمه الله تعالى إلى أن الأمر من حيث اقتضاؤه للفور محل خلاف عند الإمام أحمد رحمه الله تعالى، ولذلك فقد نُقِلَ عنه القول بأن الحج على الفور، كما نقل عنه بأنه على التراخي[(٣)].

قوله: (وهو قول الحنفية): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «كون الأمر يقتضي فعل المأمور به على الفور».

فهذا القول نسبه المؤلف رحمه الله تعالى إلى الحنفية رحمهم الله تعالى، وهذه النسبة تشعر بأنهم متفقون على ذلك، والصواب أن مَنْ ذهب إلى هذا القول هو بعضهم، وأما أكثرهم فقد ذهبوا إلى أن الأمر يقتضي التراخي، وهذا ما ترجمه عبد العزيز البخاري الحنفي رحمه الله تعالى،

---

(١) انظر: لسان العرب ٥/ ٦٧.

(٢) انظر: العدة ١/ ٢٨١؛ التمهيد ١/ ٢١٥؛ القواعد والفوائد الأصولية ص١٧٩؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ٣٨٧.

وَقَالَ أَكْثَرُ الشَّافِعِيَّةِ: هُوَ عَلَى التَّرَاخِي؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي فِعْلَ الْمَأْمُورِ لَا غَيْرُ، أَمَّا الزَّمَانُ فَهُوَ لَازِمُ الْفِعْلِ كَالْمَكَانِ وَالْآلَةِ وَالشَّخْصِ فِيمَا إِذَا أَمَرَهُ بِالْقَتْلِ، ....

حيث قال: «اختلف العلماء في الأمر المطلق أنه على الفور أم على التراخي، فذهب أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي وعامة المتكلمين إلى أنه على التراخي، وذهب بعض أصحابنا منهم الشيخ أبو الحسن الكرخي وبعض أصحاب الشافعي منهم أبو بكر الصيرفي وأبو حامد إلى أنه على الفور»(١).

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من اقتضاء الأمر للفور **هو المذهب الأول في هذه المسألة.**

قوله: (**وقال أكثر الشافعية: هو على التراخي**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الأمر».

فهذا الأمر إذا ورد مطلقاً من الشارع اقتضى التراخي عند أكثر الشافعية رحمهم الله تعالى(٢).

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (**لأن الأمر يقتضي فعل المأمور لا غير**): أي أن الأمر المطلق لا دلالة في صيغته على فور ولا على تراخٍ، وإنما هو لمجرد الطلب فقط.

قوله: (**أما الزمان فهو لازم الفعل كالمكان والآلة والشخص فيما إذا أمره بالقتل**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الزمان»، والضمير المتصل في «أَمَرَهُ» يعود إلى المأمور وهو «المكلّف»، والآمر هو الشارع.

والمراد هنا: أن الزمان إنما يدخل في الأمر من قبيل الضرورة كدخول المكان فيه، إذ لا يمكن إيقاع المأمور به في غير زمان ولا مكان.

---

(١) كشف الأسرار ١/ ٥٢٠.

(٢) انظر: البرهان ١/ ٢٣٢؛ الإحكام ٢/ ١٦٥؛ شرح اللمع ١/ ٢٣٥.

فَلَا يَدُلُّ على تَعْيِينِ الزَّمَانِ، كَمَا لَا يَدُلُّ عَلَى تَعْيِينِ الْمَكَانِ وَالْآلَةِ.

ومما يعضد ذلك: أن الشارع لو كلف المخاطب بقوله: «اقتل» استدعى تنفيذ مقتضى هذا الأمر مكاناً، وزماناً، وشخصاً، وآلة، إذ لا يمكن إحداث القتل في غير زمان، وفي غير مكان، ومن غير شخص وهو المطلوب قتله، ولا من غير آلة يباشر بها القتل، فكان دخول هذه الأمور الأربعة في الأمر من باب الضرورة.

قوله: (فلا يدل على تعيين الزمان، كما لا يدل على تعيين المكان والآلة): أي أن أَمْرَ الشارع بقوله: «اقتل» لا دلالة فيه على تعيين زمان محدد، كما لا دلالة فيه على تعيين مكان القتل وآلته، ففي أي زمان، وفي أي مكان، وبأية آلة حصل القتل تحقق ما أمر به الشارع، فكذلك هو الشأن فيما نحن فيه، فإذا ورد الأمر من الشارع مطلقاً لم يقتض تحديد زمن بعينه، بل يقتضي مجرد فعل المأمور به فقط، ففي أي زمن أوقع حصل المطلوب وبرئت الذمة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «لأن الأمر يقتضي فعل المأمور لا غير، أما الزمان فهو لازم الفعل كالمكان والآلة والشخص فيما إذا أمره بالقتل، فلا يدل على تعيين الزمان، كما لا يدل على تعيين المكان والآلة» **هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي التراخي.

ومفاد هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن الأمر المطلق لا تعرض فيه لزمان معين؛ بل هو لمجرد طلب فعل المأمور به، ففي أي زمن حصل وقوعه تحقق الامتثال.

الوجه الثاني: قياس الأمر الزمني على الأمر الشخصي، فكما لو قال الشارع: «اقتل شخصاً» لم يتعرض هذا الأمر لشخص معين، ولا لمكان معين، ولا لزمان معين، ولا لآلة معينة؛ لأن مقتضاه إحداث المأمور به فقط وهو «القتل»، وإنما دخل المكان والزمان والشخص

وَلأَنَّ الزَّمَانَ فِي الْأَمْرِ إِنَّمَا حَصَلَ ضَرُورَةً، وَالضَّرُورَةُ تَنْدَفِعُ بِأَيِّ زَمَانٍ كَانَ، فَالتَّعْيِينُ تَحَكُّمٌ، وَيَعْتَضِدُ هَذَا بِالْوَعْدِ وَالْيَمِينِ، لَوْ قَالَ: «سَوْفَ أَفْعَلُ» فَمَتَى فَعَلَ كَانَ صَادِقاً، وَكَذَا الْيَمِينُ.

والآلة من باب الضرورة، إذ لا يتم القتل إلا بها جميعاً.

فكذلك هو الشأن في كل أمر مطلق ورد من الشارع لا يقتضي إلا مجرد الطلب فقط، وهو إيقاع المأمور به من غير تحديد زمان بعينه، فيكون الإنسان ممتثلاً بإيقاعه في أي زمان شاء، وإذا كان الأمر كذلك فلا دلالة للأمر المطلق على الفورية.

قوله: (ولأن الزمان في الأمر إنما حصل ضرورة، والضرورة تندفع بأي زمان كان، فالتعيين تحكم): أي أن دخول الزمان في الأمر ليس بدلالة الصيغة المطلقة، بل بحكم الضرورة، إذ لا يمكن امتثال الأمر في غير زمان.

وإذا كان الزمان ضرورة في الأمر، فإن الضرورة تندفع بأي زمان كان من غير تقيد بزمن معين، وإذا كان الشأن كذلك فإن تخصيص الأمر المطلق بزمن معين وهو امتثاله فور وروده بلا تأخير تحكم؛ لأنه تخصيص بغير مخصص ناهض، وذلك لا يصح.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي التراخي، وهو دليل في غاية الوضوح.

قوله: (ويعتضد هذا بالوعد واليمين، لو قال: «سوف أفعل» فمتى فعل كان صادقاً، وكذا اليمين): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون الأمر المطلق لا تَعَلُّقَ له بزمن معين».

والكاف في قوله: «وكذا» للتشبيه، واسم الإشارة «ذا» يعود إلى «الوعد»؛ أي: ويشبه الوعدَ اليمينُ في عدم تقيدها بزمن معين.

وَقَالَتِ الْوَاقِفِيَّةُ: هُوَ عَلَى الْوَقْفِ فِي الْفَوْرِ وَالتَّرَاخِي، والتَّكْرَارِ وَعَدَمِهِ. وَهُوَ بَيِّنُ الْبُطْلَانِ، ....

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو **الدليل الثالث لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي التراخي.

ومفاد هذا الدليل: قياس الأمر المطلق على الوعد واليمين، فلو طلب إنسان من صديق له أن يزوره، فوعده بقوله: «سوف أفعل»، ثم زاره في أي وقت كان عُدَّ صادقاً في وعده.

ولو حلف إنسان فقال: «والله لأتصدقن»، فتصدق في أي زمن كان عُدَّ باراً في يمينه.

فكذلك هو الشأن في الأمر المطلق؛ فإنه لا يتحدد بزمن معين، بل في أي وقت أوقعه المكلف برئت ذمته وعُدَّ ممتثلاً له.

قوله: (وقالت الواقفية: هو على الوقف في الفور والتراخي، والتكرار وعدمه): **هذا هو المذهب الثالث في هذه المسألة**، وعمدة هذا المذهب: التوقف وعدم الجزم بشيء من الفور أو التراخي حتى يقوم الدليل ببيان ذلك.

وإلى هذا ذهب طائفة من أصحاب الإمام الشافعي رحمهم الله تعالى[1].

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الأمر المطلق».

والضمير في «عدمه» يعود إلى «التكرار».

قوله: (وهو بَيِّنُ البطلان): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بالتوقف».

فهذا القول حَكَمَ عليه المؤلف رحمه الله تعالى بأنه بَيِّنُ البطلان، فلا يُعَوَّلُ عليه في شيء.

---

(١) انظر: البرهان ١/ ٢٣٢؛ المستصفى ٢/ ٩؛ الإحكام ٢/ ١٦٥.

فَإِنَّ الْمُبَادِرَ مُمْتَثِلٌ بِإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ، مُبَالِغٌ فِي الطَّاعَةِ، مُسْتَوْجِبٌ جَمِيلَ الثَّنَاءِ.

وَلَوْ قِيلَ لِرَجُلٍ: «قُمْ» فَقَامَ فِي الْحَالِ عُدَّ مُمْتَثِلاً وَلَمْ يُعَدَّ مُخْطِئاً بِاتِّفَاقِ أَهْلِ اللُّغَةِ. وَقَدْ أَثْنَى اللهُ تَعَالَى عَلَى الْمُسَارِعِينَ فَقَالَ: ﴿أُوْلَتَئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلْخَيْرَٰتِ﴾.

قوله: (**فإن المبادر ممتثل بإجماع الأمة، مبالغ في الطاعة، مستوجب جميل الثناء**): **هذا هو الوجه الأول** من وجوه بيان بطلان القول بالوقف.

ومفاد هذا الوجه: أن التوقف لا يسوغ إلا في الشيء الذي لا دليل عليه، ومسألتنا هذه قد قام الدليل الشرعي على اقتضاء الفور فيها، ومن ذلك الإجماع، حيث أجمعت الأمة على كون المبادر إلى فعل المأمور به ممتثلاً لأمر الشارع، مبالغاً في الطاعة له، وبذلك يكون مستحقاً لجميل الثناء عليه.

قوله: (**ولو قيل لرجل «قم» فقام في الحال عُد ممتثلاً ولم يعد مخطئاً باتفاق أهل اللغة**): **هذا هو الوجه الثاني** من وجوه بيان بطلان القول بالوقف.

ومفاد هذا الوجه: أن أهل اللغة متفقون فيما بينهم على أن المأمور لو أُمِرَ بالقيام فقام على الفور من غير تراخٍ لكان ممتثلاً لما أُمِرَ به، ولَعُدَّ مصيباً في سرعة استجابته غير مخطئ فيها.

قوله: (**وقد أثنى الله تعالى على المسارعين فقال:** ﴿أُوْلَتَئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلْخَيْرَٰتِ﴾): **هذا هو الوجه الثالث** من وجوه بيان بطلان القول بالتوقف.

ومفاد هذا الوجه: أن الله تبارك وتعالى قد أثنى على عباده الذين يسارعون في الخيرات، كما في قوله سبحانه: ﴿أُوْلَتَئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [المؤمنون: ٦١]. وهذا دليل صريح على أن الأصل في الأوامر الشرعية هو الفور إلى امتثالها من غير تثاقل أو تباطؤ.

وَلَنَا أَدِلَّةٌ، أَحَدُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمْ﴾، ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِۚ﴾، أَمَرَ بِالْمُسَارَعَةِ وَأَمْرُهُ يَقْتَضِي الْوُجُوبَ. الثَّانِي: أَنَّ مُقْتَضَاهُ عِنْدَ أَهْلِ اللِّسَانِ الْفَوْرُ، فَإِنَّ السَّيِّدَ لَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ: «اسْقِنِي» فَأَخَّرَ حَسُنَ لَوْمُهُ وَتَوْبِيخُهُ وَذَمُّهُ، ....

قوله: (ولنا أدلة): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان أدلة القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي الفور.

قوله: (أحدها: قول الله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمْ﴾، ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِۚ﴾، **أمر بالمسارعة وأمره يقتضي الوجوب**): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأدلة».

والضمير في «أمره» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

وقوله: «أمر بالمسارعة وأمره يقتضي الوجوب» هو وجه الاستدلال بتلك الآيتين الكريمتين، وهما قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣].

وقوله سبحانه: ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِۚ﴾ [البقرة: ١٤٨].

وذلك أن «المسارعة» و«الاستباق» كلاهما يقتضي البدار، وقد أَمَرَ الله تبارك وتعالى بهما والأمر يقتضي الوجوب، فكان ذلك دليلاً على وجوب المبادرة إلى امتثال الأمر، والمبادرة إليه لا تكون إلا بحمله على الفور، وهو المطلوب.

قوله: (الثاني: أن مقتضاه عند أهل اللسان الفور): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثاني».

والضمير في «مقتضاه» يعود إلى «الأمر المطلق».

والمراد هنا: أن أهل اللغة إنما وضعوا الأمر للفور لا للتراخي، فيكون حقيقة فيما وُضِعَ له أصالة، فلا يجوز صرفه عن ذلك إلا بدليل يدل على إرادة التراخي.

قوله: (فإن السيد لو قال لعبده: «اسقني» فأخر حسن لومه وتوبيخه وذمه): الضمير في «لعبده» يعود إلى «السيد».

وَلَوِ اعْتَذَرَ عَنْ تَأْدِيبِهِ عَلَى ذَلِكَ بِأَنَّهُ خَالَفَ أَمْرِي وَعَصَانِي، لَكَانَ عُذْرُهُ مَقْبُولاً.

الثَّالِثُ: أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ زَمَانٍ، وَأَوْلَى الْأَزْمِنَةِ عَقِيبَ الْأَمْرِ؛

والضمائر في «لومه»، وفي «توبيخه»، وفي «ذمه» تعود إلى «العبد».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى **هنا هو الدليل** على أن أهل اللغة إنما وضعوا الأمر أصالةً للفور.

ومفاد هذا الدليل: أن العبد لو تراخى في امتثال أمر سيده لاستحسن عقلاء أهل اللغة من السيد معاقبة عبده على ذلك التراخي، وهذا يؤيد أن مقتضى الأمر المطلق هو الفور.

قوله: (ولو اعتذر عن تأديبه على ذلك بأنه خالف أمري وعصاني، لكان عذره مقبولاً): أي: «ولو اعتذر السيد».

والضمير في «تأديبه» يعود إلى «العبد».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تأخير امتثال العبد لأمر سيده».

والضمير في «بأنه» يعود إلى «العبد».

والضمير في «عذره» يعود إلى «السيد».

والمراد هنا: أن السيد لو رُفِعَ إلى السلطان بدعوى معاقبته للعبد، فَمَهَّدَ السيد عذره لدى السلطان بأن العبد لا يبادر إلى امتثال أوامره، بل يتأخر عنها ويتباطأ فيها، لقبل السلطان منه هذا العذر، ولجعله محقاً في معاقبته لعبده، ولو لم يكن مقتضى الأمر المطلق الفور لما قبل السلطان عذره بذلك.

قوله: (الثالث: أنه لا بد من زمان، وأولى الأزمنة عقيب الأمر): «الثالث» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثالث» من أدلة كون الأمر المطلق يقتضي الفور.

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا بد من زمان».

لِأَنَّهُ يَكُونُ مُمْتَثِلاً يَقِيناً وَسَالِماً مِنَ الْخَطَرِ قَطْعاً، وَلِأَنَّ الْأَمْرَ سَبَبٌ لِلُزُومِ الْفِعْلِ فَيَجِبُ أَنْ يَتَعَقَّبَهُ حُكْمُهُ؛ كَالْبَيْعِ وَالطَّلَاقِ وَسَائِرِ الْإِيقَاعَاتِ، وَلِذَلِكَ يَعْقُبُهُ الْعَزْمُ عَلَى الْفِعْلِ وَالْوُجُوبِ.

والمراد هنا: أن الأمر يقتضي فعل المأمور به، وفعل المأمور به لا بد له من زمان يوقع فيه، إذ لا يمكن امتثاله بغير زمان، وإذا كان الزمان ضرورة للامتثال فأولى الأزمنة به هو الزمن الأول الذي يعقب الأمر مباشرة من غير تأخير.

قوله: (لأنه يكون ممتثلاً يقيناً وسالماً من الخطر قطعاً): الجملة هنا تعليل لكون الزمن الذي يعقب الأمر هو الأولى به.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «المأمور».

والمراد بالخطر هنا: هو فجاءة الأجل قبل امتثال الأمر، وذلك أن المأمور إذا بادر إلى امتثال مقتضى الأمر من غير تراخٍ برئت ذمته يقيناً، وبهذا يسلم من خطر عهدة المطالبة به، بخلاف التراخي فإنه لا يكون كذلك.

قوله: (ولأن الأمر سبب للزوم الفعل فيجب أن يتعقبه حكمه): هذه الجملة تعليل آخر لكون الزمن الذي يعقب الأمر هو الأولى به.

والضميران في «يتعقبه»، وفي «حكمه» يعودان إلى «الأمر».

والمراد هنا: أن الأمر المطلق يقتضي الإيجاب، وبذلك يكون سبباً للزوم الفعل، بحيث تكون الذمة مرتهنة به، وإذا كان الأمر سبباً للزوم الفعل فإنه يجب أن يقع هذا الفعل عقيب الأمر الدال عليه من دون تأخير.

قوله: (كالبيع والطلاق وسائر الإيقاعات): الكاف هنا للتشبيه.

والمعنى: أن الأمر في لزوم إيقاع الفعل عقيبه يشبه البيع في لزوم الملك عقيبه، ويشبه الطلاق في وقوعه عقيب وجود سببه، ويشبه سائر الإيقاعات التي يلزم ترتيب أحكامها عقيب تمام العقود فيها كالنكاح والإجارة ونحوهما.

قوله: (ولذلك يعقبه العزم على الفعل والوجوب): اسم الإشارة «ذلك»

الرَّابِعُ: أَنَّ جَوَازَ التَّأْخِيرِ غَيْرَ مُؤَقَّتٍ يُنافِي الْوُجُوبَ، فَإِنَّهُ لَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يُؤَخَّرَ إِلَى غَايَةٍ، أَوْ إِلَى غَيْرِ غَايَةٍ. فَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْغَايَةَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ مَجْهُولَةً؛ لِأَنَّهُ يَكُونُ تَكْلِيفاً لِمَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْوُسْعِ،

في قوله: «ولذلك» يعود إلى ما ذكره من أن الأمر يجب أن يعقبه حكمه.

والضمير في «يعقبه» يعود إلى «الأمر».

والمراد بالوجوب هنا: هو وجوب اعتقاد أن مقتضى الأمر واجب.

ومقصود هذه العبارة: أن المكلف إذا ورد إليه أَمْرُ الشارع بفعل عبادة من العبادات وجب عليه مباشرةً أن يعتقد وجوب ذلك الفعل، وأن يعقد العزم على امتثاله.

وكما أنه لا يجوز تأخير اعتقاد الوجوب، ولا تأخير العزم على الفعل، فكذلك لا يجوز تأخير الفعل عن وقته الذي يعقب الأمر مباشرة.

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الرابع» من أدلة كون الأمر المطلق يقتضي الفور.

قوله: (أن جواز التأخير غير مؤقت ينافي الوجوب): وذلك أن التأخير الذي لم يُضْرَبْ له أجل مُسَمًّى يفضي إلى التساهل في أداء المأمور به، اتكالاً على سعة وقته الذي لا حَدَّ له، وذلك منافٍ للوجوب، إذ إنه لا مجال للتساهل في أدائه.

قوله: (فإنه لا يخلو: إما أن يؤخر إلى غاية، أو إلى غير غاية): الضمير في «فإنه» يعود إلى «فعل المأمور به».

والمراد بالغاية هنا: نهاية مدة التأخير، حتى يحصل الامتثال بعدها.

قوله: (فالأول باطل): وهو التأخير إلى غاية.

قوله: (لأن الغاية لا يجوز أن تكون مجهولة، لأنه يكون تكليفاً لما لا يدخل تحت الوسع): هذه الجملة تعليل للقول ببطلان التأخير إلى غاية.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الأمر»؛ أي: أن الأمر إذا جُعِلَتْ غاية

وَإِنْ جُعِلَتِ الْغَايَةُ الْوَقْتَ الَّذِي يَغْلِبُ عَلَى ظَنِّهِ الْبَقَاءُ إِلَيْهِ فَبَاطِلٌ أَيْضاً، فَإِنَّ الْمَوْتَ يَأْتِي بَغْتَةً كَثِيراً، ثُمَّ لَا يَنْتَهِي إِلَى حَالَةٍ يَتَيَقَّنُ الْمَوْتَ فِيهَا إِلَّا عِنْدَ عَجْزِهِ عَنِ الْعِبَادَاتِ، لَا سِيَّمَا الْعِبَادَاتُ الشَّاقَّةُ كَالْحَجِّ،

امتثاله مجهولة لدى المكلف، كان التكليف به تكليفاً بما لا يدخل تحت وسع العبد، وذلك ممتنع في شريعة أحكم الحاكمين تبارك وتعالى، لقوله سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

قوله: **(وإن جعلت الغاية الوقت الذي يغلب على ظنه البقاء إليه فباطل أيضاً)**: الضمير في «ظنه» يعود إلى «المكلّف».

والضمير في «إليه» يعود إلى «الوقت».

والمراد بالوقت الذي يغلب على ظن المكلَّف البقاء إليه: هو الوقت الذي يكون قبيل نهاية الحياة، بحيث لا يسع إلا فعل المأمور به، ثم يعقبه الموت.

فهذه الغاية المحددة بهذا الوقت باطلة أيضاً كبطلان الغاية المجهولة.

قوله: **(فإن الموت يأتي بغتة كثيراً)**: هذه الجملة تعليل للقول ببطلان جعل وقت الفعل مُغَيّاً بالوقت الذي يغلب على ظن المكلف البقاء إليه.

والمراد هنا: أنه لا يصح أن يُجْعَلَ غاية الامتثال هي الوقت الذي يغلب على ظن المكلف البقاء إليه؛ لأن الموت يباغت كثيراً من الناس، فربما ظن الإنسان أنه سيعيش إلى وقت كذا، ثم يخترمه الموت قبل أن يدرك ذلك الوقت، فيكون في ذلك مخاطرة بترك امتثال الأمر.

قوله: **(ثم لا ينتهي إلى حالة يتيقن الموت فيها إلا عند عجزه عن العبادات، لا سيما العبادات الشاقة كالحج)**: أي: «ثم لا ينتهي المكلف».

والضمير في «فيها» يعود إلى «الحالة».

والضمير في «عجزه» يعود إلى «المكلف».

والمراد هنا: أن نهاية العمر أمر مُغَيَّبٌ عن الإنسان، فلا يستطيع أن

لَا سِيَّمَا وَالْإِنْسَانُ طَوِيلُ الْأَمَلِ يَهْرَمُ وَيَشِبُّ أَمَلُهُ.

وَإِنْ قِيلَ: «يُؤَخَّرُ إِلَى غَيْرِ غَايَةٍ» فَبَاطِلٌ أَيْضاً؛ ....

يعيِّن وقتاً يتيقن أنه سيموت فيه، ولأجل ذلك فإنه لا يمكن أن يتيقن أو يغلب على ظنه ضيق الوقت عن فعل المأمور به إلا عند عجزه عن القيام بالعبادات، وذلك حال المرض المفسد للحياة الذي يغلب على الظن الموت بسببه، وحينئذٍ فإنه لا يستطيع أداء العبادات التي أخرها، ولا سيما العبادات الشاقة كالحج الذي يحتاج إلى قوة وطاقة.

قوله: (لا سيما والإنسان طويل الأمل يهرم ويشب أمله): الضمير في «أمله» يعود إلى «الإنسان».

والمراد هنا: أن الغاية لفعل المأمور به لو كانت هي الوقت الذي يغلب على ظن المكلف البقاء إليه لاخترمه الموت قبل أن يفعل الواجب، نظراً لاتكاله على طول البقاء؛ لأن من طبيعة الإنسان أن يُحَدِّثَ نفسه بطول البقاء في هذه الدنيا، فهو كلما هَرِمَ شَبَّ أمله، ومصداق ذلك ما ثبت في الصحيحين من حديث الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: **(يَهْرَمُ ابن آدم وتَشِبُّ منه اثنتان: الحرص على المال، والحرص على العمر)**[1].

قوله: (وإن قيل: «يؤخر إلى غير غاية» فباطل أيضاً): أي يبطل القول بتأخير فعل المأمور به إلى غير غاية، كما يبطل بتأخيره إلى غاية مجهولة.

والمراد بغير الغاية هنا: عدم تعيين وقت، بحيث يكون هو النهاية لتأخير فعل المأمور به، فإن أداه في هذا الوقت وإلا عُدَّ عاصياً.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بلفظ: «يكبر ابن آدم ويكبر معه اثنان: حب المال وطول العمر» كتاب «الرقاق» باب «من بلغ ستين سنة فقد أعذر الله إليه في العمر»، رقم الحديث (٦٤٢١).
وأخرجه مسلم واللفظ له في كتاب «الزكاة» باب «كراهة الحرص على الدنيا»، رقم الحديث (١٠٤٧/١١٥).

لِأَنَّهُ لَا يَخْلُو مِنْ قِسْمَيْنِ: إِمَّا أَنْ يُؤَخَّرَ إِلَى غَيْرِ بَدَلٍ فَيَلْتَحِقَ بِالنَّوَافِلِ وَالْمَنْدُوبَاتِ، أَوْ إِلَى بَدَلٍ فَلَا يَخْلُو الْبَدَلُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْوَصِيَّةَ بِهِ، أَوِ الْعَزْمَ عَلَيْهِ.

قوله: (لأنه لا يخلو من قسمين: إما أن يؤخر إلى غير بدل فيلتحق بالنوافل والمندوبات): هذا هو القسم الأول من قسمي التأخير إلى غير غاية.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «فعل المأمور به».

والمراد هنا: أنه إن قيل بأن المأمور به يجوز تأخيره إلى غير بدل، وهو العزم على الفعل في مستقبل الزمان كان ذلك منافياً لحقيقة الواجب، إذ إن الواجب هو الذي لا يجوز تركه إلا بشرط العزم على فعله.

وحينئذٍ يكون هذا المأمور به ـ والحالة هذه ـ ملحقاً بالمندوبات، إذ المندوب هو الذي يجوز تركه مطلقاً من غير اشتراط البدل، وإلحاقه بالمندوبات مخالفة لمراد الشارع من التكليف بمقتضى أمره المطلق الذي يدل على الإيجاب.

قوله: (أو إلى بدل): أي: «أو يُؤَخَّرُ المأمور به إلى بدل».

قوله: (فلا يخلو البدل: إما أن يكون الوصية به، أو العزم عليه): الضمير في «به» يعود إلى «فعل المأمور به»، وإليه كذلك عود الضمير في «عليه».

والمراد هنا: أن البدل عن الفعل ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أن يوصي المأمور غيره بأن يقوم بأداء المأمور به نيابةً عنه.

القسم الثاني: أن يعقد المأمور في قرارة قلبه العزم على فعل المأمور به في مستقبل أيامه.

فَالْوَصِيَّةُ لَا تَصْلُحُ بَدَلاً ؛ لِأَنَّ كَثِيراً مِنَ الْعِبَادَاتِ لَا تَدْخُلُهَا النِّيَابَةُ، وَلِأَنَّهُ لَوْ جَازَ التَّأْخِيرُ لِلْمُوصِي جَازَ لِلْوَصِيِّ أَيْضاً فَيُفْضِي إِلَى سُقُوطِهِ، وَالْعَزْمُ لَيْسَ بِبَدَلٍ لِأَنَّ الْعَزْمَ يَجِبُ قَبْلَ دُخُولِ الْوَقْتِ، وَالْبَدَلُ لَا يَجِبُ قَبْلَ دُخولِ وَقْتِ الْمُبْدَلِ.

قوله: (فالوصية لا تصلح بدلاً؛ لأن كثيراً من العبادات لا تدخلها النيابة): أي لا تصلح أن تكون وصية المكلف لشخص آخر بأداء ما أُمِرَ به نيابةً عنه بدلاً عن مباشرته هو لأداء الفعل بنفسه.

وسبب عدم صلاحية الوصية لذلك: أن كثيراً من العبادات الشرعية لا تُقْبَلُ فيها النيابة، إذ النيابة في الفعل عن المأمور إنما ثبتت شرعاً في عبادات محدودة فقط كالصيام والحج.

ولأن النيابة على خلاف الأصل، فلا يُتَجَاوَزُ بها حدود ما ورد به الشرع، إذ الأصل في العبادات أن يباشرها الإنسان بنفسه، كما قال تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝٣٩﴾ [النجم: ٣٩].

قوله: (ولأنه لو جاز التأخير للموصي جاز للوصي أيضاً فيفضي إلى سقوطه): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «ولأن الشأن لو جاز التأخير للموصي لجاز للوصي أيضاً».

والضمير في «سقوطه» يعود إلى «فعل المأمور به».

والمراد هنا: أنه لا فرق بين الموصي والوصي في جواز تأخير الفعل، إذ ما جاز في حق أحدهما جاز في حق الآخر، وحينئذٍ يلزم من القول بجواز التأخير لكلٍّ منهما سقوط فعل المأمور به، إذ قد يموت الوصي دون فعل ما أُوصِيَ به نتيجة اتكاله على جواز التأخير المطلق، فيفضي ذلك إلى ضياع الواجب بالكلية.

قوله: (والعزم ليس ببدل لأن العزم يجب قبل دخول الوقت، والبدل لا يجب قبل دخول وقت المبدل): أي أن العزم لا يصلح أن يكون بدلاً عن

وَلِأَنَّ وُجُوبَ الْبَدَلِ يَحْذُو وُجُوبَ الْمُبْدَلِ، وَالْمُبْدَلُ لَا يَجِبُ عَلَى الْفَوْرِ فَكَذَلِكَ الْبَدَلُ. وَلِأَنَّ الْبَدَلَ يَقُومُ مَقَامَ الْمُبْدَلِ وَيُجْزِئُ عَنْهُ، وَالْعَزْمُ لَيْسَ بِمُسْقِطٍ لِلْفِعْلِ.

فعل المأمور به، وذلك أن العزم سابق على وقت الفعل، فإذا ورد أمر الشارع بعبادة من العبادات وجب على المكلف أن يعقد العزم على فعلها حين يدخل وقتها.

وأما البدل فإنه لا يكون سابقاً على وقت المبدل، بل إنه لا يجب إلا بعد دخول ذلك الوقت، وبهذا حصل الافتراق بين العزم والبدل.

قوله: (**ولأن وجوب البدل يحذو وجوب المبدل، والمبدل لا يجب على الفور فكذلك البدل**): المراد بالحذو هنا هو «المِثْلُ»؛ أي: أن وجوب البدل مثل وجوب المبدل.

وقوله: «والمبدل لا يجب على الفور» هو من باب التنزل على مذهب القائلين بالتراخي، وذلك من قبيل إجابتهم بواقع مذهبهم، ليكون ذلك أفحم في الرد. والكاف في «فكذلك» للتشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «المبدل»؛ أي: والبدل يشبه المبدل في عدم وجوب اقتضائه الفورية.

والمراد هنا: أن البدل يثبت له ما يثبت للمبدل، بحكم التشابه بينهما، وإذا كان المبدل عندكم لا يقتضي الفور فكذلك هو الشأن في البدل.

وإذا كان البدل لا يجب فيه الفور بل يجوز تراخيه، وكان هذا التراخي غير مقيد بزمن معين، أفضى ذلك إلى التثاقل عنه والتساهل فيه.

قوله: (**ولأن البدل يقوم مقام المبدل ويجزئ عنه، والعزم ليس بمسقط للفعل**): الضمير في «عنه» يعود إلى «المبدل».

والمراد هنا: أنه إذا جُعِلَ الشيء بدلاً عن شيء آخر اقتضى ذلك أن يكون البدل قائماً مقام المبدل ومجزئاً عنه في حصول المراد، وذلك

وَكَيْفَ يَجِبُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْبَدَلِ وَالْمُبْدَلِ؟ ثُمَّ لَا يَنْفَعُكُمْ تَسْمِيَتُهُ بَدَلاً مَعَ كَوْنِ الْفِعْلِ وَاجِباً، فَمَا الَّذِي يُسْقِطُ وُجُوبَ الْفِعْلِ وَيَقُومُ مَقَامَهُ؟

كالتيمم مع تَعَذُّرِ الماء، فإن التيمم بالتراب في هذه الحال يقوم مقام الماء ويجزئ عنه في حصول الطهارة.

والعزم لا يصلح أن يكون بدلاً عن الفعل، إذ مقتضى البدلية سقوط المبدل بالبدل، والبدل هنا وهو «العزم» لا يُسْقِطُ الفعل؛ لأن العزم مغاير للفعل، فالعزم هو انبعاث القلب على الفعل وليس هو ذات الفعل، والفعل هو إيجاد المأمور به في الواقع.

والدليل على ذلك: أن مَنْ عزم على الفعل ولم يفعل من غير عذر شرعي عُدَّ عاصياً؛ لأنه لم يمتثل مقتضى الأمر.

قوله: (**وكيف يجب الجمع بين البدل والمبدل؟**): الاستفهام بكيف هنا دال على التعجب، ومقتضاه الإنكار.

والمراد هنا: لو سلمنا جدلاً بأن «العزم» بدل عن الفعل؛ فإنه لا يجب شرعاً الجمع بين البدل والمبدل؛ لأن فعل البدل كافٍ في سقوط عهدة المبدل عن المكلَّف.

وحيث تقرر هنا وجوب الجمع بين العزم والفعل، دل ذلك على أن العزم ليس بدلاً عن الفعل، فلا يجوز الاكتفاء به عوضاً عنه.

قوله: (**ثم لا ينفعكم تسميته بدلاً مع كون الفعل واجباً، فما الذي يسقط وجوب الفعل ويقوم مقامه؟**): الخطاب في قوله: «ثم لا ينفعكم» موجه إلى القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي التراخي.

والضمير في «تسميته» يعود إلى «العزم».

والضمير في «مقامه» يعود إلى «الفعل».

والمراد هنا: أن العزم لا يسقط وجوب الفعل، بل إن وجوب الفعل

فَإِنْ قِيلَ: هَذَا يَبْطُلُ بِمَا إِذَا قَالَ: «افْعَلْ أَيَّ وَقْتٍ شِئْتَ فَقَدْ أَوْجَبْتُهُ عَلَيْكَ» فَإِنَّهُ لَا يَتَنَاقَضُ. قُلْنَا: بَلْ يَتَنَاقَضُ، ....

باقٍ بالإضافة إلى وجوب العزم، وإذا كان العزم لا يسقط وجوب الفعل فإن تسمية العزم بدلاً لا تنفع قائلها شيئاً، وحينئذٍ تكون تلك التسمية عبثاً محضاً لخلوها عن الفائدة، إذ وجوب الفعل لا يسقطه شيء ما دام أن المكلف قادر عليه، ولا يجزئ عنه العزم، إذ العزم باعث عليه وليس مسقطاً له.

قوله: (فإن قيل: هذا يبطل بما إذا قال: «افعل أي وقت شئت فقد أوجبته عليك» فإنه لا يتناقض): هذا اعتراض من القائلين بأن الأمر المطلق لا يقتضي الفور، بل يقتضي التراخي.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون الأمر المطلق يقتضي فورية الامتثال».

والمراد بالقائل في قوله: «بما إذا قال» هو السيد لعبده.

والضمير في «أوجبته» يعود إلى «الفعل».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «الإيجاب مع إطلاق وقت الفعل من غير تعيين بزمن محدد».

والمراد بهذا الاعتراض: أن السيد لو أمر عبده بفعل شيء، كأن يقول له: «خط هذا الثوب في أي وقت شئتَ فقد أوجبته عليك»؛ فإن السيد لا يُعَدُّ متناقضاً في قوله هذا عند العقلاء من أهل اللغة، إذ إن أَمْرَهُ لعبده بإيقاع الخياطة مع إطلاق وقتها عن تحديد بمدة معينة لا يناقض إيجابها عليه، فكذلك يكون الشأن في الأمر المطلق، فإن القول بأنه يفيد التراخي لا ينافي كون مقتضاه واجباً.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (بل يتناقض): «بل» حرف إضراب، والجملة بعده مُضْرَبٌ بها عن قولهم: «فإنه لا يتناقض».

والمراد هنا: لا نسلم ما ذكرتموه بأن قول السيد لعبده: «افعل أي

إِذْ حَقِيقَةُ الْوَاجِبِ مَا لَا يَجُوزُ تَرْكُهُ مُطْلَقاً، وَهَذَا جَائِزُ التَّرْكِ مُطْلَقاً.

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ الْأَمْرَ لَا يَتَعَرَّضُ لِلزَّمَانِ» فَهُوَ مُطَالَبَةٌ بِالدَّلِيلِ، وَقَدْ ذَكَرْنَاهُ.

وقت شئت فقد أوجبته عليك» قول غير متناقض مع الإيجاب، بل نقول: هو متناقض معه ومفسد له.

قوله: (إذ حقيقة الواجب ما لا يجوز تركه مطلقاً، وهذا جائز الترك مطلقاً): هذه الجملة تعليل للقول بتحقق التناقض بين الإيجاب وإطلاق زمن الامتثال.

و«ما» في قوله: «ما لا يجوز» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «تركه» يعود إلى «ما» الموصولية.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الإيجاب المطلق عن التقييد بزمن معين».

والمراد هنا: أن حقيقة الواجب تخالف حقيقة الأمر المطلق عن التحديد بزمن معين؛ فإن حقيقة الواجب تقتضي عدم جواز تركه مطلقاً، فإنْ تركه لعذر شرعي وجب عليه المبادرة إلى الفعل بعد زوال العذر.

وهذا بخلاف أمْرِ السيد لعبده بما لم يُعَيِّنْ له فيه وقتاً محدداً؛ فإن مقتضى ذلك جواز الترك مطلقاً، إذ قد يموت العبد قبل الامتثال للأمر، فيفضي ذلك إلى سقوط الفعل بالكلية.

قوله: (وقولهم: إن الأمر لا يتعرض للزمان): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بالتراخي».

والمذكور هنا هو دليلهم الأول الذي قالوا فيه: «لأن الأمر يقتضي فعل المأمور به لا غير، أما الزمان فهو لازم الفعل كالمكان والآلة والشخص فيما إذا أمره بالقتل، فلا يدل على تعيين الزمان، كما لا يدل على تعيين المكان والآلة».

قوله: (فهو مطالبة بالدليل وقد ذكرناه): الضمير المنفصل «هو» في

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْآلَةِ: أَنَّ عَدَمَ التَّعْيِينِ فِي الزَّمَانِ يُفْضِي إِلَى فَوَاتِهِ بِخِلَافِ الْمَكَانِ، ....

قوله: «فهو» يعود إلى قولهم: «إن الأمر لا يتعرض للزمان».

و«الواو» في قوله: «وقد ذكرناه» حالية.

والضمير في «ذكرناه» يعود إلى «الدليل».

والمراد بالدليل هنا: هو الدليل الدال على أن الأصل في الأمر المطلق هو المبادرة والمسارعة.

والدليل الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى لذلك هو ما صرح به في قوله: «ولنا أدلة» حيث ساق أربعة منها، وقد سبق بيانها بالتفصيل.

والمقصود: إن كنتم بقولكم: «إن الأمر يقتضي التراخي» تطالبوننا بإقامة أدلة على اقتضائه الفور، فقد أقمنا لكم تلك الأدلة من الكتاب، واللغة، والمعقول، فما عليكم إلا أن تنظروا فيها بإمعان لتدركوا أن الحجة فيها ثابتة على ما قلناه وذهبنا إليه.

قوله: (والفرق بين الزمان والمكان والآلة: أن عدم التعيين في الزمان يفضي إلى فواته بخلاف المكان): الضمير في «فواته» يعود إلى «الأمر».

والمراد هنا: أن قياسكم الزمان على المكان قياس لا يصح؛ لأنه قياس مع قيام الفارق، ووجه الفرق بينهما: أن عدم تعيين مكان محدد لامتثال الأمر لا يفضي إلى فوات المأمور به، أما عدم تعيين زمان محدد للامتثال؛ فإنه يفضي إلى فوات المأمور به، وذلك اتكالاً على طول الزمان وسعته.

وكذلك قياس الزمان على الآلة قياس لا يصح؛ لأنه قياس مع وجود الفارق، ووجه الفرق بينهما: أن عدم تعيين الآلة التي يُنَفَّذُ بها مقتضى الأمر لا يفضي إلى فوات المأمور به، إذ بإمكان المأمور أن ينفذ المراد بأية آلة كانت، أما عدم تعيين الزمان؛ فإنه مفضٍ إلى فوات المأمور به وضياعه. وخلاصة الجواب عن الدليل الأول من وجهين:

وَلأَنَّ الْمَكَانَيْنِ سَوَاءٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْفِعْلِ، وَالزَّمَانُ الأَوَّلُ أَوْلَى لِسَلَامَتِهِ فِيهِ مِنَ الْخَطَرِ، وَالْخُرُوجِ مِنَ الْعُهْدَةِ يَقِيناً فَافْتَرَقَا. وَاللهُ أَعْلَمُ.

الوجه الأول: أن قولكم بأن الأمر المطلق لا تعرض فيه للزمان مطالبة بأدلة الفور، وقد أقمنا لكم الأدلة على ذلك.

الوجه الثاني: لا نسلم لكم صحة قياس الزمان على المكان والآلة، بل هو قياس باطل لثبوت الفارق، إذ امتثال الأمر لا يتوقف على مكان معين، ولا على آلة محددة، بخلاف الزمان فإن الأمر متوقف على تعيينه، فإذا لم يُعَيَّنْ أفضى ذلك إلى فواته.

قوله: (ولأن المكانين سواء بالنسبة إلى الفعل): أي أن عدم تعيين المكان لا يضر بالأمر من حيث الامتثال، إذ بإمكان المأمور أن يوقع الفعل في أي مكان شاء من غير فرق بين مكان وآخر.

قوله: (والزمان الأول أولى): المراد بالزمان الأول هنا هو الزمان الواقع عقيب الأمر مباشرةً، فهذا الزمان أولى بالامتثال من بقية الأزمنة الأخرى.

والمراد هنا: التأكيد على أن الزمان في الأمر ليس كالمكان فيه، فالأمكنة لا تمايز بينها من جهة الفعل، بخلاف الأزمنة فالتمايز بينها حاصل، إذ ليس الزمن الأول كالزمن الثاني بالنسبة للامتثال.

قوله: (لسلامته فيه من الخطر، والخروج من العهدة يقيناً فافترقا): هذه الجملة تعليل للقول بأن الزمان الأول أولى لامتثال الأمر.

والضمير في «لسلامته» يعود إلى «المأمور» وهو المكلف.

والضمير في «فيه» يعود إلى «الزمان الأول».

والمراد بالخطر هنا: هو خطر اخترام الموت له قبل الامتثال؛ فإنه في هذه الحال قد يلقى الله تعالى عاصياً.

والمراد بالعهدة هنا: المساءلة عن عدم المبادرة إلى الامتثال.

و«ألف الاثنين» في قوله: «فافترقا» تعود إلى «الزمن الأول الواقع عقيب الأمر مباشرةً، والزمن المتأخر عن ذلك».

....

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «ولأن المكانين سواء بالنسبة إلى الفعل، والزمان الأول أولى، لسلامته فيه من الخطر، والخروج من العهدة يقيناً فافترقا» هو الجواب عما استدل به القائلون بالتراخي في دليلهم الثاني الذي قالوا فيه: «ولأن الزمان في الأمر إنما حصل ضرورة، والضرورة تندفع بأي زمان كان، فالتعيين تحكم».

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: نسلم بأن الزمان ضرورة في الأمر كالمكان، إذ إن الأمر لا يمكن امتثاله في غير زمان وفي غير مكان.

ونسلم بأن الضرورة من حيث المكان تندفع بأي مكان كان؛ لأن المكانين سواء بالنسبة إلى الفعل.

الوجه الثاني: لا نسلم بأن الضرورة من حيث الزمان تندفع بأي زمان كان، بل نقول: إن الزمان الأول هو المتعين للامتثال، إذ فيه السلامة للمأمور من خطر المساءلة على التفريط، كما يتحقق به الخروج من عهدة التكليف بقطع ويقين.

وإذا كان الأمر كذلك؛ فإن تسوية الزمان الأول بالزمان المتأخر من قبيل القياس مع الفارق، فلا يصح.

(فصل)

الْوَاجِبُ الْمُؤَقَّتُ لَا يَسْقُطُ بِفَوَاتِ وَقْتِهِ، وَلَا يَفْتَقِرُ الْقَضَاءُ إِلَى أَمْرٍ جَدِيدٍ، وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ الْفُقَهَاءِ.

وَقَالَ الْأَكْثَرُونَ: لَا يَجِبُ الْقَضَاءُ إِلَّا بِأَمْرٍ جَدِيدٍ، ....

قوله: (الواجب المؤقت لا يسقط بفوات وقته): الواجب المؤقت هو الذي عَيَّنَ الشارع له وقتاً محدداً، كالصلوات الخمس، وصوم رمضان، وحج البيت الحرام.

والضمير في «وقته» يعود إلى «الواجب المؤقت».

ومعنى قوله: «الواجب المؤقت لا يسقط بفوات وقته»: أي لا تسقط المطالبة بقضائه في وقت آخر بفوات وقته الذي عينه الشارع، بل تكون تلك المطالبة ثابتة حتى يتم القضاء.

قوله: (ولا يفتقر القضاء إلى أمر جديد): الافتقار هنا بمعنى «الاحتياج»؛ أي: لا يحتاج القضاء إلى أمر جديد.

والمراد بذلك: أن المكلف مُطَالَبٌ بقضاء العبادة الواجبة التي فات وقتها بنفس الأمر الذي اقتضى التكليف بها في زمنها المحدد، ولا يتوقف ذلك القضاء على صدور أمر جديد سوى الأمر الأول.

قوله: (وهو قول بعض الفقهاء): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «عدم سقوط الواجب المؤقت بفوات وقته، وعدم افتقار قضائه إلى أمر جديد».

فهذا القول ذهب إليه بعض الفقهاء كما نسبه إليهم الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا، وقد نسبه الغزالي رحمه الله تعالى إلى الفقهاء جميعاً[١]، ونسبه الآمدي رحمه الله تعالى إلى الكثير منهم[٢].

قوله: (وقال الأكثرون: لا يجب القضاء إلا بأمر جديد): المراد بالأكثرين

---

(١) انظر: المنخول ص١٢٠ ـ ١٢١. (٢) انظر: الإحكام ٢/ ١٧٩.

اخْتَارَهُ أَبُو الْخَطَّابِ.

لِأَنَّ تَخْصِيصَ الْعِبَادَةِ بِوَقْتِ الزَّوَالِ وَشَهْرِ رَمَضَانَ كَتَخْصِيصِ الْحَجِّ بِعَرَفَاتٍ، وَالزَّكَاةِ بِالْمَسَاكِينِ، وَالصَّلَاةِ بِالْقِبْلَةِ، وَالْقَتْلِ بِالْكُفَّارِ،

هنا: أكثر المتكلمين[(١)].

فعند هؤلاء أن قضاء الواجب المؤقت الذي فات وقته لا يجب بالأمر الأول، بل يحتاج القول بوجوبه إلى أمر جديد مستقل عن الأمر الذي ورد بالتكليف به ابتداءً، وذلك لأن الأمر الأول إنما تناول الوقت المعين للأداء، فكان الوقت الآخر وهو وقت القضاء خارجاً عن تناول الأمر الأول له، فاحتاج إلى أمر جديد مستقل.

قوله: (اختاره أبو الخطاب): الضمير في «اختاره» يعود إلى «القول بأن الواجب المؤقت الذي فات وقته لا يجب قضاؤه إلا بأمر جديد».

فهذا القول ذهب إلى اختياره أبو الخطاب الحنبلي رحمه الله تعالى، ومما يدل على هذا الاختيار ما صرح به في كتابه «التمهيد» بقوله: «إذا ورد الأمر بعبادة مؤقتة ففات وقتها لم تسقط، ووجب فعلها بحكم ذلك الأمر، اختاره شيخنا، وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: تسقط، ولا يجب قضاؤها إلا بأمر مستأنف، وهو الأقوى عندي»[(٢)].

قوله: (لأن تخصيص العبادة بوقت الزوال وشهر رمضان كتخصيص الحج بعرفات، والزكاة بالمساكين، والصلاة بالقبلة، والقتل بالكفار): العبادة المخصوصة بوقت الزوال هي «صلاة الظهر»؛ فإن صلاة الظهر لا تجب إلا بعد زوال الشمس، كما قال تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨].

---

(١) انظر: المنخول ص١٢٠؛ الإحكام ٢/١٧٩؛ العدة ١/٢٩٣؛ التمهيد لأبي الخطاب ١/٢٥١؛ المعتمد ١/١٣٤.

(٢) التمهيد ١/٢٥١ ـ ٢٥٢.

وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالشَّخْصِ، إِذْ جَمِيعُ ذَلِكَ تَقْيِيدٌ لَهُ بِصِفَةٍ،

والعبادة المخصوصة بشهر رمضان هي «الصيام»، كما قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

والدليل على تخصيص الحج بعرفات قول النبي ﷺ: **(الحج عرفة)**[1].

والدليل على تخصيص الزكاة بالمساكين وبقية الأصناف الذين تدفع لهم قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝٦٠﴾ [التوبة: ٦٠].

والدليل على تخصيص الصلاة بالقبلة قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤].

والدليل على تخصيص القتل بالكفار قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا۟ فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ [التوبة: ١٢٣].

قوله: (ولا فرق بين الزمان والمكان والشخص، إذ جميع ذلك تقييد له بصفة): «لا» في قوله: «ولا فرق» نافية للجنس، و«فرق» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالظرف، تقديره «حاصل»؛ أي: «ولا فرق حاصل بين الزمان والمكان والشخص».

والمراد بالزمان هنا: زمان العبادة، كالزوال لصلاة الظهر، ورؤية الهلال لصوم رمضان.

والمراد بالمكان هنا: مكان العبادة، كعرفة بالنسبة للحج، والمسجد بالنسبة للاعتكاف.

---

(١) أخرجه أصحاب السنن؛ ومنهم الترمذي في «أبواب تفسير القرآن»؛ وقال: «هذا حديث حسن صحيح». (سنن الترمذي ٤/ ٢٨٢).

فَالْعَارِيُّ عَنْهَا لا يَتَنَاوَلُهُ اللَّفْظُ، بَلْ يَبْقَى عَلَى مَا كَانَ قَبْلَ الْأَمْرِ.

والمراد بالشخص هنا: المخصوص بأحكام معينة، كالمسكين بالنسبة للزكاة، والكافر والمشرك بالنسبة للقتل.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الزمان، والمكان، والشخص».

والضمير في «له» يعود إلى «الأمر».

والمراد بالصفة في قوله: «إذ جميع ذلك تقييد له بصفة»: هو جهة تَعَلُّقِ الأمر من زمان، أو مكان، أو شخص.

فيقال في قوله: «صلوا الظهر بعد زوال الشمس»: هذا أمر زماني.

ويقال في قوله: «قفوا بعرفة»: هذا أمر مكاني.

ويقال في قوله: «اقتلوا الكافر»: هذا أمر شخصي.

قوله: (فالعاري عنها لا يتناوله اللفظ، بل يبقى على ما كان قبل الأمر): «العاري» بمعنى «المتجرد»، وهو صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الفعل»؛ أي: «فالفعل العاري عنها»، والمراد بالفعل العاري هنا: هو القضاء.

والضمير في «عنها» يعود إلى «الصفة» زمانية كانت، أو مكانية، أو شخصية.

والضمير في «لا يتناوله» يعود إلى «العاري».

والمراد باللفظ في قوله: «لا يتناوله اللفظ»: هو الأمر الأول.

و«ما» في قوله: «على ما كان» موصولية بمعنى «الذي».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «لأن تخصيص العبادة بوقت الزوال وشهر رمضان» إلى قوله: «بل يبقى على ما كان عليه قبل الأمر» **هو دليل أصحاب المذهب الثاني** القائلين بأن القضاء لا يجب إلا بأمر جديد.

ومفاد هذا الدليل: أن الشارع إذا أمر بعبادة مؤقتة بزمن معين دل على تخصيصها بذلك الزمن المعين، ويكون الأمر قاصراً على هذا الزمن

وَلَنَا: أَنَّ الْأَمْرَ اقْتَضَى الْوُجُوبَ فِي الذِّمَّةِ، فَلَا يَبْرَأُ مِنْهُ إِلَّا بِأَدَاءٍ أَوْ إِبْرَاءٍ كَمَا فِي حُقُوقِ الْآدَمِيِّينَ، ....

فقط فلا يتناول غيره، فإنْ أُدِّيَتِ العبادة فيه صادفت محلها، وإن لم تُؤَدَّ فيه سقطت لفوات ذلك المحل وتعود كما كانت عليه قبل الأمر كأنها لم يُؤْمَرْ بها، وحينئذٍ فلا يجب قضاؤها بنفس الأمر الأول، بل يحتاج القضاء إلى أمر جديد مستأنف.

والشأن في هذا كالشأن في الأمر بالصلاة إلى القبلة، والزكاة إلى أصحابها من الفقراء والمساكين وغيرهم، والصوم في شهر رمضان، والوقوف بعرفة في الحج، والقتل بالنسبة للكفار، فكما أن التوجه في الصلاة خاص بالقبلة، والزكاة خاصة بالفقراء والمساكين وسائر من يجب دفعها إليهم، والصوم خاص بشهر رمضان، والوقوف بعرفة خاص بزمن الحج، والقتل خاص بالكفار، فكذلك يكون الأمر المؤقت خاصاً بزمنه الذي وُقِّتَ له وعُيِّنَ لأدائه، إذ لا فرق بين الزمان والمكان والشخص، لاشتراك الجميع في تقييد الأمر الشرعي بها.

قوله: (ولنا): أي دليل أصحاب المذهب الأول القائلين بأن الواجب المؤقت لا يسقط بفوات وقته، ولا يفتقر قضاؤه إلى أمر جديد.

قوله: (أن الأمر اقتضى الوجوب في الذمة): أي إذا أمر الشارع المكلَّف بعبادة من العبادات الشرعية تعلق وجوب تلك العبادة في ذمته، فتكون مشغولة به بعد أن كانت في حل منه.

قوله: (فلا يبرأ منه إلا بأداء أو إبراء كما في حقوق الآدميين): الفعل المضارع «يبرأ» مشتق من «الإبراء» وهو الإعفاء من الشيء.

والضمير في «منه» يعود إلى «الوجوب».

والكاف في قوله: «كما» للتشبيه؛ أي: تشبيه استقرار الوجوب الشرعي في الذمة باستقرار حقوق الآدميين فيها بجامع الوفاء في كلٍّ.

والمراد هنا: أن الواجب الثابت بالأمر الشرعي والذي استقر في

وَخُرُوجُ الْوَقْتِ لَيْسَ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا، وَيَصِيرُ هَذَا كَمَا لَوِ اشْتَغَلَ الْحَيِّزُ بِجَوْهَرٍ لَا يَزُولُ الشَّغْلُ إِلَّا بِمُزِيلٍ.

الذمة لا يمكن الخروج من عهدته إلا بأحد شيئين: إما أداؤه في وقته المعين، وإما إبراء الشارع المكلَّف من المطالبة بفعله بنسخ أو نحوه، شأنه في ذلك شأن ما تعلق في ذمة المكلف من حقوق الآدميين كالدَّين وغيره، فإن ذمته لا تبرأ من تلك الحقوق إلا بأدائها إلى أصحابها، أو بإبراء صاحب الحق له من المطالبة بحقه.

قوله: (**وخروج الوقت ليس بواحد منهما**): ضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «الأداء» و«الإبراء».

والمراد هنا: أن خروج الوقت الذي عينه الشارع لفعل العبادة المأمور بها لا يُعَدُّ أداءً لتلك العبادة، ولا إبراءً من الشارع للمكلف من عهدتها.

وإذا كان سبب سقوط العبادة عن الذمة لم يتحقق لا بأداء ولا بإبراء، فالأصل بقاء التكليف بها بناءً على الأمر الأول من غير افتقار إلى أمر جديد مستأنف.

قوله: (**ويصير هذا كما لو اشتغل الحيز بجوهر لا يزول الشَّغل إلا بمزيل**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «عدم الخروج من عهدة الواجب إلا بأداء أو إبراء».

والكاف في «كما» للتشبيه، و«ما» المتصلة بها مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «ويصير هذا كاشتغال الحيز بجوهر».

والمراد بالحيز: هو الفراغ الذي يُشْغَلُ بأي جسم يحل فيه.

والمراد بالجوهر: هو الشيء الذي لا يفتقر وجوده إلى غيره ليقوم به، بل هو قائم بنفسه.

ومثال الحيز: «الكأس»؛ فإنه يحتوي على فراغ بسبب التجويف بداخله.

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ: أَنَّ الزَّمَنَ الثَّانِي تَابِعٌ لِلْأَوَّلِ،

ومثال الجوهر: «العملة المعدنية».

فإذا وُضِعَتْ تلك العملة في ذلك الكأس انشغل الكأس بها، فلا يزول هذا الانشغال إلا بمزيل، كاستفراغ الكأس منها بالاستخراج.

وهكذا الشأن في «الذمة»؛ فإنها قد انشغلت بواجب الأمر التكليفي، فلا تُسْتَفْرَغُ تلك الذمة منه إلا باستخراجه منها عن طريق الأداء، أو الإبراء.

ومفاد هذا الدليل: أن الأمر الأول شَغَلَ الذمة بعهدة الواجب الذي تضمنه، ولا يمكن للذمة أن تخرج من هذا الإشغال إلا بأحد شيئين: إما الأداء، وإما الإبراء كما هو الشأن في حقوق الآدميين، وحيث خرج الوقت بدونهما وهو ليس واحداً منهما فإن الإشغال لا يزال باقياً في الذمة، حيث لم يوجد سبب إسقاطه، فهو بمنزلة اشتغال الحيز بالجوهر في عدم إزالة الاشتغال إلا بمزيل، وحينئذٍ يُطَالَبُ المكلَّف بالقضاء بنفس الأمر الأول، وليس بأمر جديد.

قوله: (والفرق بين الزمان والمكان): هذا إشارة إلى ما ذكره أصحاب المذهب الثاني القائلون بأن القضاء لا يجب إلا بأمر جديد، وذلك في دليلهم الذي قالوا فيه: «إن تخصيص العبادة بوقت الزوال وشهر رمضان كتخصيص الحج بعرفات، والزكاة بالمساكين، والصلاة بالقبلة، والقتل بالكفار، ولا فرق بين الزمان والمكان والشخص، إذ جميع ذلك تقييد له بصفة».

وما سيذكره المؤلف رحمه الله تعالى بعد هذا هو الجواب عن هذا الدليل.

قوله: (أن الزمن الثاني تابع للأول): المراد بالزمن الثاني هو زمن فوات وقت الأداء، وهو زمن القضاء.

و«الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الزمن»؛ أي: «الزمن الثاني تابع للزمن الأول».

فَمَا ثَبَتَ فِيهِ انْسَحَبَ عَلَى جَمِيعِ الْأَزْمِنَةِ الَّتِي بَعْدَهُ، بِخِلَافِ الْأَمْكِنَةِ وَالْأَشْخَاصِ.

والمراد بالزمن الأول: هو زمن الأداء، وهو الوقت الذي عينه الشارع لفعل المأمور به.

ومعنى كون الزمن الثاني تابعاً للأول: أي أنه يصدق حكم الأمر الذي ورد ابتداءً على الزمن الثاني، كما هو صادق على الزمن الأول، فلا حاجة إلى أمر جديد للمطالبة بالقضاء.

قوله: (فما ثبت فيه انسحب على جميع الأزمنة التي بعده): «ما» في قوله: «فما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «فالثابت فيه ينسحب على جميع الأزمنة التي بعدها».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الزمن الأول»، وكذلك إليه عود الضمير في «بعده».

والمراد هنا: أن الواجب الثابت في الزمن الأول إذا لم يُفْعَلْ في وقته المعين؛ فإنه لا يسقط بل يمتد وجوبه بالأمر نفسه إلى الأزمنة التي تليه حتى يفعله المكلف.

قوله: (بخلاف الأمكنة والأشخاص): أي أن الزمان يخالف الأمكنة والأشخاص، فالأزمنة يتبع بعضها بعضاً، وأما الأمكنة فكل مكان مستقل عن الآخر، فما ثبت في مكان قد لا يصح فعله في مكان آخر كالوقوف بعرفة، وكذلك الأشخاص، فما ثبت لشخص قد لا يثبت لشخص آخر، كما لو قال: «اقتل المشركين» فإنه لا ينسحب على الموحدين المؤمنين.

ومفاد هذا الجواب: عدم صحة قياس الزمان على المكان والأشخاص، لقيام الفارق المؤثر، ووجه الفرق: أن الأمكنة والأشخاص لا ينسحب حكم بعضها إلى بعض، لوجود الاستقلالية فيها، وأما الأزمنة فهي متتابعة يتبع بعضها بعضاً، فما ثبت في أحدها انسحب إلى الآخر،

....

فيكون جميع الأزمنة محكوماً بأمر واحد في العبادة ذاتها، فإنْ فات فِعْلُهَا في وقت الأداء بقي ذلك الفعل ثابتاً في وقت القضاء.

وإذ تحقق الفرق بين الأزمان، وبين كلٍّ من الأماكن والأشخاص بطل حينئذٍ هذا القياس.

(فصل)

ذَهَبَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ إِلَى أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي الْإِجْزَاءَ بِفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ إِذَا امْتَثَلَ الْمَأْمُورُ بِكَمَالِ وَصْفِهِ وَشُرُوطِهِ.

قوله: (ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر يقتضي الإجزاء بفعل المأمور به إذا امتثل المأمور بكمال وصفه وشروطه): الضمير في «وصفه» يعود إلى «المأمور به»، وإليه كذلك عود الضمير في «شروطه».

و«الإجزاء» بفعل المأمور به فَسَّرَهُ الأصوليون بمعنيين:

الأول: أن المراد من كون المأمور به مجزئاً هو حصول الامتثال بفعله موافقةً للأمر الذي ورد به.

الثاني: أن المراد بكون المأمور به مجزئاً هو سقوط القضاء بفعله والإتيان به. وقد اتفق الكل على «الإجزاء» بالمعنى الأول، وهو حصول الامتثال بموافقة الأمر، فهذا مما لا خلاف فيه.

وإنما الخلاف بينهم في كونه مجزئاً بالمعنى الثاني، وهو سقوط القضاء، فمن فَسَّرَهُ بحصول الامتثال ذهب إلى القول بالإجزاء، ومن فسره بسقوط القضاء ذهب إلى القول بعدم الإجزاء[1].

والقول بكون الأمر يقتضي الإجزاء بفعل المأمور به مطلقاً، من جهة الامتثال، ومن جهة سقوط القضاء إذا أداه المأمور بكمال وصفه وشرطه قد نسبه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى إلى بعض الفقهاء.

والصواب أنه مذهب الفقهاء عامة، كما صرح به أبو الخطاب بقوله: «امتثال الأمر يدل على الإجزاء، وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين»[2].

وكما صرح به الآمدي بقوله: «مذهب أصحابنا والفقهاء وأكثر

---

(١) انظر: منتهى الوصول والأمل ص٩٧؛ المنخول ص١١٧؛ الإحكام ٢/ ١٧٥؛ المحصول ١/ ٢/ ٤١٤؛ نهاية السول ١/ ٣٨٦؛ العدة ١/ ٣٠١؛ التمهيد لأبي الخطاب ١/ ٣١٦؛ المعتمد ١/ ٩٠؛ إرشاد الفحول ص١٠٥.

(٢) التمهيد ١/ ٣١٦.

وَقَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ: لَا يَقْتَضِي الْإِجْزَاءَ، وَلَا يَمْتَنِعُ وُجُوبُ الْقَضَاءِ مَعَ حُصُولِ الْامْتِثَالِ.

المعتزلة أن الإتيان بالمأمور به يدل على الإجزاء»[1].

وكما صرح به أبو الحسين البصري بقوله: «ذهب الفقهاء بأسرهم إلى أنه يدل على ذلك»؛ أي: الأمر يدل على إجزاء المأمور به[2].

قوله: (وقال بعض المتكلمين: لا يقتضي الإجزاء، ولا يمتنع وجوب القضاء مع حصول الامتثال): المراد ببعض المتكلمين هنا بعض المعتزلة، ومنهم أبو هاشم المعتزلي، ونسبه أكثر الأصوليين إلى القاضي عبد الجبار المعتزلي[3]. إلا أن نسبة هذا القول إلى أبي هاشم نسبة صحيحة، وأما نسبته إلى القاضي عبد الجبار فليست بصحيحة؛ لأن نسبة هذا القول إليه تفيد عدم الإجزاء مطلقاً، والحق في ذلك أنه لم يقل بعدم الإجزاء مطلقاً، وإنما قَيَّدَ عدم الإجزاء بما لو أخل المكلف بشرط من شروط العبادة، ويؤيد ذلك ما ذكره في كتابه «المغني» حيث قال: «ومن حُكْمِ الأوامر إذا وردت بعبارة على شرط أن يكون ذلك الفعل إذا أداه المكلف على شرطه أن يكون مجزئاً عن فاعله، وإنما يخرج عن أن يكون مجزئاً لاختلال في شرطه، مثل الذي ثبت بالدليل في الحج الفاسد أن لطروء الفساد عليه يجب فيه القضاء، والصلاة التي يجب فيها القضاء إذا علم أنها أُدِّيت لا بطهارة».

إلى أن قال: «والذي ذكرناه في أصول الفقه في الظاهر كأنه مخالف لهذه الجملة، وليس الأمر كذلك؛ لأنَّا أردنا بقولنا: إن المأمور به لا يجب أن يكون مجزئاً إذا كان مأموراً بإتمامه مع اختلال حاصل في أدائه أولاً

---

(١) الإحكام ٢/ ١٧٥.
(٢) المعتمد ١/ ٩٠.
(٣) انظر: المعتمد ١/ ٩٠؛ العدة ١/ ٣٠٠؛ التبصرة ص٨٥؛ شرح اللمع ١/ ٢٥٣؛ التمهيد ١/ ٣١٦؛ الوصول إلى الأصول ١/ ١٥٤؛ الإحكام ٢/ ١٧٥؛ الإبهاج ١/ ١٨٦؛ المختصر في أصول الفقه ص١٠٢؛ فواتح الرحموت ١/ ٣٩٣؛ مناهج العقول ١/ ١٥٨.

بِدَلِيلِ أَنَّهُ يُؤْمَرُ بِالْمُضِيِّ فِي الْحَجِّ الْفَاسِدِ، وَيَجِبُ الْقَضَاءُ.

وَمَنْ ظَنَّ أَنَّهُ مُتَطَهِّرٌ فإِنَّهُ مَأْمُورٌ بِالصَّلَاةِ، إِذَا صَلَّى فَهُوَ مُمْتَثِلٌ مُطِيعٌ، وَيَجِبُ الْقَضَاءُ. ....

وآخراً، فقلنا: إن الأمر بذلك لا يمنع من القول بأنه غير مجزئ، فكذلك فقد يصح ذلك إذا أداه وهو ظان للشرط، فإذا انكشف له أن الشرط لم يحصل يلزمه القضاء، ويوصف الأول بأنه غير مجزئ، فعلى هذه الطريقة يصح في المأمور به ألا يكون مجزئاً، فأما إذا أُدِّيَ على شروطه قطعاً فالحال فيه على ما قدمناه، فعوِّل على هذه الجملة إن شاء الله»[1].

وبناءً على هذا النقل الصريح فلا يتحقق الخلاف في هذه المسألة بين القاضي عبد الجبار وبين جمهور الأصوليين.

وإذا انتفى الخلاف بين القاضي عبد الجبار وبين جمهور الأصوليين في هذه المسألة، بقي الخلاف فيها قائماً بينهم وبين أبي هاشم، فهو يرى أن الأمر وإن دل على حصول الامتثال؛ فإنه لا يدل على الإجزاء، ولا على سقوط القضاء.

قوله: **(بدليل أنه يؤمر بالمضي في الحج الفاسد، ويجب القضاء)**: الضمير في «أنه» يعود إلى «المأمور».

وهذا هو الدليل الأول للقائلين بأن الأمر لا يقتضي الإجزاء ولا يمنع وجوب القضاء.

ومفاد هذا الدليل: أن الأمر لو كان يقتضي الإجزاء وسقوط القضاء لما طولب المكلف بقضاء الحج الفاسد، مع أنه مأمور بإتمام هذه العبادة، وقد حصل منه الامتثال بالمضي فيها.

قوله: **(ومن ظن أنه متطهر فإنه مأمور بالصلاة، إذا صلى فهو ممتثل مطيع، ويجب القضاء)**: الضمير في «أنه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية، وكذلك

---

(١) المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ١٢٥ ـ ١٢٦.

وَلِأَنَّ الْقَضَاءَ إِنَّمَا يَجِبُ بِأَمْرٍ جَدِيدٍ، وَالْأَمْرُ بِالشَّيْءِ لَا يَمْنَعُ إِيْجَابَ مِثْلِهِ، يَدُلُّ عَلَيْهِ: أَنَّ الْأَمْرَ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى اقْتِضَاءِ الْمَأْمُورِ وَطَلَبِهِ لَا غَيْرُ، فَالْإِجْزَاءُ أَمْرٌ زَائِدٌ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ الْأَمْرُ وَلَا يَقْتَضِيهِ.

إليها عود الضمير المتصل في «فإنه»؛ والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو».

وهذا هو الدليل الثاني للقائلين بأن الأمر لا يدل على الإجزاء، ولا على سقوط القضاء.

ومفاد هذا الدليل: أن المكلف مأمور بالصلاة، فإذا صلى ظاناً أنه متطهر وليست حاله كذلك فهو ممتثل للأمر مطيع لله تعالى، ومع ذلك يجب عليه القضاء متى علم أنه صلى بغير طهارة، لإخلاله بأحد شروط الصلاة.

قوله: (ولأن القضاء إنما يجب بأمر جديد، والأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله): الضمير في «مثله» يعود إلى «الشيء».

والمراد هنا: أن الإجزاء إذا كان مُفَسَّراً بسقوط القضاء؛ فإن القضاء لا يجب بالأمر الأول، بل يجب بأمر جديد، وإذا كان الشأن كذلك فإن الأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله بعد وقته.

قوله: (يدل عليه: أن الأمر إنما يدل على اقتضاء المأمور وطلبه لا غير، فالإجزاء أمر زائد لا يدل عليه الأمر ولا يقتضيه): الضمير في «عليه» في قوله: «يدل عليه» يعود إلى «أن الأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله».

و«غيرُ» في قوله: «لا غيرُ» مبني على الضم بالقطع عن الإضافة، إذ التقدير: «لا غيرَ ذلك» بالنصب، فلما قُطِعَتْ عما أضيفت إليه بُنِيَتْ على الضم. والضمير في «عليه» في قوله: «لا يدل عليه» يعود إلى «الإجزاء»، وإليه كذلك عود الضمير في «لا يقتضيه».

والمراد هنا: أن الأمر بالشيء لا يفيد إلا كونه مأموراً به، فأما أن الإتيان به يكون سبباً للإجزاء بسقوط القضاء فذلك لا يدل عليه مجرد الأمر.

وَلَنَا: مَا رُوِيَ أَنَّ امْرَأَةَ سِنَانِ بْنِ مَسْلَمَةَ الْجُهَنِيِّ أُمِرَتْ أَنْ تَسْأَلَ رَسُولَ اللهِ ﷺ أَنَّ أُمَّهَا مَاتَتْ وَلَمْ تَحُجَّ أَفَيُجْزِئُ عَنْهَا أَنْ تَحُجَّ عَنْهَا؟ قَالَ: (نَعَمْ، لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّهَا دَيْنٌ فَقَضَتْهُ أَلَمْ يَكُنْ يُجْزِئُ عَنْهَا؟ فَلْتَحُجَّ عَنْهَا)، ....

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «ولأن القضاء إنما يجب بأمر جديد، والأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله، يدل عليه أن الأمر إنما يدل على اقتضاء المأمور وطلبه لا غير، فالإجزاء أمر زائد لا يدل عليه الأمر ولا يقتضيه» **هو الدليل الثالث للقائلين** بأن الأمر لا يدل على الإجزاء وسقوط القضاء.

ومفاد هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن الأمر بالشيء لا يمنع وجوب القضاء، لكون القضاء لا يجب بالأمر الأول، بل بأمر جديد.

الوجه الثاني: أن الأمر بالشي ليس فيه دلالة إلا على طلب امتثال المأمور به فقط، وأما الإجزاء بسقوط القضاء فهو شيء زائد على ما اقتضاه ذلك الأمر فلا يدخل فيه.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر الجمهور ـ وهم أصحاب القول الأول ـ على أن الأمر يقتضي الإجزاء بفعل المأمور به، إذا أتى به المكلف مستكملاً وصفه وشروطه.

قوله: (ما روي أن امرأة سنان بن مسلمة الجهني... إلخ): **هذا هو الدليل الأول للجمهور** على أن الأمر يقتضي الإجزاء، والشاهد فيه قول السائلة: «أفيجزئ عنها أن تحج عنها؟»، وقول النبي ﷺ في الجواب عن تلك السائلة: **(نعم، لو كان على أمها دين فقضته ألم يكن يجزئ عنها؟ فلتحج عنها)**[1].

---

(١) أخرج هذا الحديث بما يقارب لفظ المؤلف النسائي في سننه، كتاب «مناسك الحج»، باب «الحج عن الميت الذي لم يحج. (سنن النسائي ١١٦/٥).

وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْإِجْزَاءَ بِالْقَضَاءِ كَانَ مُقَرَّراً عِنْدَهُمْ.

وَلِأَنَّ الْأَصْلَ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ، وَإِنَّمَا اشْتَغَلَتْ بِالْمَأْمُورِ بِهِ، وَطَرِيقُ الْخُرُوجِ عَنْ عُهْدَتِهِ الْإِتْيَانُ بِهِ، فَإِذَا أَتَى بِهِ يَجِبُ أَنْ تَعُودَ ذِمَّتُهُ بَرِيئَةً كَمَا كَانَتْ كَدُيُونِ الْآدَمِيِّينَ.

وَفِي الْمُحَقَّقَاتِ إِذَا اشْتَغَلَ الْحَيِّزُ بِجَوْهَرٍ فَبِرَفْعِهِ يَزُولُ الشَّغْلُ.

قوله: (وهذا يدل على أن الإجزاء بالقضاء كان مقرراً عندهم): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى قول السائلة: «أفيجزئ عنها أن تحج عنها؟»، وإلى قول النبي ﷺ: **(لو كان على أمها دين فقضته ألم يكن يجزئ عنها؟)**.

والضمير في «عندهم» يعود إلى «النبي ﷺ وأصحابه رضي الله تعالى عنهم».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو وجه الاستدلال من الحديث المذكور.

ومفاد هذا الاستدلال: أن هذه المرأة عقلت من الأداء ما يوجب الإجزاء، فكان هذا أصلاً مقرراً عند النبي ﷺ وعندها، ولذلك ردها إليه فأقرت به، فدل على أن فعل الأمر يحصل به الإجزاء.

قوله: (ولأن الأصل براءة الذمة، وإنما اشتغلت بالمأمور به، وطريق الخروج عن عهدته الإتيان به، فإذا أتى به يجب أن تعود ذمته بريئة كما كانت كديون الآدميين): **هذا هو الدليل الثاني للجمهور** على أن الأمر يقتضي الإجزاء وسقوط القضاء.

والضمير في «عهدته» يعود إلى «المأمور به»، وإليه كذلك عود الضميرين في «به» الأولى والثانية.

والضمير في «ذمته» يعود إلى «المأمور».

ومفاد هذا الدليل: أن المأمور أتى بما أُمِرَ به، فوجب أن يخرج عن عهدة التكليف به، ليعود كما كان عليه قبل ورود الأمر، إذ الأصل براءة الذمة بالامتثال، كما أن الأصل براءة الذمة من ديون الآدميين بالأداء.

قوله: (وفي المحقَّقات إذا اشتغل الحيز بجوهر فبرفعه يزول الشَّغل):

وَلأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَخْرُجْ بِالْامْتِثَالِ عَنِ الْعُهْدَةِ لَلَزِمَهُ الْامْتِثَالُ أَبَداً، فَإِذَا قَالَ لَهُ: «صُمْ يَوْماً» فَصَامَهُ، فَالْأَمْرُ مُتَوَجِّهٌ إِلَيْهِ بِصَوْمِ يَوْمٍ كَمَا كَانَ، فَيَلْزَمُهُ ذَلِكَ أَبَداً، وَهُوَ خِلَافُ الْإِجْمَاعِ.

هذا هو الدليل الثالث للجمهور على أن الأمر يقتضي الإجزاء.

والمراد بالمحققات هنا: الأمور العقلية المحققة التي لا يحسن الاختلاف فيها.

والضمير في «فبرفعه» يعود إلى «الجوهر».

ومفاد هذا الدليل: قياس إشغال الذمة بالأمر على اشتغال الحيز بالجوهر، فكما أن الحيز إذا شُغِلَ بالجوهر لا يزال مشغولاً به حتى يتم رفعه بأي مزيل كان، فكذلك الشأن في الذمة التي هي بمنزلة «الحيز» فإنها إذا شُغِلَتْ بالأمر الذي هو بمنزلة «الجوهر» فإنها لا تزال مشغولة به حتى تؤديه، فإذا أدته أصبحت خالية من عهدته.

قوله: (ولأنه لو لم يخرج بالامتثال عن العهدة للزمه الامتثال أبداً، فإذا قال له: «صم يوماً» فصامه، فالأمر متوجه إليه بصوم يوم كما كان، فيلزمه ذلك أبداً، وهو خلاف الإجماع): هذا هو الدليل الرابع للجمهور على أن الأمر يقتضي الإجزاء.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «المأمور»، وإليه كذلك عود الضمائر في «للزمه»، وفي «له»، وفي «إليه»، وفي «فيلزمه».

والضمير في «فصامه» يعود إلى «اليوم».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «صيام اليوم الذي أمر به الشارع».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «أبدية الصيام».

ومفاد هذا الدليل: أن المكلف لو لم يخرج من عهدة الأمر بامتثاله لأفضى ذلك إلى تسلسل المطالبة بتلك العهدة إلى ما لا نهاية، وهذا باطل؛ لأنه مخالف للإجماع، إذ الإجماع منعقد على أن المكلف إذا فعل ما كُلِّف به بوصفه وشرطه فإن ذمته تبرأ بذلك.

قَوْلُهُمْ: «إِنَّ الْقَضَاءَ يَجِبُ بِأَمْرٍ جَدِيدٍ» مَمْنُوعٌ، وَإِنْ سُلِّمَ فَإِنَّ الْقَضَاءَ إِنَّمَا سُمِّيَ قَضَاءً إِذَا كَانَ فِيهِ تَدَارُكٌ لِفَائِتٍ مِنْ أَصْلِ الْعِبَادَةِ أَوْ وَصْفِهَا، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ اسْتَحَالَ تَسْمِيَتُهُ قَضَاءً.

قوله: (قولهم: إن القضاء يجب بأمر جديد): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الأمر لا يقتضي الإجزاء».

والمذكور هنا **هو الوجه الأول من دليلهم الثالث** الذي قالوا فيه: «ولأن القضاء إنما يجب بأمر جديد، والأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله».

قوله: (ممنوع): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن هذا الدليل.

والمراد بالمنع هنا عدم التسليم بأن القضاء يجب بأمر جديد، ووجه المنع: أن المأمور إذا فعل مقتضى الأمر مستكملاً وصفه وشروطه فالأصل براءة ذمته من عهدته من غير مطالبة بالقضاء.

قوله: (وإن سُلِّمَ فإن القضاء إنما سمي قضاءً إذا كان فيه تدارك لفائت من أصل العبادة أو وصفها): الضمير في «فيه» يعود إلى «القضاء».

والضمير في «وصفها» يعود إلى «العبادة».

والمراد بأصل العبادة هنا: فوات وقتها بالكلية، إذ الأصل في العبادات أن تُؤَدَّى في أوقاتها المعينة شرعاً، فإذا لم تُفْعَلِ العبادة حتى فات وقتها وجب قضاؤها في وقت آخر.

والمراد بوصف العبادة: هيئتها التي بينها الشارع، مع ما يُضَمُّ إلى ذلك من شروط، فإذا اختل شيء من هيئتها، أو شيء من شروطها لم تصح ووجب فعلها مرة أخرى في وقتها، أو قضاؤها إنْ كان وقتها المعيَّن قد خرج.

قوله: (فإن لم يكن كذلك استحال تسميته قضاءً): أي: «فإن لم يكن القضاء كذلك».

وَالْحَجُّ الْفَاسِدُ، وَالصَّلَاةُ بِلَا طَهَارَةٍ أُمِرَ بِهَا مَعَ الْخَلَلِ ضَرُورَةَ حَالِهِ وَنِسْيَانِهِ، فَعُقِلَ الْأَمْرُ بِتَدَارُكِ الْخَلَلِ، ....

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى ما ذُكِرَ من أن القضاء لا يُسَمَّى قضاءً إلا إذا كان فيه تدارك لفائت من أصل العبادة أو وصفها.

والضمير في «تسميته» يعود إلى «القضاء».

والمراد هنا: أن فِعْلَ العبادة مرة أخرى لا يُسَمَّى قضاءً إلا إذا حصل خلل في ذات العبادة فحينئذٍ يجب القضاء لتدارك ذلك الخلل، أما إذا سلمت من أي خلل فإن ذلك الفعل لا يُسَمَّى قضاءً، ولو افترضنا بأن الشارع أوجب الفعل مرة أخرى مع سلامته من الخلل فهو تكليف جديد مستأنف، وذلك ليس من القضاء في شيء.

قوله: (والحج الفاسد، والصلاة بلا طهارة أمر بها مع الخلل ضرورة حاله ونسيانه، فعقل الأمر بتدارك الخلل): هذا شروع في الجواب عن الدليلين الأول والثاني لأصحاب المذهب الثاني اللذين قالوا فيهما: «إنه يؤمر بالمضي في الحج الفاسد ويجب القضاء، ومن ظن أنه متطهر فإنه مأمور بالصلاة، إذا صلى فهو ممتثل مطيع، ويجب القضاء».

والضمير في «بها» يعود إلى «الصلاة».

والضميران في «حاله»، وفي «نسيانه» يعودان إلى «المصلي بلا طهارة ظاناً أنه متطهر».

والمراد هنا: أن الشارع لم يأمر بصلاة فاسدة ولا بحج فاسد، بل أمر بصلاة وحج خاليين عن الفساد، وإنما كان المصلي بظن الطهارة مأموراً بالصلاة لكونه يظن أنه قد حقق شرط الصلاة وهو الطهارة، فلما تيقن أنه صلى بلا طهارة بسبب نسيانه الذي هو ضرورة تطرأ على كل إنسان، وقد عَقَلَ من الأمر أن الصلاة لا تُقْبَلُ إلا بطهارة، تدارك ذلك الخلل بالتطهر، ثم قضى تلك الصلاة، فكان هذا القضاء بسبب الخلل الطارئ، وليس لكون الأمر لا يقتضي الإجزاء بفعل المأمور به.

أَمَّا إِذَا أَتَى بِهَا مَعَ الْكَمَالِ بِلَا خَلَلٍ فَلَا يُعْقَلُ إِيْجَابُ الْقَضَاءِ.

وَالْمُفْسِدُ لِحَجِّهِ لَا يَقْضِي الْفَاسِدَ، إِنَّمَا هُوَ مَأْمُورٌ بِحَجٍّ خَالٍ عَنِ الْفَسَادِ، وَقَدْ أَفْسَدَ عَلَى نَفْسِهِ فَيَبْقَى فِي عُهْدَةِ الْأَمْرِ، وَيُؤْمَرُ بِالْمُضِيِّ بِالْفَاسِدِ ضَرُورَةَ الْخُرُوجِ عَنِ الْإِحْرَامِ.

قوله: (أما إذا أتى بها مع الكمال بلا خلل فلا يعقل إيجاب القضاء): الضمير في «بها» يعود إلى «الصلاة».

والمراد هنا: أن المأمور إذا فعل الصلاة كاملة بوصفها وشروطها من غير حدوث خلل فيها؛ فإن صلاته تقع موقع الإجزاء الشرعي، وحينئذٍ فلا يُعْقَلُ إيجاب مطالبته بالقضاء، لكون ذمته قد برئت بذلك الفعل.

قوله: (والمفسد لحجه لا يقضي الفاسد، إنما هو مأمور بحج خالٍ عن الفساد): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المفسد لحجه».

والمراد هنا: أن الشارع لم يأمر بحج فاسد، بل أمر بحج صحيح لا فساد ولا خلل فيه، فإذا أتى المأمور بالحج على وجهه الشرعي الصحيح أجزأ وبرئت به ذمته ولم يُطالَبْ بالقضاء، أما إذا أتى به على وجه لا يصح؛ فإن ذمته لا تبرأ بذلك الإتيان لعدم إجزائه، وحينئذٍ يتعين عليه القضاء ويُشْتَرَطُ في كونه مجزئاً أن يكون خالياً عن الفساد.

قوله: (وقد أفسد على نفسه فيبقى في عهدة الأمر، ويؤمر بالمضي بالفاسد ضرورة الخروج عن الإحرام): الضمير في «نفسه» يعود إلى «مَنْ أتى بحج فاسد».

والمراد هنا: أن مَنْ تلبس بالحج؛ فإنه لا يتحلل منه إلا بأداء مناسكه، ومَنْ أفسد على نفسه الحج فهو مأمور شرعاً بالمضي فيه لضرورة خروجه عن الإحرام حتى لا يبقى محرماً فتشق عليه تلك الحال، وحينئذٍ يجب عليه أن يأتي بحج صحيح لا خلل فيه ليكون قضاءً عن الحج الفاسد؛ لأنه لم يخرج بذلك الحج عن عهدة الأمر لعدم إيقاعه على صفته الشرعية المطلوبة.

وَقَوْلُهُمْ: «لَا يَقْتَضِي الْأَمْرُ إِلَّا الامْتِثَالَ» هُوَ مَحَلُّ النِّزَاعِ فَلَا يُقْبَلُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

قوله: (وقولهم: لا يقتضي الأمر إلا الامتثال) : الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الأمر لا يقتضي الإجزاء».

والمذكور هنا هو ما أوردوه في الوجه الثاني من دليلهم الثالث، حيث قالوا: «يدل عليه أن الأمر إنما يدل على اقتضاء المأمور وطلبه لا غير، فالإجزاء أمر زائد لا يدل عليه الأمر ولا يقتضيه».

قوله: (هو محل النزاع فلا يقبل) : الضمير المنفصل «هو» يعود إلى قولهم: «الأمر لا يقتضي إلا الامتثال».

والمراد هنا: أن ما ذكروه من كون الأمر لا يقتضي إلا الامتثال فقط دون الإجزاء باطل لا يصح فَيُرَدُّ عليهم ولا يُقْبَلُ منهم؛ لأن كون الأمر إنما يقتضي الامتثال فقط ولا يقتضي الإجزاء هو محل النزاع في هذه المسألة، فيكون استدلالهم بذلك مصادرة على أصحاب القول الأول رأيهم الذي ذهبوا إليه وهو أن الأمر يقتضي الإجزاء إذا أوقع مقتضاه مستكملاً وصفه وشروطه، ومصادرة قول الآخر لا تصح في قضايا البحث والمناظرة.

(مسألة)

الْأَمْرُ بِالْأَمْرِ بِالشَّيْءِ لَيْسَ أَمْراً بِهِ مَا لَمْ يَدُلَّ عَلَيْهِ دَلِيلٌ.

قوله: (الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً به): الضمير في «به» يعود إلى «الشيء».

والمراد هنا: أن الشارع إذا أمر شخصاً بأن يأمر غيره بفعل شيء؛ فإن ذلك الشيء لا يكون متعلق الأمر في حق ذلك الغير، وحينئذٍ فلا يثبت وجوب الفعل في ذمته.

قوله: (ما لم يدل عليه دليل): الضمير في «عليه» يعود إلى «كون الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً به».

والمراد هنا: أن الأمر بالأمر بالشيء إنما لا يكون أمراً به إذا لم يكن في سياق الخطاب ما يدل على الأمر، أما إذا ورد في سياق الخطاب ما يدل على الأمر؛ فإنه يكون أمراً به في حق الغير، وذلك كأمر النبي ﷺ لعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه بأن يأمر ابنه عبد الله بمراجعة زوجته التي طلقها في الحيض، حين قال له: **(مره فليراجعها)**.

وذلك أن «لام الأمر» في قوله عليه الصلاة والسلام: **(فليراجعها)** دالة على أن المقصود بأمر النبي ﷺ هنا إنما هو عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما، فثبت في حقه أنه هو المأمور بذلك الأمر دون غيره[1].

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من أن الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً به ما لم يدل عليه دليل هو مذهب جمهور الأصوليين[2].

---

(١) راجع مذكرة الشنقيطي ص٢٣٧.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ١٢؛ مختصر ابن الحاجب ٢/ ٩٣؛ الإحكام للآمدي ٢/ ١٨٢؛ المحصول ١/ ٢/ ٤٢٦؛ تيسير التحرير ١/ ٣٦١.

مِثَالُهُ: قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (مُرُوهُمْ بِالصَّلَاةِ لِسَبْعٍ) لَيْسَ بِخِطَابٍ مِنَ الشَّارِعِ لِلصَّبِيِّ، وَلَا إِيْجَاباً عَلَيْهِ، مَعَ أَنَّ الْأَمْرَ وَاجِبٌ عَلَى الْوَلِيِّ.

قوله: **(مثاله: قوله عليه السلام: «مروهم بالصلاة لسبع» ليس بخطاب من الشارع للصبي ولا إيجاباً عليه، مع أن الأمر واجب على الولي)**: الضمير في «مثاله» يعود إلى «كون الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً به إذا لم يدل دليل على ذلك». والضمير في «عليه» يعود إلى «الصبي».

والمراد هنا: أن أَمْرَ النبي ﷺ للأولياء بأن يأمروا الصبيان بالصلاة إذا تم لهم سبع سنين بقوله عليه الصلاة والسلام: **(مروهم بالصلاة لسبع)**(١).

ليس متوجهاً للصبيان أنفسهم، فلا يجب عليهم مقتضاه، إذ ليس في سياق الخطاب ما يدل على أنهم هم المأمورون دون غيرهم، كيف وقد ثبت بالدليل عدم تكليف الصبيان، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: **(رُفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق)**(٢).

وإذا كان الشأن كذلك فإن الأمر هنا متوجه للأولياء مباشرةً، فيجب عليهم أن ينفذوا مقتضاه بأمر صبيانهم بالصلاة أَمْرَ إرشاد وتأديب ليعتادوها وتألفها أنفسهم، حتى يسهل عليهم أداؤها حال بلوغهم سن التكليف.

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «الصلاة»، رقم الحديث (٤٩٥).
وهذا الحديث من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده؛ وقد أُعِلَّ بالإرسال؛ لأن شعيباً لم يسمع من جده. (انظر: المستدرك للحاكم ١/ ١٩٧).

(٢) أخرجه البيهقي في كتاب «الحج»، باب «إثبات فرض الحج». (السنن الكبرى ٤/ ٣٢٥).
وهذا الحديث صححه الحاكم فقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه».
ووافقه الذهبي على ذلك. (انظر: المستدرك وتلخيص الذهبي عليه ١/ ٢٥٨ ـ ٢٥٩).

لَكِنْ إِذَا كَانَ الْمَأْمُورُ بِالْأَمْرِ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ وَاجِباً بِأَمْرِ النَّبِيِّ ﷺ، لِقِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى وُجُوبِ طَاعَةِ النَّبِيِّ ﷺ وَتَحْرِيمِ مُخَالَفَتِهِ.

أَمَّا إِذَا كَانَ الْمَأْمُورُ بِالْأَمْرِ غَيْرَهُ فَلَا يَبْعُدُ أَنْ يَجِبَ عَلَيْهِ الْأَمْرُ لِحِكْمَةٍ فِيهِ مُخْتَصَّةٍ بِهِ، ....

قوله: (لكن إذا كان المأمور بالأمر النبي ﷺ كان واجباً بأمر النبي ﷺ): اسم «كان» في قوله: «كان واجباً» مضمر، تقديره: «الأمر بالأمر بالشيء»؛ أي: «كان الأمر بالأمر بالشيء واجباً على الغير».

والمراد هنا: لو كان المأمور بتبليغ الأمر إلى الغير هو النبي ﷺ، كأن يقول الله تعالى له: «مُرْ أمتك بفعل كذا»، ثم أمرهم عليه الصلاة والسلام بذلك فقال لهم: «افعلوا كذا»، لوجب عليهم الامتثال، لكونه مقتضى الأمر الصادر منه عليه الصلاة والسلام إليهم.

قوله: (لقيام الدليل على وجوب طاعة النبي ﷺ وتحريم مخالفته): الضمير في «مخالفته» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والدليل الموجب طاعة النبي ﷺ هو قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩].

والدليل المحرم مخالفته عليه الصلاة والسلام هو قوله سبحانه: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

والمراد هنا: أن النبي ﷺ إذا أمره ربه تبارك وتعالى بأن يأمر الأمة بفعل شيء فَأَمَرَهُمْ به، كان ذلك الأمر واجب الامتثال عليهم، لا لكون الأمر بالأمر بالشيء يدل على الأمر الإلزامي به، بل لكون الدليل القاطع قد دل على وجوب طاعة النبي ﷺ، وعلى تحريم مخالفة أمره.

قوله: (أما إذا كان المأمور بالأمر غيره فلا يبعد أن يجب عليه الأمر لحكمة فيه مختصة به): الضمير في «غيره» يعود إلى «النبي» ﷺ. والضمير في «عليه» يعود إلى «الغير».

وَلِهَذَا لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يُقَالَ لِلْوَلِيِّ الَّذِي يَعْتَقِدُ أَنَّ لِطِفْلِهِ عَلَى طِفْلٍ آخَرَ شَيْئاً: «عَلَيْكَ الْمُطَالَبَةَ بِحَقِّهِ»، وَيُقَالَ لِوَلِيِّ الطِّفْلِ الْآخَرِ: «إِذَا لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ عَلَى طِفْلِكَ شَيْئاً يَجِبُ عَلَيْكَ الْمُمَانَعَةُ وَلَيْسَ لَكَ التَّسْلِيمُ».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الأمر»، وكذلك إليه عود الضمير في «به».

والمراد هنا: أن المأمور بالأمر إذا كان غير النبي ﷺ؛ فإن أمره للغير قد يكون واجباً، نظراً لما يقتضيه هذا الأمر من حكمة خاصة به كرعاية مصلحة مَنْ لا يستطيع أن يرعى مصلحته بنفسه كالصغير والمجنون، وحينئذٍ يكون ذلك الأمر واجباً لا باعتبار ذاته، بل باعتبار ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

قوله: (ولهذا لا يمتنع أن يقال للولي الذي يعتقد أن لطفله على طفل آخر شيئاً: عليك المطالبة بحقه): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «ولهذا» يعود إلى قوله: «أما إذا كان المأمور بالأمر غير النبي ﷺ فلا يبعد أن يجب عليه الأمر لحكمة فيه مختصة به».

والضمير في «لطفله» يعود إلى «الولي».

والضمير في «بحقه» يعود إلى «الطفل».

قوله: (ويقال لولي الطفل الآخر: إذا لم تعلم أن على طفلك شيئاً يجب عليك الممانعة وليس لك التسليم): المراد بالممانعة هنا وعدم التسليم هو: أن يقول الْمُدَّعَى عليه لِلْمُدَّعِي: لا أسلم أن لطفلك على طفلي شيئاً مما تُطَالِبُ به، بل أمنع ذلك؛ لأن طفلي بريء من الدعوى التي نسبتها إليه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي لأمر المأمور لغيره الذي لا يبعد أن يكون واجباً، لا لكون ذلك الأمر من قبيل أن الأمر بالأمر بالشيء أمر به، بل لاعتبار آخر وهو كونه مشتملاً على حكمة مختصة به، ولا شك أن الطفل في هذا المثال سواء كان الادعاء بالحق له أو عليه هو بحاجة إلى وجوب رعاية مصلحته من قبل الولي المسؤول عنه، إما بأخذ الْمُدَّعَى له إنْ كان يستحقه، أو منه للآخر إن كان

(فصل)

الْأَمْرُ لِجَمَاعَةٍ يَقْتَضِي وُجُوبَهُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ، وَلَا يَسْقُطُ الْوَاجِبُ عَنْهُمْ بِفِعْلِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يَدُلَّ عَلَيْهِ دَلِيلٌ،

لا يستحقه، فإنْ كان مستحقاً له فقد ضمن الولي ذلك المستحق بالإبقاء عليه وهذه مصلحة للطفل، وإن كان غير مستحق له فإن في أخذه منه ورده لمستحقه تربية له على احترام حقوق الآخرين، وفي ذلك استصلاح له.

قوله: (**الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم**): الضمير في «وجوبه» يعود إلى «الأمر».

والضمير في «منهم» يعود إلى «الجماعة».

والمراد هنا: أن الخطاب الشرعي إذا ورد بأمر عام اقتضى إيجاب مدلوله على جميع الأمة، بحيث يشمل كل فرد منهم بعينه، وذلك كما في قول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

فهذا أمر موجه لعموم الأمة، فيتناول كل مكلَّف فيها بعينه من غير استثناء فرد من أفراد أولئك المكلفين.

قوله: (**ولا يسقط الواجب عنهم بفعل واحد منهم**): الضمير في «عنهم» يعود إلى «الجماعة»، وكذلك إليها عود الضمير في «منهم».

والمراد هنا: أن الخطاب بأمر عام ملزم لكل الأمة، فلا بد من قيام جميعها بفعله، ولا ينوب فعل الواحد منها عن فعل بقيتها، إذ كل فرد منها مخاطَب بعينه بأن يفعل الواجب بنفسه، فلا يغني أحد عن أحد في إسقاط مقتضى ذلك الأمر عنه.

قوله: (**إلا أن يدل عليه دليل**): الضمير في «عليه» يعود إلى «سقوط الواجب عن بقية الأمة بفعل بعضها».

والمراد هنا: إذا دل دليل شرعي على أن مقتضى الأمر يكفي حصول امتثاله من بعض الأمة دون البعض الآخر، فحينئذٍ يُسْقِطُ فِعْلُ بعضهم الوجوبَ عن بقية مَنْ لم يفعل منهم.

أَوْ يَرِدَ الْخِطَابُ بِلَفْظٍ لَا يَعُمُّ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾، فَيَكُونَ فَرْضَ كِفَايَةٍ.

وذلك كما في قول الله تعالى: ﴿ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾﴾ [التوبة: ٤١].

فقد فَهِمَ طائفة من السلف رضي الله تعالى عنهم وجوب النفير على كل مسلم، وذلك بمقتضى عموم هذا الأمر لجماعة المسلمين.

ثم بيَّن سبحانه بعد ذلك أن هذا النفير وإن كان عاماً في جميع المؤمنين، إلا أنه يكفي نفير بعضهم عن البعض الآخر، وذلك في قوله جل شأنه: ﴿۞ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [التوبة: ١٢٢].

قوله: (أو يَرِدَ الخطاب بلفظ لا يعم، كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾، **فيكون فرض كفاية):** هذه الجملة معطوفة بأو على الجملة السابقة، وهي قوله: «إلا أن يدل عليه دليل».

واسم «يكون» في قوله: «فيكون فرض كفاية» مضمر، تقديره: «الأمر الموجه للجماعة»؛ أي: «فيكون الأمر الموجه للجماعة فرض كفاية».

والمراد هنا: أن الخطاب الشرعي إذا ورد بأمر مقرون بلفظٍ يُشْعِرُ بعدم العموم فيه؛ فإنه لا يكون متناولاً للأمة باستغراق جميع أفرادها بأعيانهم، بل يكون متناولاً لها ببعض أفرادها، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

فإن لفظ «مِنْ» في قوله سبحانه: ﴿مِّنكُمْ﴾ تفيد التبعيض، مما يدل على أن المكلف بهذا الأمر العظيم، وهو الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعض الأمة، وليس جميعها.

فَإِنْ قِيلَ: مَا حَقِيقَةُ فَرْضِ الْكِفَايَةِ؟ أَهُوَ وَاجِبٌ عَلَى الْجَمِيعِ وَيَسْقُطُ بِفِعْلِ الْبَعْضِ؟ أَمْ عَلَى وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ كَالْوَاجِبِ الْمُخَيَّرِ؟ أَمْ وَاجِبٌ عَلَى مَنْ حَضَرَ دُونَ مَنْ غَابَ كَحَاضِرِ الْجَنَازَةِ مَثَلاً؟

وحينئذٍ يكون الأمر في قوله سبحانه: ﴿وَلْتَكُن﴾ هو من قبيل الفرض الكفائي الذي تسقط فرضيته بفعل البعض، وليس من قبيل الفرض العيني الذي لا تسقط فرضيته إلا بقيام كل فرد من أفراد الأمة بأدائه.

قوله: (فإن قيل): أي على سبيل الاستفسار والتساؤل.

قوله: (ما حقيقة فرض الكفاية؟): المراد بالحقيقة هنا الحقيقة الشرعية، ببيان المقصود منه شرعاً، من جهة صِدْقِ فرضيته على الكل أو البعض.

قوله: (أهو واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض؟): الهمزة للاستفهام، والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «فرض الكفاية».

والمراد هنا: هل الأمر بالفرض الكفائي مقصود به ابتداءً مخاطبة الجميع، أو مخاطبة البعض فقط؟

قوله: (أم على واحد غير معين كالواجب المخير؟): أي أن الواجب المخير مشتمل على عدد من الخصال، والواجب منها واحد فقط من غير تعيين لذاته، كما هو الشأن في «خصال كفارة اليمين» المشتملة على الإطعام، والإكساء، والإعتاق، وفي ذلك يقول سبحانه: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

قوله: (أم واجب على من حضر دون من غاب كحاضر الجنازة مثلاً؟): أي يكون فرض الكفاية واجباً على الموجود في مكان تحقق الامتثال دون مَنْ كان غائباً عنه، وذلك كالصلاة على الجنازة، فهي تكون واجبة على مَنْ حضر مكان الصلاة عليها دون من لم يكن حاضراً.

و«الجنازة» تُطْلَقُ بكسر الجيم وفتحها، ويراد بها في الحالتين الميت.

قُلْنَا: بَلْ وَاجِبٌ عَلَى الْجَمِيعِ وَيَسْقُطُ بِفِعْلِ الْبَعْضِ،

وقيل: بالكسر «السَّرِيرُ الذي يُحْمَلُ عليه الميت»، وبالفتح «الميت»[1].

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا في هذا التساؤل هو في حقيقته استعراض لمذاهب الأصوليين في مسألة «مَنِ الموجَّه إليه الخطاب في فرض الكفاية؟»، وخلاصة هذه المذاهب أربعة:

المذهب الأول: يتوجه الخطاب في فرض الكفاية إلى الجميع ويسقط بفعل البعض. وهذا هو مذهب الجمهور، وممن ذهب إليه: الغزالي[2]، وابن الحاجب[3]، وابن قدامة.

المذهب الثاني: يتوجه الخطاب في فرض الكفاية إلى البعض المبهم.

وممن ذهب إليه ابن السبكي[4]، والبيضاوي[5]، والإسنوي[6]، وهو منسوب إلى المعتزلة[7].

المذهب الثالث: يتوجه الخطاب في فرض الكفاية إلى البعض المعين[8].

المذهب الرابع: يتوجه الخطاب في فرض الكفاية إلى واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا[9].

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن التساؤل السابق.

قوله: (بل واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض): أي أن الخطاب

---

(١) انظر: لسان العرب ٥/ ٣٢٤.
(٢) انظر: المستصفى ٢/ ١٥.
(٣) انظر: منتهى السول والأمل ص٣٤.
(٤) انظر: جمع الجوامع ١٨٤.
(٥) انظر: منهاج الأصول مع شرحه نهاية السول ١/ ١٨٥.
(٦) انظر: نهاية السول ١/ ١٩٤.
(٧) انظر: القواعد والفوائد الأصولية ص١٨٧.
(٨) انظر: فواتح الرحموت ١/ ٦٣.
(٩) انظر: فواتح الرحموت ١/ ٦٣.

بِحَيْثُ لَوْ فَعَلَهُ الْجَمِيعُ نَالَ الْكُلُّ ثَوَابَ الْفَرْضِ، وَلَوِ امْتَنَعُوا عَمَّ الْإِثْمُ الْجَمِيعَ، ....

في فرض الكفاية متوجه إلى جميع المؤمنين، ولكنه يسقط عن البقية بفعل البعض منهم، فإذا فعله مَنْ تحصل به الكفاية سقط الإثم عمن لم يفعل.

قوله: (بحيث لو فعله الجميع نال الكل ثواب الفرض، ولو امتنعوا عمَّ الإثم الجميع): الضمير في «فعله» يعود إلى «فرض الكفاية».

وهذه الجملة تفسير لمعنى «أن فرض الكفاية يجب على الجميع، ويسقط بفعل البعض».

فتفسير ذلك: أن الجميع لو اتفقوا على فعله ففعلوه لاستحقوا ثواب أداء الفرض، ولو تواطؤوا على تركه لاستحقوا الإثم بترك ما افترضه الله تعالى عليهم.

وحصول الإثم للجميع بترك فرض الكفاية محل اتفاق بين جميع الأصوليين[1].

وأما حصول ثواب الفرض للكل إذا أدوه جميعاً فهو محل خلاف على قولين:

القول الأول: وقوع الفعل فرضاً لجميعهم.

القول الثاني: وقوع الفعل لبعضهم فرضاً، وللبعض الآخر نفلاً[2].

إلا أن الراجح هنا هو ما ذكره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى من أن الفعل يقع منهم جميعاً على وجه الفرضية، ويستحقون عليه ثواب الفرض، وذلك لسببين:

---

(١) انظر: الرسالة للإمام الشافعي ص٣٦٦؛ تيسير التحرير ٢/ ٢١٣؛ فواتح الرحموت ١/ ٦٣؛ منتهى الوصول والأمل ص٣٤؛ شرح تنقيح الفصول ص١٥٥؛ المستصفى ٢/ ١٥؛ نهاية السول ٢/ ١٩١؛ جمع الجوامع ١/ ١٨٤.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ١٥؛ التمهيد للإسنوي ص٧٧؛ البحر المحيط ١/ ٢٤٧؛ شرح الكوكب المنير ١/ ٣٧٧.

وَيُقَاتِلُهُمُ الْإِمَامُ عَلَى تَرْكِهِ.

وَسُقُوطُ الْفَرْضِ بِدُونِ الْأَدَاءِ مُمْكِنٌ، إِمَّا بِالنَّسْخِ، أَوْ بِسَبَبٍ آخَرَ.

السبب الأول: أنهم فعلوا ما وُجِّهَ الخطاب فيه إلى عموم الأمة من فرض الكفاية، فكانوا بذلك قائمين بما أُمِرُوا به، فلا يقع نفلاً وقد كان في الأصل فرضاً.

السبب الثاني: ليس بعضهم بوصفه بالقيام بالفرض أولى من البعض الآخر، فوجب الحكم بالفرضية للجميع.

قوله: (ويقاتلهم الإمام على تركه): الضمير في «يقاتلهم» يعود إلى «تاركي فعل الفرض الكفائي حال تواطئهم على تركه».

والضمير في «تركه» يعود إلى «فرض الكفاية».

والمراد هنا: أن الناس لو تواطؤوا جميعاً على ترك فرض الكفاية، ولم يفعله أحد منهم وجب على الإمام تأديبهم وزجرهم بمقاتلتهم جميعاً على تعطيل هذه الفريضة.

قوله: (وسقوط الفرض بدون الأداء ممكن، إما بنسخ، أو بسبب آخر): أي لا يمتنع لا عقلاً ولا شرعاً أن يسقط الفرض عن ذمم المكلفين جميعاً، فيخرجوا من عهدته بدون أن يؤدوه، وذلك عن طريق النسخ، كما هو الحال في النسخ قبل التمكن من الامتثال.

وكذلك لا يمتنع لا عقلاً ولا شرعاً أن يسقط الفرض عن البعض دون الكل، كما هو الحال في فرض الكفاية؛ فإن البعض إذا قام به سقط بذلك القيام التكليف عن البعض الآخر.

فهذا كله لا بُعْدَ فيه ولا استحالة، بل هو ممكن مُتَصَوَّر.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو جواب عن اعتراض مُقَدَّر، مفاده: أن الخطاب الشرعي الوارد بالفرض المذكور متوجه إلى عموم الأمة؛ فاقتضى هذا العموم وجوب الأداء على الجميع، فيكون سقوطه

أَمَّا الْإِيْجَابُ عَلَى وَاحِدٍ لَا بِعَيْنِهِ فَمُحَالٌ؛ لِأَنَّ الْمُكَلَّفَ يَنْبَغِي أَنْ يَعْلَمَ أَنَّهُ مُكَلَّفٌ، وَإِذَا أُبْهِمَ الْوُجُوبُ لَمْ يَعْلَمْ، بِخِلَافِ إِيْجَابِ خَصْلَةٍ مِنْ خَصْلَتَيْنِ، فَإِنَّ التَّخْيِيرَ فِيهِمَا لَا يُوجِبُ تَعَذُّرَ الْامْتِثَالِ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

بفعل البعض بعيداً[(١)].

قوله: (**أما الإيجاب على واحد لا بعينه فمحال؛ لأن المكلف ينبغي أن يعلم أنه مكلف، وإذا أبهم الوجوب لم يعلم**): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن القائلين بأن المخاطَب في فرض الكفاية واحد مبهم، فهو معلوم عند الله تعالى غير معلوم عندنا.

والمذكور هنا **هو الوجه الأول من الجواب، ومفاد هذا الوجه**: أن من شروط التكليف عِلْمَ المكلَّف بأنه مأمور بمقتضى الخطاب الشرعي، حتى تتجه همته إلى فعله، أما إذا لم يعلم بأنه مأمور بمقتضى الخطاب الشرعي فكيف تتجه همته إلى الفعل؟ وذلك أن القصد تابع للعلم، فما لم يُعْلَمْ يستحيل توجه القصد إليه.

قوله: (**بخلاف إيجاب خصلة من خصلتين؛ فإن التخيير فيهما لا يوجب تعذر الامتثال**): **هذا هو الوجه الثاني من الجواب** عن القائلين بأن المخاطَب في فرض الكفاية واحد لا بعينه.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: لا نسلِّم صحة قياس الواحد غير المعين من المكلفين في الفرض الكفائي على الواحد غير المعين في الواجب التخييري؛ لأنه قياس مع قيام الفارق المؤثر.

أما وجه الفرق بينهما: فهو أن تكليف شخص واحد غير معين، كأن يقول الشارع: «كلفتُ بهذا الواجب شخصاً غير معين» محال؛ لأنه تكليف يقوم على الإلغاز والتعمية والتجهيل، بخلاف التكليف بواحد غير معين من خصال الواجب المخير، كأن يقول: «أوجبتُ أحد هذه الخصال»؛ فإنه لا

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/٤٠٦.

(فصل)

إِذَا أَمَرَ اللهُ تَعالَى نَبِيَّهُ ﷺ بِلَفْظٍ لَيْسَ فِيهِ تَخْصِيصٌ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝ قُمِ ٱلَّيْلَ﴾، أَوْ أَثْبَتَ فِي حَقِّهِ حُكْماً، فَإِنَّ أُمَّتَهُ يُشَارِكُونَهُ فِي ذَلِكَ الْحُكْمِ مَا لَمْ ....

استحالة فيه، للعلم بأن المطلوب واحد فقط من المذكورات.

وأما وجه تأثير هذا الفرق: فإن الأول، وهو «تكليف شخص غير معين» يفضي إلى تعطيل المأمور به بالكلية بسبب التواكل، حيث يتكل كل فرد من أفراد الأمة على غيره في أداء الواجب بحجة أنه لم يُعَيَّنْ بشخصه لأدائه، فيتعذر الامتثال حينئذٍ.

والثاني، وهو «التكليف بواحد غير معين من الخصال» لا يفضي إلى تعطيل المأمور به بالكلية ولا يترتب عليه تعذر الامتثال، لعلم المكلف بأنه مأمور بواحدة فقط من تلك الخصال، فأيها فَعَلَ حصل الإجزاء وبرئت الذمة[1].

قوله: (إذا أمر الله تعالى نبيه ﷺ بلفظ ليس فيه تخصيص، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝ قُمِ ٱلَّيْلَ﴾): أي إذا خاطب الله تعالى نبيه محمداً ﷺ بخطاب يقتضي أَمْرَهُ بفعل عبادة من العبادات، وليس في الخطاب بالأمر لفظ مشعر باختصاصه عليه الصلاة والسلام بذلك الأمر دون الأمة، فالأصل عدم اختصاص الأمر به.

وذلك كمخاطبة الله تعالى لنبيه ﷺ بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝ قُمِ ٱلَّيْلَ﴾ [المزمل: ١، ٢]؛ فإن مناداته عليه الصلاة والسلام بشخصه أو صفته ليست قرينة لفظية على اختصاص الأمر به، فيكون هذا الأمر عاماً في حقه وحق أمته، وحينئذٍ تكون الأمة قد خوطبت بهذا الأمر بشخص نبيها عليه الصلاة والسلام؛ لأنه المبلغ لها وحي الله تبارك وتعالى وشرعه.

قوله: (أو أثبت في حقه حكماً فإن أمته يشاركونه في ذلك الحكم ما لم

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٢/ ٤٠٧.

يَقُمْ عَلَى اخْتِصَاصِهِ بِهِ دَلِيلٌ.

وَكَذَلِكَ إِذَا تَوَجَّهَ الْحُكْمُ إِلَى وَاحِدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ دَخَلَ فِيْهِ غَيْرُهُ.

يقم على اختصاصه به دليل): هذه الجملة معطوفة بأو على الجملة السابقة، وهي قوله: «إذا أمر الله تعالى نبيه ﷺ بلفظ ليس فيه تخصيص».

والضمير في «حقه» يعود إلى «النبي» ﷺ، وكذلك إليه عود الضميرين في «أمته»، وفي «يشاركونه».

والضمير في «اختصاصه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «به» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن الله تعالى إذا أثبت لنبيه ﷺ حكماً من أحكام الشريعة فإن الأمة تكون شريكة له في ذلك الحكم، بحيث يكون ثابتاً في حقها كما هو ثابت في حقه عليه الصلاة والسلام.

إلا إذا قام الدليل الناهض على اختصاص النبي ﷺ بذلك الحكم، فحينئذٍ لا تشاركه الأمة فيه، بل يكون قاصراً عليه وحده، فلا ينسحب إلى أمته.

ومثال ما قام الدليل على ثبوت اختصاص الحكم بالنبي ﷺ: قول الله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ ٱلَّٰتِيٓ ءَاتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ﴾ إلى قوله جل شأنه: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

فإنَّ لفظ: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ دليل على اختصاص هذا الحكم به عليه الصلاة والسلام، فتمتنع مشاركة الأمة له في ذلك.

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «إذا أمر الله تعالى نبيه ﷺ بلفظ ليس فيه تخصيص. . . ، أو أثبت في حقه حكماً؛ فإن أمته يشاركونه في ذلك الحكم ما لم يقم على اختصاصه به دليل» **هو القسم الأول من أقسام عموم الأمر**.

قوله: (وكذلك إذا توجه الحكم إلى واحد من الصحابة دخل فيه غيره): الكاف في «كذلك» للتشبيه.

....

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «مشاركة الأمة للنبي ﷺ فيما أُمِرَ به، أو أُثبت له من حكم إذا انتفى دليل الخصوصية».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «غيره» يعود إلى «الواحد من الصحابة» رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

والمراد هنا: ويشبه ما ثبت للنبي ﷺ من حُكْم في عموم مشاركة الأمة له فيه ما لم يقم على اختصاصه به دليل، ما ثبت للصحابي من حكم في عموم مشاركة سائر الصحابة له فيه، وكذلك سائر الأمة ما لم يقم على اختصاصه به دليل.

وذلك كثبوت حكم «الرجم» في حق ماعز رضي الله تعالى عنه؛ فإن هذا الحكم يثبت في حق كل من زنا وهو محصن من الصحابة الآخرين[(١)].

فإنْ قام دليل على اختصاص الصحابي بذلك الحكم اقتصر عليه وحده، وامتنعت المشاركة حينئذٍ.

ومما يصلح للتمثيل به على اختصاص الصحابي بالحكم وحده: تخصيص الصحابي الجليل أبي بُرْدَة بن نِيَارٍ رضي الله تعالى عنه بجواز التضحية بالجذعة من المعز من دون سائر الأمة، كما ثبت في الصحيحين من حديث الصحابي الجليل البراء بن عازب رضي الله تعالى عنه، قال: «خطبنا النبي ﷺ يوم الأضحى بعد الصلاة، فقال: **(من صلى صلاتنا، ونسك نسكنا فقد أصاب النسك، ومن نَسَكَ قبل الصلاة فإنه قبل الصلاة ولا نسك له)**، فقال أبو بردة بن نيار ـ خال البراء ـ: يا رسول الله فإني نَسَكْتُ شاتي قبل الصلاة، وعَرَفْتُ أن اليوم يوم أكل وشرب، وأحببتُ أن تكون شاتي أول ما يذبح في بيتي، فذبحتُ شاتي وتغديتُ قبل أن آتي الصلاة، قال: **(شاتك شاة لحم)**، قال: يا رسول الله فإنَّ عندنا عَنَاقاً لنا جَذَعَة هي أحب إليَّ من

---

(١) انظر: العدة ١/٣١٩.

وَيَدْخُلُ فِيهِ النَّبِيُّ ﷺ، نَحْوَ قَوْلِهِ: «إِنَّ اللهَ فَرَضَ عَلَيْكُمْ صِيَامَهُ».

شاتين، أفتجزئ عني؟، قال: **(نعم، ولن تجزئ عن أحد بعدك)**.

وهذا لفظ الإمام البخاري رحمه الله تعالى(١).

ولفظ الإمام مسلم رحمه الله تعالى: عن البراء قال: «ضحّى خالي أبو بردة قبل الصلاة، فقال رسول الله ﷺ: **(تلك شاة لحم)**، فقال: يا رسول الله إن عندي جَذَعَةً من المعز، فقال: **(ضَحِّ بها، ولا تَصْلُحُ لغيرك)**»(٢). والمذكور هنا **هو القسم الثاني من أقسام عموم الأمر**.

قوله: (ويدخل فيه النبي ﷺ، نحو قوله: «إن الله فرض عليكم صيامه»): الضمير في «فيه» يعود إلى «الحكم المتوجه إلى الصحابة رضي الله تعالى عنهم».

والضمير في «قوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «صيامه» يعود إلى «شهر رمضان».

والمراد هنا: أن النبي ﷺ إذا أخبر أصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم بثبوت حكم في حقهم دخل عليه الصلاة والسلام معهم في ثبوت ذلك الحكم في حقه أيضاً، كما لو قال لهم: «إن الله فرض عليكم صيام شهر رمضان»، فيدخل معهم في تلك الفرضية، فيجب عليه الصيام كما يجب عليهم.

وكذلك إذا أمرهم بأمر؛ فإنه يشاركهم الدخول في ذلك الأمر، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: **(أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجُّوا)**(٣).

---

(١) صحيح البخاري، كتاب «العيدين»، باب «الأكل يوم النحر»، رقم الحديث (٩٥٥).

(٢) صحيح الإمام مسلم، كتاب «الأضاحي»، باب «وقت الأضحية»، رقم الحديث (١٩٦١).

(٣) أخرجه الإمام مسلم من حديث أبي هريرة، كتاب «الحج» باب «فرض الحج مرة في العمر»، رقم الحديث (١٣٣٧).

هَذَا قَوْلُ الْقَاضِي، وَبَعْضِ الْمَالِكِيَّةِ، وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ.

فيكون الحج واجباً عليه ﷺ، كما هو واجب عليهم.

والمذكور هنا **هو القسم الثالث من أقسام عموم الأمر**.

قوله: (هذا قول القاضي، وبعض المالكية، وبعض الشافعية): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «مشاركة الأمة للنبي ﷺ فيما أُمِرَ به، أو ثبت له من حكم إذا لم يكن خاصًّا به»، كما يعود إلى «مشاركة النبي ﷺ للصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فيما أمرهم به، أو أخبرهم بثبوت الحكم في حقهم»، كما يعود إلى «مشاركة الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، ومشاركة سائر الأمة في الحكم الموجه إلى الواحد من الصحابة ما لم يكن ذلك الحكم مختصاً به وحده».

فهذا كله قال به القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى، كما صرح بذلك في كتابه «العدة» بقوله: «إذا أمر الله تعالى نبيه ﷺ بفعل عبادة بلفظ ليس فيه تخصيص، نحو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١﴾، و: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾، أو فَعَلَ النبي ﷺ فعلاً قد عُرِفَ أنه واجب، أو ندب، أو مباح فإن أمته يشاركونه في حكم ذلك الأمر والفعل حتى يدل دليل على تخصيصه، وكذلك الحكم إذا توجه على واحد دخل غيره في حكمه، نحو رجم ماعز، وقطع سارق رداء صفوان ونحو ذلك، وكذلك إذا توجه الخطاب إلى الصحابة رضي الله عنهم دخل فيه النبي ﷺ، نحو قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾، وقوله ﷺ: **(إن الله فرض عليكم)**، ونحو ذلك»[١].

وما ذهب إليه القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى في هذه المسائل كلها قال به بعض المالكية رحمهم الله تعالى[٢].

وقال به كذلك بعض الشافعية رحمهم الله تعالى[٣].

---

(١) العدة ١/٣١٨ ـ ٣٢٠.

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب ٢/١٢١.

(٣) انظر: البرهان ١/٣٦٧؛ المحصول ١/٢/٦٢٠.

وَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ التَّمِيمِيُّ، وَأَبُو الْخَطَّابِ، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: يَخْتَصُّ الْحُكْمُ بِمَنْ تَوَجَّهَ إِلَيْهِ الْأَمْرُ؛ لِأَنَّ السَّيِّدَ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ لَوْ أَمَرَ عَبْداً مِنْ عَبِيدِهِ بِأَمْرٍ لَاخْتَصَّ بِهِ دُونَ بَقِيَّةِ عَبِيدِهِ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو المذهب الأول في هذه المسألة**.

قوله: (وقال أبو الحسن التميمي، وأبو الخطاب، وبعض الشافعية: يختص الحكم بمن توجه إليه الأمر): **هذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة**، وهو القائل بأن حكم الأمر خاص بمن وُجِّه إليه فقط، فلا يشاركه غيره فيه.

وهذا المذهب قال به أبو الحسن التميمي الحنبلي رحمه الله تعالى[(١)].

كما قال به أبو الخطاب الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو ما صرح به في كتابه «التمهيد» بقوله: «إذا توجه الأمر إلى واحد لم يدخل غيره فيه بإطلاقه»[(٢)].

كما قال به بعض الشافعية رحمهم الله تعالى، ومنهم الغزالي[(٣)]، والآمدي[(٤)].

قوله: **(لأن السيد من أهل اللغة لو أمر عبداً من عبيده بأمر لاختص به دون بقية عبيده)**: الضمير في «عبيده» يعود إلى «السيد».

والضمير في «به» يعود إلى «العبد».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بأن حكم الأمر خاص بمن وُجِّه إليه دون غيره.

---

(١) انظر: العدة ١/ ٣٢٤؛ التمهيد ١/ ٢٧٥؛ المسودة ص٣١؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٢١٩.

(٢) التمهيد ١/ ٢٧٥.

(٣) انظر: المستصفى ٢/ ٦٤.

(٤) انظر: الإحكام ٢/ ٢٦٠.

وَلَوْ أَمَرَ اللهُ تَعَالَى بِعِبَادَةٍ لَمْ يَتَنَاوَلْ بِمُطْلَقِهِ عِبَادَةً أُخْرَى. وَلِأَنَّ لَفْظَ الْعُمُومِ لَا يُحْمَلُ عَلَى الْخُصُوصِ بِمُطْلَقِهِ، فَكَذَلِكَ الْخُصُوصُ لَا يُحْمَلُ عَلَى الْعُمُومِ.

ومفاد هذا الدليل: أن السيد الذي يملك عدداً من العبيد لو وَجَّه الأمر إلى واحد منهم بعينه، كأن يقول: «يا غانم اسقني ماءً» لكان هذا الأمر مختصاً به وحده دون سائر العبيد فلا ينسحب إليهم.

يدل على ذلك: أن السيد لو عاقب بقية العبيد على عدم مشاركة هذا العبد في الإسقاء لأنكر العقلاء من أهل اللغة عليه ذلك، ولو كان الأمر الموجه للواحد يقتضي المشاركة من البقية لما أنكروا عليه ذلك الصنيع.

قوله: (ولو أمر الله تعالى بعبادة لم يتناول بمطلقه عبادة أخرى): الضمير في «بمطلقه» يعود إلى «الأمر».

وهذا هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأن حكم الأمر خاص بمن وُجِّه إليه وحده.

ومفاد هذا الدليل: أن الله تعالى لو أمر المكلفين بعبادة معينة، كما في قوله سبحانه: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

لكان هذا الأمر خاصًا بهذه العبادة وحدها؛ لأن الأمر بإقامة الصلاة لا يدل بمجرده على إيجاب عبادة أخرى كالصيام، والحج ونحوهما، بل يدل بمجرده على إيجاب الصلاة بصفة خاصة، فلا يدخل في هذا الأمر غيرها.

فكذلك الأمر الموجه إلى الواحد لا يدخل غيره فيه بإطلاقه، بل يبقى خاصاً بذلك الواحد من غير مشاركة.

قوله: (ولأن لفظ العموم لا يحمل على الخصوص بمطلقه، فكذلك الخصوص لا يحمل على العموم): الضمير في «بمطلقه» يعود إلى «لفظ العموم».

والكاف في «كذلك» للتشبيه.

وَلَنَا: قَوْلُ اللهِ تَعَالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾، فَعَلَّلَ إِبَاحَتَهُ لِنَبِيِّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِنَفْيِ الْحَرَجِ عَنْ أُمَّتِهِ، وَلَوِ اخْتَصَّ بِهِ الْحُكْمُ لَمَا كَانَ عِلَّةً لِذَلِكَ.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «كون لفظ العموم لا يُحْمَلُ على الخصوص بمطلقه».

وهذا هو الدليل الثالث لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأن حكم الأمر خاص بمن وُجِّه إليه.

ومفاد هذا الدليل: أن اللفظ إذا ورد عاماً فالأصل أن يبقى على مقتضى العموم، وحينئذٍ يكون حَمْلُهُ على الخصوص بمطلقه خلافاً لمقتضى ذلك اللفظ.

فكذلك الحال إذا ورد اللفظ خاصاً، فالأصل فيه أن يبقى على مقتضى الخصوص؛ فإنْ حُمِلَ على العموم كان ذلك الحمل مخالفاً لمقتضى اللفظ، وذلك لا يجوز.

وإذا كان الشأن كذلك ثبت أن الأمر الموجه لواحد يختص به دون مَنْ سواه.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر أصحاب المذهب الأول القائلين بأن الأمر لا يختص بمن وُجِّه إليه فقط، بل هو عام فيه وفي غيره.

قوله: (قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧]): **هذا هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول** القائلين بعموم لفظ الأمر.

قوله: (فعلل إباحته لنبيه عليه السلام بنفي الحرج عن أمته، ولو اختص به الحكم لما كان علة لذلك): هذا هو وجه الدلالة من الآية الكريمة السابقة.

والضمير في «إباحته» يعود إلى «الزواج من مطلقة الابن بالتبني».

وَأَيْضاً قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾،

والضمير في «لنبيه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والضمير في «أمته» يعود إلى «النبي» ﷺ، وكذلك إليه عود الضمير في «به».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «لذلك» يعود إلى «نفي الحرج عن الأمة».

والمراد هنا: أن الله تعالى قد أباح لنبيه ﷺ أن يتزوج مطلقة زيد بن حارثة رضي الله تعالى عنه وكان ابنه بالتبني، ومطلقته هي زينب بنت جحش رضي الله تعالى عنها، وعلل الله تعالى هذه الإباحة بنفي الحرج عن أمة نبيه ﷺ إذا أراد الواحد منهم أن يتزوج مطلقة مَنْ تبنَّاه ابناً له، وهذا يدل على أن ما ثبت للنبي ﷺ من حكم فإن الأمة تشاركه فيه، إذ لو كان ما ثبت في حقه من حكم خاصاً به وحده لما صح هنا أن يعلِّل الله سبحانه إباحة هذا الزواج لنبيه عليه الصلاة والسلام بنفي الحرج عن الأمة بقوله عز سلطانه: ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [الأحزاب: ٣٧].

قوله: (وأيضاً قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾): **هذا هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول** القائلين بأن الأمر لا يختص بمن وُجِّه إليه فقط، بل هو عام فيه وفي غيره.

وهذه الآية الكريمة واردة في شأن المرأة المؤمنة التي وهبت نفسها للنبي ﷺ، كما دل على ذلك قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ﴾، إلى قوله جل شأنه: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِىِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِىُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

وقد اختلف العلماء في هذه المرأة المؤمنة التي وهبت نفسها للنبي ﷺ، فقال قتادة: هي ميمونة بنت الحارث، وقال الشعبي: هي زينب بنت خزيمة الأنصارية المعروفة بأم المساكين، وقال علي بن الحسين

وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ لَهُ مُخْتَصّاً بِهِ لَمَا احْتِيجَ إِلَى تَخْصِيصِهِ بِلَفْظِ التَّخْصِيصِ.

وَرُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَأَلَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: «تُدْرِكُنِي الصَّلَاةُ وَأَنَا جُنُبٌ فَأَصُومُ»، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (وَأَنَا تُدْرِكُنِي الصَّلَاةُ وَأَنَا جُنُبٌ فَأَصُومُ)، فَقَالَ: «لَسْتَ مِثْلَنَا يَا رَسُولَ اللهِ، اللهُ قَدْ غَفَرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ»، فَقَالَ: (وَاللهِ إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَخْشَاكُمْ للهِ وَأَعْلَمَكُمْ بِمَا أَتَّقِي). ....

والضحاك ومقاتل: هي أم شريك بنت جابر الأسدية، وقال عروة بن الزبير: هي أم حكيم بنت الأوقص السلمية(١).

قوله: (**ولو كان الأمر له مختصاً به لما احتيج إلى تخصيصه بلفظ التخصيص**): هذا هو وجه الدلالة من الآية الكريمة المذكورة.

والضمائر في «له»، وفي «به»، وفي «تخصيصه» تعود إلى «النبي» ﷺ.

والمراد هنا: أن تخصيص النبي ﷺ بإباحة النكاح له عن طريق الهبة بلا مهر، وذلك باللفظ المشعر بهذا التخصيص، وهو قوله سبحانه: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ دليل على أن الأمر ليس خاصاً به وحده، بل هو عام له ولأمته، إذ لو كان خاصاً به وحده لما كان هناك من حاجة إلى التنصيص على تخصيصه عليه الصلاة والسلام بإباحة نكاح الهبة، إذ التنصيص على ذلك من قبيل تحصيل الحاصل.

قوله: (**وروي أن النبي ﷺ سأله رجل فقال: «تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم»، فقال رسول الله ﷺ: «وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم»، فقال: «لست مثلنا يا رسول الله، الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر»، فقال: «والله إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقي»**): **هذا هو الدليل الثالث لأصحاب المذهب الأول** القائلين بأن الأمر لا يختص بمن وُجِّه إليه وحده.

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٤/ ١٣٥.

وَرُوِيَ عَنْهُ ﷺ فِي الْقُبْلَةِ مِثْلُ ذَلِكَ. رَوَاهُما مُسْلِمٌ، فالْحُجَّةُ فِيهِ مِنْ وَجْهَيْنِ، أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ أَجَابَهُمْ بِفِعْلِهِ، وَلَوِ اخْتَصَّ الْحُكْمُ بِهِ لَمْ يَكُنْ جَواباً لَهُمْ. ....

قوله: (وروي عنه ﷺ في القُبلة مثل ذلك): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إجابة النبي ﷺ السائل بأنه يصنع مثل ما صنع، وأن السائل هنا أجاب بمثل ما أجاب به السائل الأول».

وحديث القُبْلَةِ للصائم هو أن عمر بن أبي سلمة رضي الله تعالى عنه سأل رسول الله ﷺ فقال: «أَيُقَبِّلُ الصائم؟»، فقال رسول الله ﷺ: **(سَلْ هذه)** ـ يعني أم سلمة رضي الله تعالى عنها ـ، فأخبرته أن رسول الله ﷺ يصنع ذلك، فقال: «يا رسول الله قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر»، فقال له رسول الله ﷺ: **(أما والله إني لأتقاكم لله وأخشاكم له)**.

قوله: (رواهما مسلم): ضمير التثنية يعود إلى «الحديثين المذكورين».

فهذان الحديثان الشريفان، وهما حديث «صوم الجنب»، وحديث «القُبلة للصائم» كلاهما رواهما الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه(١).

قوله: (فالحجة فيه من وجهين، أحدهما: أنه أجابهم بفعله، ولو اختص الحكم به لم يكن جواباً لهم): الضمير في «فيه» يعود إلى «إخبار النبي ﷺ في الجواب بأن حاله كحالهم».

والضمير في «أنه» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «أجابهم» يعود إلى «الرجلين السائلين»، وإنما أعاد

---

(١) حديث «صوم الجنب» أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الصيام»، باب «صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب» من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها، رقم الحديث (١١١٠).
وحديث «القبلة للصائم» أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الصيام»، باب «بيان أن القبلة في الصوم ليست محرمة على من لم تحرك شهوته»، رقم الحديث: (١١٠٨).

الثَّانِي: أَنَّهُ أَنْكَرَ عَلَيْهِمْ مُرَاجَعَتَهُمْ لَهُ بِاخْتِصَاصِهِ بِالْحُكْمِ، فَدَلَّ عَلَى أَنَّ مِثْلَ هَذَا لَا يَجُوزُ اعْتِقَادُهُ.

الضمير بالجمع هنا ليكون اللفظ شاملاً لهما ولغيرهما، حيث ورد على هذه الشاكلة عدة أحاديث.

والضمير في «بفعله» يعود إلى «النبي» ﷺ، وكذلك إليه عود الضمير في «به».

والضمير في «لهم» يعود إلى «الرجلين السائلين المذكورين في الحديث، ومن كان على شاكلتهما».

والمراد بهذا الوجه: أن جواب النبي ﷺ لهذين السائلين بأنه كان يفعل مثل ما فعلاه دليل على أن الحكم لا يختص به وحده، بل تشاركه الأمة فيه، إذ لو كان الحكم خاصاً به عليه الصلاة والسلام وحده لما صح أن يجيبهما عن سؤاليهما بنفس فعله ﷺ.

قوله: (الثاني: أنه أنكر عليهم مراجعتهم له باختصاصه بالحكم، فدل على أن مثل هذا لا يجوز اعتقاده): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الثاني».

والضمير في «أنه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «عليهم» يعود إلى «الرجلين السائلين المذكورين في الحديثين، ومن كان على شاكلتهما»، وكذلك إليهم عود الضمير في «مراجعتهم».

والضمير في «له» يعود إلى «النبي» ﷺ، وكذلك إليه عود الضمير في «باختصاصه».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى قول الرجلين السائلين في الحديثين المذكورين: «لَسْتَ مثلنا يا رسول الله»، وإليه كذلك عود الضمير في «اعتقاده».

والمراد بهذا الوجه من الاستدلال بالحديثين السابقين: أن النبي ﷺ لم يُقِرَّ الرجلين السائلين المذكورين في الحديثين على قوليهما: «لست مثلنا يا رسول الله»، بل أنكر عليه الصلاة والسلام عليهما تلك المقولة، وبَيَّنَ لهما أنه مِثْلُهُمَا ومثل سائر الأمة فيما ثبت له من أحكام شرعية.

وَلِأَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ كَانُوا يَرْجِعُونَ إِلَى أَفْعَالِ النَّبِيِّ ﷺ فِيمَا يَخْتَلِفُونَ فِيهِ مِنَ الْأَحْكَامِ؛ كَرُجُوعِهِمْ إِلَى فِعْلِهِ فِي «الْغُسْلِ مِنَ الْتِقَاءِ الْخِتَانَيْنِ مِنْ غَيْرِ إِنْزَالٍ»، وَ«إِيْجَابِ الْوُضُوءِ مِنَ الْمُلَامَسَةِ»، وَ«صِحَّةِ الصَّوْمِ مِمَّنْ أَصْبَحَ جُنُباً»، وَ«عَدَمِ ثُبُوتِ حُكْمِ الْإِحْرَامِ فِي حَقِّ مَنْ بَعَثَ هَدْيَهُ وَأَقَامَ فِي أَهْلِهِ»، حَتَّى عَدُّوا ذَلِكَ نَاسِخاً لِمَا قَبْلَهُ، وَمُعَارِضاً لِمَا خَالَفَهُ مِنْ أَمْرِهِ وَنَهْيِهِ.

وبناءً على ذلك فإن من اعتقد اختصاص النبي ﷺ بشيء من الأحكام من دون الأمة؛ فإن اعتقاده هذا غير جائز إلا فيما قام الدليل على ثبوت الخصوصية فيه للنبي ﷺ.

وإنما لم يجز اعتقاد اختصاص النبي ﷺ بشيء من أحكام الشريعة لا دليل على ثبوت الخصوصية فيها بحقه عليه الصلاة والسلام؛ لأن الأصل عموم التشريع له عليه الصلاة والسلام ولأمته، بل إن التشريع بتلك الأحكام يتوجه إليه ﷺ في المقام الأول لاعتبارين:

الاعتبار الأول: أنه المبيِّن للأمة كيفية ذلك التشريع، كما قال سبحانه له عليه الصلاة والسلام: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

الاعتبار الثاني: أن الله تعالى جعله أسوة للأمة، كما قال سبحانه: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْـَٔاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾﴾ [الأحزاب: ٢١].

ولو كان التشريع خاصاً به عليه الصلاة والسلام لما كان أسوة لأمته فيه، إذ كيف يكون أسوة لهم في أحكام لا يجوز لهم الاقتداء به فيها؟

قوله: (ولأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون إلى أفعال النبي ﷺ فيما يختلفون فيه من الأحكام... إلخ): هذا هو الدليل الرابع لأصحاب المذهب الأول على أن الأمر لا يختص بمن وُجِّه إليه فقط.

....

والمراد بهذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا يسألون عن أفعال النبي ﷺ ليتأسوا به فيها في واقع أنفسهم، وبخاصة في المسائل التي جَرَى فيها الخلاف بينهم، والشواهد على ذلك كثيرة، ومنها ما أورده المؤلف رحمه الله تعالى هنا، وهي على النحو الآتي:

الشاهد الأول: رجوعهم رضي الله تعالى عنهم إلى النبي ﷺ في مسألة «الغسل من التقاء الختانين من غير إنزال».

وذلك حين اختلف المهاجرون والأنصار في الغسل من ذلك، فأرسلوا أبا موسى الأشعري إلى عائشة، فروت لهم عن النبي ﷺ أنه قال: **(إذا مس الختان الختان وجب الغسل)** كما أخرج ذلك الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه(١).

وورد في سنن ابن ماجه رحمه الله تعالى التصريح بأن النبي ﷺ قد فعل ذلك، حيث أخرج عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل، فعلتُه أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا»(٢).

الشاهد الثاني: رجوعهم رضي الله تعالى عنهم إلى النبي ﷺ في مسألة «إيجاب الوضوء من الملامسة»؛ أي: من لمس المرأة.

فقد أخرج الإمام الترمذي رحمه الله تعالى في سننه من حديث الصحابي الجليل معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه قال: «أَتَى النبيَّ ﷺ رجلٌ فقال: يا رسول الله أرأيت رجلاً لقي امرأة وليس بينهما معرفة، فليس يأتي الرجل إلى امرأته شيئاً إلا قد أتى هو إليها إلا أنه لم يجامعها؟ قال: فأنزل الله: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكۡرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ﴿١١٤﴾﴾ [هود: ١١٤]، فأمره أن

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سنن ابن ماجه، كتاب «الطهارة وسننها»، باب «ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان». (سنن ابن ماجه ١/ ١٩٩).

....

يتوضأ ويصلي»[١].

الشاهد الثالث: رجوعهم رضي الله تعالى عنهم إلى النبي ﷺ في مسألة «صحة الصوم ممن أصبح جنباً».

حيث أخبر عليه الصلاة والسلام عن فعله في هذه المسألة بقوله: **(وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم)**[٢].

الشاهد الرابع: رجوعهم رضي الله تعالى عنهم إلى النبي ﷺ في مسألة «عدم ثبوت حكم الإحرام في حق مَنْ بعث هديه وأقام في أهله».

ففي الصحيحين من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: «كنتُ أفتل قلائد الغنم للنبي ﷺ، فيبعث بها، ثم يمكث حلالاً».

وهذه رواية الإمام البخاري رحمه الله تعالى[٣].

أما رواية الإمام مسلم رحمه الله تعالى: عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: «فتلتُ قلائد بُدْنِ رسول الله ﷺ بِيَدَيَّ، ثم أَشْعَرَهَا وَقَلَّدَهَا، ثم بَعَثَ بها إلى البيت وأقام بالمدينة، فما حَرُمَ عليه شيء كان له حِلاًّ»[٤].

ورجوعهم رضي الله تعالى عنهم إلى فعل النبي ﷺ في هذه الوقائع كلها وغيرها دليل على إدراكهم بأن ما ثبت للنبي ﷺ من حكم فإنهم

---

(١) أخرجه الترمذي؛ أبواب «التفسير»، باب «ومن سورة هود»؛ وقد حكم على هذا الحديث بالإرسال؛ لأنه من رواية عبد الرحمن بن أبي ليلى عن معاذ فقال: «هذا حديث ليس إسناده بمتصل؛ عبد الرحمن بن أبي ليلى لم يسمع من معاذ بن جبل». (سنن الترمذي ٤/ ٣٥٤).
وقد صحح الحاكم هذا الحديث. (انظر: المستدرك، كتاب الطهارة ١/ ١٣٥ ـ ١٣٦).

(٢) سبق تخريجه قريباً.

(٣) صحيح البخاري، كتاب «الحج»، باب «تقليد الغنم»، رقم الحديث (١٧٠٣).

(٤) صحيح مسلم، كتاب «الحج»، باب «استحباب بعث الهدي إلى الحرم»، رقم الحديث (٣٦٢).

....

مشاركون له فيه، ومما يدل على رجوعهم إلى النبي ﷺ في تلك الوقائع أنهم جعلوها ناسخة لما قبلها، كما جعلوا حديث: **(إنما الماء من الماء)**[1] منسوخاً بحديث: **(إذا التقى الختانان وجب الغسل)**[2].

وكما جعلوا حديث: **(من أصبح وهو جنب فلا صوم له)**[3] منسوخاً بقوله عليه الصلاة والسلام: **(وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم)**[4].

وكذلك جعلوا تلك الوقائع مُعَارِضَةً لما جاء عن النبي ﷺ من أوامر ونواهٍ على خلافها، ومن ذلك اختلافهم رضي الله تعالى عنهم في «زواج النبي ﷺ من ميمونة بنت الحارث رضي الله تعالى عنها» هل كان في حال الحل، أو في حال الإحرام، حيث ذهب ابن عباس رضي الله تعالى عنهما إلى أنه كان في حال الإحرام، كما ثبت عنه في الصحيحين أنه قال: «إن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم»[5].

وجعلوا هذا الحديث مُعَارِضاً لنهيه عليه الصلاة والسلام عن نكاح المحرم، كما ثبت في صحيح الإمام مسلم رحمه الله تعالى من حديث عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: **(لا يَنكح المحرم، ولا يُنكح)**[6].

ولذلك سلكوا مسلك الترجيح بين هذين الحديثين، فجعلوا حديث النهي عن نكاح المحرم مقدماً على حديث ابن عباس رضي الله تعالى

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «الطهارة»، باب «في الإكسال» (١/ ١٤٨).
(٢) سبق تخريجه. (٣) سبق تخريجه.
(٤) سبق تخريجه.
(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «جزاء الصيد»، باب «تزويج المحرم»، رقم الحديث (١٨٣٧)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «النكاح»، باب «تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته»، رقم الحديث (١٤١٠/ ٤٧).
(٦) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «النكاح»، باب «تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته»، رقم الحديث (١٤٠٩/ ٤١).

وَلِأَنَّ اللهَ تَعَالَى أَمَرَ نَبِيَّهُ ﷺ بِقِيَامِ اللَّيْلِ، وَدَخَلَ فِيهِ أُمَّتُهُ، حَيْثُ نَسَخَهُ عَنْهُمْ بِقَوْلِهِ: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾.

عنهما، وقد عضدوا هذا الترجيح بما جاء عن ميمونة رضي الله تعالى عنها من الإخبار بأن زواجها من رسول الله ﷺ إنما كان في حال الحل لا في حال الإحرام، كما أخرج الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث يزيد بن الأصم قال: «حدثتني ميمونة بنت الحارث أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو حلال»، قال: «وكانت خالتي، وخالة ابن عباس»(١).

كما عضدوا ذلك بقول أبي رافع رضي الله تعالى عنه: «تزوج رسول الله ﷺ ميمونة وهو حلال، وبَنَى بها وهو حلال، وكنت أنا الرسول فيما بينهما»(٢).

وإنما جعلوا تلك الوقائع مُعَارِضَةً لما ورد عن النبي ﷺ من أوامر ونواهٍ على خلافها لاعتدادهم بها واعتمادهم عليها، وذلك يقيناً منهم رضي الله تعالى عنهم بأن ما ثبت في حق النبي ﷺ من أحكام فهو ثابت في حقهم أيضاً.

قوله: (ولأن الله تعالى أمر نبيه ﷺ بقيام الليل، ودخل فيه أمته، حيث نسخه عنهم بقوله: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾): الضمير في «فيه» يعود إلى «الأمر بقيام الليل».

والضمير في «أمته» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «نسخه» يعود إلى «الأمر بقيام الليل».

والضمير في «عنهم» يعود إلى «النبي ﷺ وأمته».

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «النكاح»، باب «تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته»، رقم الحديث: (٤٨/١٤١١).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه؛ أبواب «الحج»، باب: «ما جاء في كراهية تزويج المحرم»؛ ثم قال رحمه الله تعالى: «هذا حديث حسن؛ ولا نعلم أحداً أسنده غير حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة». (سنن الترمذي ٢/ ١٦٧ ـ ١٦٨).

وَلَمَّا عَاتَبَهُ فِي تَحْرِيمِ مَا أَحَلَّ اللهُ لَهُ قَالَ عَقِيبَهُ: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾. ....

والضمير في «بقوله» يعود إلى «الله» جل شأنه وعز سلطانه.

والمراد هنا: أن الله تعالى حين أمر نبيه محمداً ﷺ بقيام الليل في قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝٢﴾ [المزمل: ١، ٢].

دخلت أمته معه في هذا الأمر، فكان قيام الليل واجباً على الصحابة رضي الله تعالى عنهم مدة من الزمن كما كان واجباً على النبي ﷺ، ثم نسخ سبحانه عنهم الوجوب بقوله تعالى: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ [المزمل: ٢٠]. ولو لم تكن أمته ﷺ مخاطبة بما خوطب به عليه الصلاة والسلام لما دخلت معه في الأمر بقيام الليل.

قوله: (**ولما عاتبه في تحريم ما أحل الله له قال عقيبه:** ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾):

الضمير في «عاتبه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

و«ما» في قوله: «ما أحل» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «له» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «عقيبه» يعود إلى «العتاب».

والمراد هنا: أن النبي ﷺ حين حَرَّمَ على نفسه بعض ما أحله الله تبارك وتعالى له عاتبه سبحانه على ذلك التحريم بقوله جل شأنه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١].

ثم أدخل الله تعالى أمة نبيه ﷺ في حكم الخروج من مسألة «تحريم الحلال» بكفارة اليمين، فقال سبحانه: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢].

وهذا يدل دلالة صريحة على أن ما ثبت في حق النبي ﷺ من حكم فهو ثابت في حق الأمة أيضاً.

وَابْتَدَأَ الْخِطَابَ بِمُنَادَاتِهِ وَحْدَهُ ثُمَّ تَمَّمَهُ بِلَفْظِ الْجَمْعِ بِقَوْلِهِ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ﴾، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ حُكْمَ خِطَابِهِ لَا يَخْتَصُّ بِهِ.

قوله: (**وابتدأ الخطاب بمناداته وحده ثم تممه بلفظ الجمع بقوله:** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ﴾): المبتدئ بالخطاب هنا هو الله تبارك وتعالى.

والضمير في «بمناداته» يعود إلى «النبي» ﷺ، وكذلك إليه عود الضمير في «وحده».

والضمير في «تممه» يعود إلى «الخطاب بالمناداة».

والضمير في «بقوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والمراد هنا: أن الله عزَّ وجلَّ ابتدأ خطابه إلى نبيه ﷺ بتوجيه النداء إليه وحده بقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾، ثم تمم ذلك الخطاب بقوله: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١].

حيث أشرك سبحانه الأمة مع نبيها عليه الصلاة السلام في الحكم الخاص بتطليق النساء، وهو دليل صريح على ثبوت مقتضى الأمر في حق الأمة كثبوت مقتضاه في حق النبي ﷺ.

قوله: (**وهذا يدل على أن حكم خطابه لا يختص به**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ما سبق ذكره من دخول الأمة مع النبي ﷺ في الأمر بقيام الليل ونسخه، ودخولها معه في كفارة اليمين، وكذلك دخولها معه في الحكم المتعلق بتطليق النساء».

والضمير في «خطابه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والضمير في «به» يعود إلى «النبي» ﷺ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو وجه الدلالة من الآيات الكريمات المذكورات، وهي قوله سبحانه: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾، وقوله سبحانه: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾، وقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾.

وهذا هو الدليل الخامس لأصحاب المذهب الأول القائلين بأن الأمر لا يختص بمن وُجِّه إليه دون مَنْ سواه.

وَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ: (إِنَّمَا أَسَهُو لِأَسُنَّ).

فَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ أُمَّتَهُ يُشَارِكُونَهُ فِي حُكْمِهِ لَزِمَ مُشَارَكَتُهُ لَهُمْ فِي أَحْكَامِهِمْ،

ومفاد هذا الدليل: أن حُكْمَ خطاب الله تعالى الموجه إلى نبيه ﷺ لا يختص به وحده، إذ لو كان مختصاً به وحده لما أشرك الله تعالى أمته معه فيه.

قوله: (وقد أشار إليه عليه السلام بقوله: «إنما أسهو لأسن»): **هذا هو الدليل السادس لأصحاب المذهب الأول** القائلين بتعميم حكم الأمر.

والضمير في «إليه» يعود إلى «عموم الحكم في حقه عليه الصلاة والسلام وحق أمته».

والمراد هنا: أن قوله عليه الصلاة والسلام: **(إنما أسهو لأسن)**(١).

إشارة منه عليه الصلاة والسلام إلى أن ما ثبت في حقه من حكم؛ فإن الأمة تشاركه فيه، ولا يختص به وحده.

وهذه الأدلة الستة التي أوردها المؤلف رحمه الله تعالى هي الأدلة على القسم الأول من أقسام عموم الأمر، وهو: أن الله تعالى إذا أمر نبيه محمداً ﷺ بأمر، أو أثبت في حقه حكماً ولم يكن ذلك خاصاً به فإن أمته شريكة معه فيه.

قوله: (فإذا ثبت أن أمته يشاركونه في حكمه لزم مشاركته لهم في أحكامهم): الضمير في «أمته» يعود إلى «النبي» ﷺ، وكذلك إليه عود الضمائر في «يشاركونه»، وفي «حكمه»، وفي «مشاركته».

والضميران في «لهم» وفي «أحكامهم» يعودان إلى «الأمة».

والمراد هنا: حيث ثبت بالأدلة السابقة أن الأمة تشارك النبي ﷺ فيما ثبت له من أحكام؛ فإنه يلزم من ذلك أن يكون النبي ﷺ مشاركاً لأمته

---

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ، كتاب «الصلاة»، باب «العمل في السهو». (الموطأ ص٧٦).

لِوُجُودِ التَّلَازُمِ ظَاهِراً، فَإِنَّ مَا ثَبَتَ فِي أَحَدِ اللَّازِمَيْنِ ثَبَتَ فِي الْآخَرِ، فَإِنَّهُ لَوْ ثَبَتَ فِي حَقِّهِمْ حُكْمٌ انْفَرَدُوا بِهِ دُونَهُ لَثَبَتَ نَقِيضُ ذَلِكَ الْحُكْمِ فِي حَقِّهِ دُونَهُمْ، وَقَدْ أَقَمْنَا الدَّلِيلَ عَلَى خِلَافِهِ، ....

في الأحكام الشرعية الثابتة في شأنهم، وذلك لعموم التشريع في حقه وحقهم.

قوله: (لوجود التلازم ظاهراً، فإنَّ ما ثبت في أحد اللازمين ثبت في الآخر): هذه الجملة تعليل للقول بلزوم مشاركة النبي ﷺ لأمته في أحكامها، كما لزمها مشاركته عليه الصلاة والسلام في أحكامه.

و«ما» في قوله: «ما ثبت» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «فإن الثابت في أحد اللازمين ثابت في الآخر».

و«الآخر» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «اللازم»؛ أي: «في اللازم الآخر».

والمراد هنا: أن النبي ﷺ وأمته داخلون في عموم التشريع، فيلزم من هذا الدخول أن ما ثبت في حق النبي ﷺ فهو ثابت في حق الأمة، وما ثبت في حق الأمة فهو ثابت في حق النبي عليه الصلاة والسلام، إذ إن المتلازمين يثبت لأحدهما ما يثبت للآخر.

قوله: (فإنه لو ثبت في حقهم حكم انفردوا به دونه لثبت نقيض ذلك الحكم في حقه دونهم، وقد أقمنا الدليل على خلافه): الضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لو ثبت في حقهم حكم انفردوا به دونه لثبت نقيض ذلك الحكم في حقه دونهم».

والضمير في «حقهم» يعود إلى «الأمة».

والضمير في «به» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «دونه» يعود إلى «النبي» ﷺ، وكذلك إليه عود الضمير في «حقه».

وَلِهَذَا قَالَتْ حَفْصَةُ لِلنَّبِيِّ ﷺ: «مَا شَأْنُ النَّاسِ حَلُّوا وَلَمْ تَحْلُلْ أَنْتَ مِنْ عُمْرَتِكَ؟»، ....

والضمير في «دونهم» يعود إلى «الأمة».

والضمير في «خلافه» يعود إلى «ثبوت الحكم في حق النبي ﷺ على نقيض ثبوته في حق الأمة».

والدليل الذي أقامه مخالفاً لذلك هو ما سبق في الأدلة الستة المذكورة في القسم الأول.

والمراد هنا: أن الأمة لو اختص بهم الحكم من دون النبي ﷺ لثبت في حقه عليه الصلاة والسلام نقيض ذلك الحكم فيختص به من دونهم، وحيث ثبت بالدليل خلاف ذلك، وهو أنه لا يختص من دونهم بالحكم، ثبت أن الأمة لا تختص بالحكم من دونه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «فإذا ثبت أن أمته يشاركونه في حكمه لزم مشاركته لهم في أحكامهم»، إلى قوله: «لثبت نقيض ذلك الحكم في حقه دونهم، وقد أقمنا الدليل على خلافه» هو الدليل الأول من أدلة أصحاب المذهب الأول القائلين بأن الأمر لا يختص بمن وُجِّه إليه فقط، بل هو عام فيه وفي غيره.

وهذا الدليل للقسم الثاني من أقسام عموم الأمر، وهو إذا ثبت للأمة حكم شاركهم النبي ﷺ في ذلك الحكم.

ومفاد هذا الدليل: قياس حال النبي ﷺ على حال الأمة في المشاركة في الحكم، فكما أن الأمة تشارك النبي ﷺ في الحكم الذي ثبت في حقه، ولا يختص به دونهم، فكذلك النبي ﷺ يشارك الأمة في الحكم الثابت في حقها، ولا تختص به من دونه.

قوله: (ولهذا قالت حفصة للنبي ﷺ: «ما شأن الناس حلوا ولم تحلل أنت من عمرتك؟»): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «ولهذا» يعود إلى «مشاركة النبي ﷺ للأمة فيما ثبت لها من أحكام». و«حفصة» هي

قَالَ: (إِنِّي لَبَّدْتُ رَأْسِي، وَقَلَّدْتُ هَدْيِي فَلَا أَحِلُّ حَتَّى أَنْحَرَ)، فَلَوْلَا أَنَّهُ دَاخِلٌ فِيمَا ثَبَتَ لَهُمْ مِنَ الْأَحْكَامِ مَا اسْتَدْعَوْا مِنْهُ مُوَافَقَتَهُمْ، وَلَا أَقَرَّهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَبَيَّنَ لَهُمْ عُذْرَهُ.

أم المؤمنين حفصة بنت عمر بن الخطاب رضي الله عنها وعن أبيها، وقد توفيت سنة إحدى وأربعين من الهجرة[١].

والمراد هنا: أن سؤال حفصة رضي الله تعالى عنها النبي ﷺ عن عدم تحلله من عمرته حيث تحلل الناس منها دليل على أن المنقدح في أذهان الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم هو مشاركة النبي ﷺ لهم فيما ثبت في حقهم من أحكام الشريعة.

قوله: (**قال: «إني لبدت رأسي، وقلدت هديي، فلا أحل حتى أنحر**): هذا جواب من النبي ﷺ عن سؤال أم المؤمنين حفصة رضي الله تعالى عنها له عن عدم تحلله من عمرته، وفيه بيان لسبب عدم التحلل، وهو كونه عليه الصلاة والسلام قد لبد رأسه، وقلد هديه.

والإجابة بذكر هذا السبب دليل على أنه ﷺ مشارك للأمة فيما ثبت في حقها من أحكام، إذ لو لم يكن كذلك لما كانت إجابته عليه الصلاة والسلام بذكر ذلك السبب، بل لأجاب بأنه لا يشارك الأمة في الأحكام الثابتة في حقها.

قوله: (**فلولا أنه داخل فيما ثبت لهم من الأحكام ما استدعوا منه موافقتهم، ولا أقرهم على ذلك وبيَّن لهم عذره**): هذا هو وجه الاستدلال من الحديث المذكور، وهو قول حفصة رضي الله تعالى عنها للنبي ﷺ: «ما شأن الناس حلوا ولم تحلل أنت من عمرتك؟»، قال: (**إني لبدت رأسي، وقلدت هديي، فلا أحل حتى أنحر**)[٢].

والضمير في «أنه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

---

(١) انظر: الإصابة ٧/ ٥٨١.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الحج» باب «التمتع والقران والإفراد بالحج»، رقم الحديث: (١٥٦٦).

وَالدَّلَالَةُ عَلَى أَنَّ الْحُكْمَ إِذَا ثَبَتَ فِي حَقٍّ وَاحِدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ دَخَلَ فِيهِ غَيْرُهُ؛ ....

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «في الثابت لهم من الأحكام».

والضمير في «لهم» يعود إلى «الأمة».

و«الاستدعاء» في قوله: «ما استدعوا منه» هو «الطلب»؛ أي: ما طلبوا منه.

والضمير في «منه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «موافقتهم» يعود إلى «الأمة»، وكذلك إليها عود الضمير في «أقرهم».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «طلب الأمة من النبي ﷺ أن يوافقهم في حكمهم».

والضمير في «لهم» يعود إلى «الأمة».

والضمير في «عذره» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمراد هنا: أن حفصة رضي الله تعالى عنها لم تستغرب من صنيع النبي ﷺ، حيث بقي على إحرامه بعد أن تحلل الناس منه إلا لسابق علمها بأن النبي ﷺ يشارك الأمة في الأحكام الثابتة في حقها، والنبي ﷺ لم ينكر عليها هذا الاستغراب، بل بيَّن لها عذره في ترك التحلل، وهذا يدل على أن أحكام الأمة ليست خاصة بها، بل هي عامة في حقها وفي حق نبيها عليه الصلاة والسلام.

والحديث الذي أورده المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني على القسم الثاني** الذي عمَّم أصحاب المذهب الأول الحكم فيه، حيث جعلوه ثابتاً في حق النبي ﷺ، كثبوته في حق الأمة.

قوله: (والدلالة على أن الحكم إذا ثبت في حق واحد من الصحابة دخل فيه غيره): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في **إقامة أدلة أصحاب المذهب الأول على القسم الثالث**، وهو أن الحكم إذا ثبت في حق واحد

قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (خِطَابِي لِلْوَاحِدِ خِطَابٌ لِلْجَمَاعَةِ).

وَلِأَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ كَانَتْ تَرْجِعُ فِي أَحْكَامِهَا إِلَى قَضَايَا النَّبِيِّ ﷺ فِي الْأَعْيَانِ؛ كَرُجُوعِهِمْ فِي «حَدِّ الزَّانِي» إِلَى قِصَّةِ مَاعِزٍ، وَفِي «دِيَةِ الْجَنِينِ» إِلَى حَدِيثِ حَمَلِ بْنِ مَالِكٍ، وَفِي «الْمُفَوَّضَةِ» إِلَى قِصَّةِ بَرْوَعَ بِنْتِ وَاشِقٍ، وَفِي «السُّكْنَى وَالنَّفَقَةِ» إِلَى حَدِيثِ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ وَفُرَيْعَةَ بِنْتِ مَالِكٍ، وَإِلَى حَدِيثِ صَفِيَّةَ وَالْأَنْصَارِيَّةِ فِي «سُقُوطِ طَوافِ الْوَدَاعِ عَنِ الْحَائِضِ»، وَغَيْرِ ذَلِكَ.

من الصحابة دخل فيه غيره من الصحابة الآخرين ومن سائر الأمة.

والضمير في «فيه» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «غيره» يعود إلى «الواحد من الصحابة».

قوله: (قوله عليه السلام: «خطابي للواحد خطاب للجماعة»): **هذا هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول** على أن الحكم إذا ثبت في حق أحد الصحابة لم يختص به وحده دون غيره.

ووجه الدلالة من هذا الحديث: أن النبي ﷺ في قوله: **(خطابي للواحد خطاب للجماعة)**[1].

يخبر بأن خطابه للواحد هو خطاب للجماعة، وهذا يدل دلالة واضحة على أن الحكم إذا ثبت في حق واحد من الصحابة لم يكن قاصراً عليه وحده، بل يكون عاماً في حقه وحق غيره من الصحابة وسائر الأمة.

قوله: (**ولأن الصحابة رضي الله عنهم كانت ترجع في أحكامها إلى قضايا النبي ﷺ في الأعيان... إلخ**): **هذا هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول**

---

(١) هذا الحديث لا يثبت بهذا اللفظ؛ بل الثابت هو قول النبي ﷺ: **(إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة)**. أخرجه الإمام مالك في موطئه، كتاب «الجامع»، باب «ما جاء في البيعة». (الموطأ ص٦٩٦). وأخرجه النسائي في سننه، كتاب «البيعة»، باب «بيعة النساء». (سنن النسائي ٧/ ١٤٩).

. . . .

على أن الحكم في حق الصحابي الواحد يعم بقية الصحابة رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

والمراد بالأعيان هنا: الوقائع، ومما يدل على رجوع الصحابة رضي الله تعالى عنهم إلى قضايا النبي ﷺ في الوقائع المختلفة شواهد كثيرة، ومن تلك الشواهد ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، وهي على النحو الآتي:

الشاهد الأول: رجوع الصحابة رضي الله تعالى عنهم في «حد الزاني» إلى قصة ماعز رضي الله تعالى عنه، حيث جاء إلى النبي ﷺ معترفاً على نفسه بالزنا وهو محصن، فَقَرَّرَه النبي ﷺ أربع مرات، ثم أقام عليه الحد، وهو الرجم. فجعلوا هذا الحكم عاماً في كل من زنى وهو محصن.

الشاهد الثاني: رجوع الصحابة رضي الله تعالى عنهم في «دية الجنين» إلى حديث حمل بن مالك، حيث قال عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه: «أُذَكِّرُ الله امرءاً سمع من رسول الله ﷺ في الجنين»، فقام حمل بن مالك رضي الله تعالى عنه فقال: «كنتُ بين جاريتين لي فضربتْ إحداهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنينها، فقضى النبي ﷺ في الجنين بغرة»، فقال عمر رضي الله تعالى عنه: «لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره».

الشاهد الثالث: رجوع الصحابة رضي الله تعالى عنهم في «المفوضة» إلى قصة بروع بنت واشق، حيث جعل لها النبي ﷺ الصداق والميراث، وجعل عليها العدة.

الشاهد الرابع: رجوع الصحابة رضي الله تعالى عنهم في «السكنى والنفقة» إلى حديث فاطمة بنت قيس وفريعة بنت مالك.

أما حديث فاطمة بنت قيس رضي الله تعالى عنها فقد قالت: «طلقني زوجي ثلاثاً، فلم يجعل لي رسول الله ﷺ سكنى ولا نفقة».

وأما حديث فريعة بنت مالك رضي الله تعالى عنها فهو: «أنها قد

وَلِأَنَّهُ لَوِ اخْتُصَّ بِهِ لَمَا احْتِيجَ إِلَى التَّخْصِيصِ بِقَوْلِهِ لِأَبِي بُرْدَةَ فِي التَّضْحِيَةِ بِالْجَذَعِ مِنَ الْمَعْزِ: (يُجْزِيكَ، وَلَا يُجْزِئُ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ).

توفي عنها زوجها في عهد النبي ﷺ، فأمرها بأن تمكث في بيتها حتى يبلغ الكتاب أجله».

الشاهد الخامس: رجوع الصحابة رضي الله تعالى عنهم إلى حديث صفية بنت حيي والمرأة الأنصارية في «سقوط طواف الوداع عن الحائض».

وذلك حين اختلف زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه مع ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في هذه المسألة، فقد كان زيد بن ثابت يرى ألا تصدر الحائض حتى تطوف، فقال له ابن عباس: «سَلْ فلانة الأنصارية هل أمرها النبي ﷺ بذلك»، فذهب إليها وسألها فأخبرته بأن النبي ﷺ قد رخص لها في ترك الطواف، فرجع زيد يضحك، وقال لابن عباس: «ما أراك إلا قد صَدَقْتَ».

وغير ذلك من الشواهد والوقائع، كرجوع عمر رضي الله تعالى عنه ـ وقد كان لا يورث المرأة من دية زوجها ـ إلى ما أخبره به الضحاك بن سفيان بن عوف رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها.

قوله: (ولأنه لو اختص به لما احتيج إلى التخصيص بقوله لأبي بردة في التضحية بالجذع من المعز: «يجزيك، ولا يجزئ عن أحد بعدك»): **هذا هو الدليل الثالث لأصحاب المذهب الأول** على أن الحكم الثابت في حق أحد الصحابة لا يكون خاصاً به من دون غيره.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «به» يعود إلى «الواحد من الصحابة».

والضمير في «بقوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمراد هنا: أن الحكم لو اختص بالواحد من الصحابة لما كان هناك من حاجة إلى تخصيص أبي بردة بهذا الحكم وحده دون غيره.

دَلِيلٌ آخَرُ: أَنَّ قَوْلَ الرَّاوِي: «نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ»، أَوْ «أَمَرَ»، أَوْ: «قَضَى» يَعُمُّ، وَلَوِ اخْتَصَّ الْحُكْمُ مَنْ شُوفِهَ بِهِ لَمْ يَكُنْ عَامّاً لاِحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ الرَّاوِي سَمِعَ نَهْيَ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ أَمْرَهُ لِوَاحِدٍ، فَلَا يَكُونُ عَامّاً.

قوله: (دليل آخر): **وهو الدليل الرابع لأصحاب المذهب الأول على** القول بأن ما ثبت لواحد من الصحابة من حكم فهو ثابت لغيره أيضاً.

قوله: (أن قول الراوي: «نهى رسول الله ﷺ، أو: أمر، أو قضى» يعم): أي أن الراوي إذا أخبر بأن النبي ﷺ نهى عن شيء، أو أمر به، أو قضى فيه، كان مقتضى ذلك الإخبار ثبوت العموم في الأمر، والنهي، والقضاء، ولا يكون ذلك خاصاً بالعين التي ورد الأمر أو النهي أو القضاء بشأنها دون غيرها.

قوله: (ولو اختص الحكم من شوفه به لم يكن عاماً لاحتمال أن يكون الراوي سمع نهي النبي ﷺ أو أمره لواحد، فلا يكون عاماً): الضمير في «به» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «أمره» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمراد هنا: أن النبي ﷺ لو أمر شخصاً بشيء، أو نهاه عن شيء، أو قضى له بشيء، كان مقتضى ذلك كله العموم، بحيث يكون كل واحد من هذا الأمر والنهي والقضاء عاماً في حق الأمة كلها.

ولو كان الحكم الثابت لواحد من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجمعين مختصاً به وحده لما كان مقتضى ذلك العموم، لاحتمال أن يكون ما نقله الراوي عن النبي ﷺ من أمر، أو نهي، أو قضاء إنما هو في حق شخص واحد، وذلك إلى الخصوص أقرب منه إلى العموم، وحينئذٍ فلا يكون الحكم بالأمر، أو النهي، أو القضاء عاماً، وهذا خلاف الأصل في التشريع، إذ الأصل فيه عمومه في حق الأمة جميعها، وليس اختصاص الواحد به.

وَلِأَنَّ الْخِطَابَ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ إِنَّمَا شُوفِهَ بِهِ أَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ، وَلَا خِلَافَ فِي ثُبُوتِ حُكْمِهِ فِي حَقِّ أَهْلِ الْأَعْصَارِ.

قوله: (ولأن الخطاب بالكتاب والسنة إنما شوفه به أصحاب النبي ﷺ، ولا خلاف في ثبوت حكمه في حق أهل الأعصار): هذا هو الدليل الخامس لأصحاب المذهب الأول على عموم الحكم الثابت في حق الواحد من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

والضمير في «به» يعود إلى «الخطاب».

و«لا» في قوله: «ولا خلاف» نافية للجنس، و«خلاف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «واقع»؛ أي: «ولا خلاف واقع في ثبوت حكمه».

والضمير في «حكمه» يعود إلى «الخطاب».

والمراد بأهل الأعصار: الأمة من بعد عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إلى قيام الساعة.

والمقصود بهذا الدليل: أن القرآن الكريم إنما خوطب به مشافهةً الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم باعتبارهم موجودين زمن الوحي، ومع ذلك لم يكن هذا الخطاب القرآني خاصاً بهم، بل شملهم وشمل عموم الأمة، ولذلك أمر الله تعالى نبيه محمداً ﷺ أن يخبر الناس بقوله: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩].

وكذلك السنة المطهرة، فإن النبي ﷺ قد خاطب بها مشافهةً أصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم، ومع ذلك لم يكن خطابه بسنته إليهم خاصاً بهم وحدهم، بل كان عاماً فيهم وفيمن سواهم من سائر الأمة إلى قيام الساعة، وعلى ذلك انعقد الإجماع بلا خلاف، ولو كان حكم الواحد من الصحابة مختصاً به وحده لاقتصر الخطاب بالكتاب والسنة على مَنْ وُجِّه إليهم مشافهةً وهم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم دون غيرهم من سائر أهل الأعصار، وذلك خَرْقٌ للإجماع.

(فصل)

الْأَمْرُ يَتَعَلَّقُ بِالْمَعْدُومِ، وَأَوَامِرُ الشَّرْعِ قَدْ تَنَاوَلَتِ الْمَعْدُومِينَ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ، بِشَرْطِ وُجُودِهِمْ، عَلَى صِفَةِ مَنْ يَصِحُّ تَكْلِيفُهُ.

قوله: (الأمر يتعلق بالمعدوم): المراد بالمعدوم هو الذي لم يكن موجوداً زمن الخطاب بالأمر، لكونه لم يُخْلَقْ بَعْدُ. فهذا يتعلق به التكليف بنفس الأمر الذي خوطب به الموجودون في زمن تَنَزُّلِ الوحي.

قوله: (وأوامر الشرع قد تناولت المعدومين إلى قيام الساعة): أي أن الأوامر التي خاطب الله تعالى بها أصحاب نبيه ﷺ، والأوامر التي خاطب بها النبي ﷺ أصحابه رضي الله تعالى عنهم ليست خاصة بهم وحدهم، بل هي متناولة لهم ولجميع مَنْ لم يوجد من الأمة إلى قيام الساعة، وهذا ما دل عليه قول الله سبحانه لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدُۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩].

قوله: (بشرط وجودهم على صفة من يصح تكليفه): الضمير في «وجودهم» يعود إلى «المعدومين».

والضمير في «تكليفه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

والمراد بمن يصح تكليفه: هو الذي توافرت في شخصه شرائط التكليف.

والمقصود هنا: أن تَعَلُّق الأمر بالمعدومين لا يعني أن يُطْلَبَ منهم إيقاع المأمور به حال عدمهم؛ فإن ذلك محال وهو باطل بالإجماع، وإنما يُعْنَى بتعلق الأمر بهم أن يكون الخطاب متناولاً لهم بتقدير وجودهم على الصفة التي يصح معها تكليفهم بمقتضى ذلك الأمر.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو المذهب الأول في هذه المسألة**، وهو مذهب جمهور الأصوليين[(١)].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/٦٦؛ الوصول إلى الأصول ١/١٧٦؛ منتهى الوصول والأمل ص٤٤؛ المستصفى ١/٨٥؛ الإحكام ١/١٥٣؛ التمهيد ١/٣٥١.

خِلَافاً لِلْمُعْتَزِلَةِ وَجَمَاعَةٍ مِنَ الْحَنَفِيَّةِ، قَالُوا: لَا يَتَعَلَّقُ الْأَمْرُ بِهِ؛ لِأَنَّهُ يَسْتَحِيلُ خِطَابُهُ فَيَسْتَحِيلُ تَكْلِيفُهُ. وَلِأَنَّهُ لَا يَقَعُ مِنْهُ فِعْلٌ وَلَا تَرْكٌ، فَلَمْ يَصِحَّ أَمْرُهُ كَالْعَاجِزِ بِالصِّبَا وَالْمَجْنُونِ.

قوله: (خلافاً للمعتزلة وجماعة من الحنفية، قالوا: لا يتعلق الأمر به): الضمير في «به» يعود إلى «المعدوم».

فهذا المعدوم لا يتعلق به الأمر، إذ الأمر لا يتعلق إلا بالموجود فقط.

وهذا القول ذهب إليه المعتزلة، وجماعة من الحنفية(١).

والمذكور هنا **هو المذهب الثاني في هذه المسألة**.

قوله: (لأنه يستحيل خطابه فيستحيل تكليفه): الضمير في «لأنه» يعود إلى «المعدوم»، وإليه كذلك عود الضميرين في «خطابه»، وفي «تكليفه».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بعدم تعلق الأمر بالمعدوم.

ومفاد هذا الدليل: أن التكليف فرع الخطاب، ولا يمكن توجيه الخطاب إلى المعدوم حال العدم، إذ إن ذلك من الاستحالة بمكان، وإذا استحال الأصل وهو الخطاب استحال الفرع وهو التكليف.

قوله: (ولأنه لا يقع منه فعل ولا ترك، فلم يصح أمره كالعاجز بالصبا والمجنون): الضمير في «لأنه» يعود إلى «المعدوم»، وإليه كذلك عود الضميرين في «منه»، وفي «أمره».

وهذا هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني على عدم تعلق الأمر بالمعدوم.

---

(١) انظر: تفسير الزمخشري «الكشاف» ٣/ ٣٤؛ الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال ٣/ ٣٤؛ المنخول ص١٢٤؛ التمهيد ١/ ٣٥٢؛ الوصول إلى الأصول ١/ ١٧٦؛ المحصول ١/ ٢/ ٤٢٩؛ بيان المختصر ١/ ٤٣٩؛ الإبهاج ١/ ١٤٩؛ جمع الجوامع بحاشية البناني ١/ ٧٨؛ إرشاد الفحول ص١١.

وَلِأَنَّ الْمَعْدُومَ لَيْسَ بِشَيْءٍ فَأَمْرُهُ هَذَيَانٌ. وَكَمَا أَنَّ مِنْ شَرْطِ الْقُدْرَةِ وُجُودَ الْمَقْدُورِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مِنَ شَرْطِ الْأَمْرِ وُجُودُ الْمَأْمُورِ.

ومفاد هذا الدليل: قياس المعدوم على الصبي والمجنون، فكما أن كلاً من الصبي والمجنون لا يعي مدلول الخطاب بالأمر لعجزه عن الفهم، ومن ثَمَّ فلا يقع منه امتثال بإحداث الفعل المأمور به، فكذلك الحال في المعدوم، بل هو أسوأ حالاً منهما لكونه فاقد الحياة بالكلية.

قوله: (ولأن المعدوم ليس بشيء فأمره هذيان): الضمير في «فأمره» يعود إلى «المعدوم».

و«الْهَذَيَانُ» في اللغة هو: «التَّكَلُّمُ بكلام غير معقول»(١).

والمذكور هنا **هو الدليل الثالث لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بأن الأمر لا يتعلق بالمعدوم.

ومفاد هذا الدليل: أن المعدوم لا يوصف بأنه شيء يُذْكَرُ، كما قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ۝١﴾ [الإنسان: ١].

ومَنْ لم يكن شيئاً مذكوراً، فكيف يُتَصَوَّرُ صحة توجه الأمر إليه؟، وحينئذٍ يكون القول بأنه مأمور ضرباً من الهذيان الذي لا يُسْتَنَدُ إليه، ولا يُعَوَّلُ عليه.

قوله: (وكما أن من شرط القدرة وجود المقدور يجب أن يكون من شرط الأمر وجود المأمور): هذا **هو الدليل الرابع لأصحاب المذهب الثاني** المانعين من تعلق الأمر بالمعدوم.

ومفاد هذا الدليل: قياس الأمر على القدرة، فكما أنه يُشْتَرَطُ للقدرة وجود المقدور، فكذلك يشترط للأمر وجود المأمور، وحيث إن القدرة تنتفي بانتفاء المقدور، فكذلك الأمر ينتفي بانتفاء المأمور.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٥/ ٣٦٠.

وَلَنَا: اتِّفَاقُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَالتَّابِعِينَ عَلَى الرُّجُوعِ إِلَى الظَّوَاهِرِ الْمُتَضَمِّنَةِ أَوَامِرَ اللهِ سُبْحَانَهُ وَأَوَامِرَ نَبِيِّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى مَنْ لَمْ يُوجَدْ فِي عَصْرِهِمْ، لَا يَمْتَنِعُ مِنْ ذَلِكَ أَحَدٌ. وَلِأَنَّهُ قَدْ ثَبَتَ أَنَّ كَلَامَ اللهِ تَعَالَى قَدِيمٌ وَصِفَةٌ مِنْ صِفَاتِهِ، لَمْ يَزَلْ آمِراً نَاهِياً.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا أصحاب المذهب الأول على أن الأمر يتعلق بالمعدوم.

قوله: **(اتفاق الصحابة رضي الله عنهم والتابعين على الرجوع إلى الظواهر المتضمنة أوامر الله سبحانه وأوامر نبيه عليه السلام على من لم يوجد في عصرهم، لا يمتنع من ذلك أحد)**: الضمير في «عصرهم» يعود إلى «الصحابة والتابعين».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اتفاق الصحابة والتابعين على إجراء الأوامر على من لم يوجد في عصرهم».

ومعنى: «لا يمتنع من ذلك أحد»: أي لم يَشُذَّ أحد من الصحابة والتابعين عن ذلك الاتفاق.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول على أن الأمر يتعلق بالمعدوم**.

ومفاد هذا الدليل: أن إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم والتابعين لهم بإحسان رحمهم الله تعالى منعقد على أنه يجب على الناس الذين لم يوجدوا في عصرهم أن يرجعوا إلى أوامر الله تعالى وإلى أوامر نبيه ﷺ، ليعملوا بظواهرها انقياداً وامتثالاً.

ولو كان الأمر لا يتعلق بالمعدوم لما انعقد إجماعهم على تكليف المعدومين بالرجوع إلى ظواهر الأوامر في الكتاب السنة التي ثبتت فيهما قبل وجودهم.

قوله: **(ولأنه قد ثبت أن كلام الله تعالى قديم وصفة من صفاته، لم يزل آمراً ناهياً)**: الضمير في «لأنه»، هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن

وَقَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾، وَهَذَا أَمْرٌ بِاتِّبَاعِ النَّبِيِّ ﷺ، وَلَا خِلَافَ أَنَّا مَأْمُورُونَ بِاتِّبَاعِهِ وَلَمْ نَكُنْ مَوْجُودِينَ.

الشأن قد ثبت أن كلام الله تعالى قديم وصفة من صفاته».

والضمير في «صفاته» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول** على أن الأمر يتعلق بالمعدوم.

ومفاد هذا الدليل: أن الأمر تابع للكلام الذي هو صفة أزلية من صفات الله تبارك وتعالى، وحينئذٍ فإنَّ أمره سبحانه للموجودين زمن الخطاب ينسحب إلى غيرهم ممن لم يوجدوا بَعْدُ حتى تقوم الساعة من غير حاجة إلى حدوث أمر جديد لهم.

قوله: (وقال الله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾، وهذا أمر باتباع النبي ﷺ، ولا خلاف أنَّا مأمورون باتباعه ولم نكن موجودين): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى قوله سبحانه: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

و«لا» في قوله: «ولا خلاف» نافية للجنس، و«خلاف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار المحذوف وهو «في»، إذ أصل الكلام: «ولا خلاف في أنَّا مأمورون»، وتقدير الخبر «واقع»؛ أي: «ولا خلاف واقع في أنَّا مأمورون باتباعه».

والضمير في «اتباعه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثالث لأصحاب المذهب الأول** على أن الأمر يتعلق بالمعدوم.

ومفاد هذا الدليل: أن الله تعالى أمر باتباع نبيه محمد ﷺ، وهذا الأمر عام في الموجودين زمن هذا الخطاب وفي غيرهم من الذين لم يوجدوا بَعْدُ إلى يوم القيامة، وهذا مما لا خلاف فيه بين الأمة من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم والتابعين لهم بإحسان رحمهم الله تعالى، ويجب ألا يكون في ذلك خلاف بين المسلمين جميعاً.

قَوْلُهُمْ: «إِنَّ خِطَابَ الْمَعْدُومِينَ مُحَالٌ». قُلْنَا: إِنَّمَا يَسْتَحِيلُ خِطَابُهُ بِإِيْجَادِ الْفِعْلِ حَالَ عَدَمِهِ، أَمَّا أَمْرُهُ بِشَرْطِ الْوُجُودِ فَغَيْرُ مُسْتَحِيلٍ بِأَنْ يَفْعَلَ عِنْدَ وُجُودِهِ مَا أُمِرَ بِهِ مُتَقَدِّماً؛ ....

قوله: **(قولهم: إن خطاب المعدومين محال)**: الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الأمر لا يتعلق بالمعدوم».

والمذكور هنا **هو دليلهم الأول** الذي قالوا فيه: «إنه يستحيل خطاب المعدوم، فيستحيل تكليفه».

قوله: **(قلنا)**: أي: في الجواب عن هذا الدليل.

قوله: **(إنما يستحيل خطابه بإيجاد الفعل حال عدمه)**: الضمير في «خطابه» يعود إلى «المعدوم»، وكذلك إليه عود الضمير في «عدمه».

والمراد هنا: أن المستحيل في خطاب المعدوم هو مطالبته بإيجاد مقتضى الخطاب في حال العدم، إذ إنه في هذه الحال لا يُعَدُّ شيئاً، وما ليس بشيء فلا يُطَالَبُ بإحداث شيء.

قوله: **(أما أمره بشرط الوجود فغير مستحيل بأن يفعل عند وجوده ما أُمر به متقدماً)**: الضمير في «أمره» يعود إلى «المعدوم»، وكذلك إليه عود الضمير في «وجوده».

و«ما» في قوله: «ما أُمر» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد بالأمر المتقدم في قوله: «ما أُمِرَ به متقدماً»: هو الأمر الوارد زمن الخطاب، وهو زمن تَنَزُّلِ الوحي على النبي ﷺ.

والمقصود هنا: أنه لا يستحيل عقلاً ولا نقلاً أن يُؤْمَرَ المعدوم حال عدمه بفعل شيء يُطَالَبُ بإيقاعه حال وجوده مستكملاً شرائط التكليف، فهذا مُتَصَوَّرٌ ممكن لا امتناع فيه.

كَمَا نَقُولُ: الْوَالِدُ يُوجِبُ عَلَى أَوْلَادِهِ، وَيُلْزِمُهُمُ التَّصَدُّقَ عَنْهُ إِذَا عَقَلُوا وَبَلَغُوا، فَيَكُونُ الْإِلْزَامُ حَاصِلاً بِشَرْطِ الْوُجُودِ، وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ: «صُمْ غداً» فَهُوَ أَمْرٌ فِي الْحَالِ بِصَوْمِ الْغَدِ، لَا أَنَّهُ أَمْرٌ فِي الْغَدِ.

قوله: (كما نقول: الوالد يوجب على أولاده، ويلزمهم التصدق عنه إذا عقلوا وبلغوا، فيكون الإلزام حاصلاً بشرط الوجود): الكاف في «كما» للتشبيه، و«ما» المتصلة بها مصدرية، فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «كقولنا».

والضمير في أولاده» يعود إلى «الوالد».

والضمير في «يلزمهم» يعود إلى «الأولاد».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الوالد».

والمراد هنا: قياس الخطاب الشرعي على خطاب الوالد لأولاده الصبيان الذين لم يعقلوا ولم يبلغوا، فكما يُتَصَوَّرُ أن يوصي الوالد أولاده الذين لم يعقلوا ولم يبلغوا حال الوصية، وأن يوجب عليهم بمقتضى تلك الوصية أن يتصدقوا عنه إذا عقلوا وبلغوا، فكذلك يُتَصَوَّرُ أن يأمر الشارع المعدومين بفعل شيء حالة وجودهم مستكملي شرائط التكليف.

قوله: (ولو قال لعبده: «صم غداً» فهو أَمْرٌ في الحال بصوم الغد، لا أنه أَمرٌ في الغد): الضمير في «لعبده» يعود إلى «السيد».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «أَمْرِ السيد لعبده بأن يصوم غداً».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الأمر بصوم الغد».

والمراد هنا: أن هناك فرقاً كبيراً بين مورد الخطاب وزمن امتثاله، فمورد الخطاب هو لحظة الأمر بمقتضاه، وزمن امتثاله هو الوقت الذي طولب إيقاع الفعل فيه، كما لو قال السيد لعبده: «صُمْ غداً»، فإن مقتضى هذا الخطاب الأمر في الحال بصيام الغد وليس أَمْراً في الغد، لكون المطلوب في الغد هو إحداث الفعل وهو الصيام.

وَأَمَّا الْعَاجِزُ فَإِنَّهُ يَصِحُّ أَمْرُهُ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ، فَهُوَ كَمَسْأَلَتِنَا بِغَيْرِ فَرْقٍ.

فَإِنْ قِيلَ: هَذَا مُخَالِفٌ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الصَّبِيِّ...).

وإذا كان الأمر كذلك، فلا مانع من أن يوجِّه الشارع الأمر للمعدوم في حال عدمه على أن يمتثل مقتضاه حال وجوده على الصفة التي يصح معها التكليف.

قوله: (وأما العاجز فإنه يصح أمره بشرط القدرة، فهو كمسألتنا بغير فرق): **هذا جواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني** الذي قالوا فيه: «ولأنه لا يقع منه فعل ولا ترك، فلم يصح أمره كالعاجز بالصبا والمجنون».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «العاجز»، وكذلك إليه عود الضمير في «أمره».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «أمرِ العاجز بشرط القدرة».

والمراد هنا: لا نسلم بأن «العاجز» لا يصح أَمْرُهُ مطلقاً، بل نقول: إنه يصح أَمْرُهُ بشرط القدرة على فعل المأمور به، وحينئذ تكون هذه المسألة كمسألة «أَمْر المعدوم» حيث يصح تعلق الأمر به بشرط الوجود، إذ لا يظهر فرق واضح بين المسألتين.

قوله: (فإن قيل: هذا مخالف لقوله عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي...»): هذا اعتراض من أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم تعلق الأمر بالصبي، كما لا يتعلق بالمعدوم، على ما ذكره أصحاب المذهب الأول في جوابهم عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني في قولهم: «لا مانع من توجه الأمر للمعدوم كما يتوجه للصبي، بدليل صحة إيجاب الوالد الوصية عليه».

قُلْنَا: الْمُرَادُ بِهِ رَفْعُ الْمَأْثَمِ وَالْإِيْجَابِ الْمُضِرِّ، بِدَلِيلِ أَنَّهُ قَرَنَ بِهِ النَّائِمَ.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تعلق الأمر بالصبي الذي لم يبلغ ولم يعقل».

وتقرير هذا الاعتراض: أن النبي ﷺ أخبر برفع القلم عن الصبي، ورَفْعُ القلم عنه يعني عدم تعلق الأمر به، فكيف يسوغ مع هذا الإخبار من المعصوم عليه الصلاة والسلام القولُ بأن «الصبي» يتعلق الأمر به، حتى يصح للوالد أن يوصيه بوجوب التصدق عنه؟

قوله: (قلنا) : أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (المراد به رفع المأثم والإيجاب المضر، بدليل أنه قرن به النائم) :

الضمير في «به» يعود إلى «رفع القلم عن الصبي».

والضمير في «أنه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «به» يعود إلى «الصبي».

ومفاد هذا الجواب: المراد برفع القلم عن الصبي في هذا الحديث إنما هو رَفْعُ المأثم عنه، ورفع الإيجاب المضر به، وذلك أن الشارع إذا وَجَّه الأمر إلى المخاطبين فإنه لا يريد بذلك إيقاعه من الصبي حال صباه، بل بعد بلوغه سن التكليف، إذ إن تكليفه بمقتضى الأمر قبل بلوغه سن التكليف فيه ضرر عليه لعدم قدرته على تحمل أعبائه، ومن أجل ذلك فلا إثم عليه حين يترك الامتثال زمن الصبا.

ومما يدل على أن المراد برفع القلم عن الصبي إنما هو رفع المأثم والإيجاب المضر، وليس المراد عدم جواز مخاطبته بالأمر زمن الصبا: أن النبي ﷺ قَرَنَ النائم بالصبي، والنائم يتوجه إليه الأمر حال نومه لأنه في الأصل مكلف، ولكنه لا يُطَالَبُ بالامتثال حال النوم، بل بعد الاستيقاظ، فكذلك الحال في «الصبي» يتوجه إليه الأمر حال الصبا، ولكنه لا يُطَالَبُ بالامتثال إلا بعد البلوغ، وهذا يصدق أيضاً على ما نحن بصدده في هذه المسألة وهو «المعدوم»، فلا مانع من توجه الأمر إليه

وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ مِنْ شَرْطِ الْقُدْرَةِ وُجُودَ الْمَقْدُورِ، فَإِنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قَادِرٌ قَبْلَ أَنْ يُوجِدَ مَقْدُوراً.

حال العدم، ولكنه لا يُطَالَبُ بالامتثال إلا إذا وُجِدَ صالحاً للتكليف.

قوله: (ولا نسلم أن من شرط القدرة وجود المقدور، فإن الله سبحانه وتعالى قادر قبل أن يوجِد مقدوراً): هذا جواب عن الدليل الرابع لأصحاب المذهب الثاني الذي قالوا فيه: «وكما أن من شرط القدرة وجود المقدور، يجب أن يكون من شرط الأمر وجود المأمور».

ومفاد هذا الجواب: نمنع أن يكون من شرط القدرة وجود المقدور، ودليل هذا: أن الله تبارك وتعالى متصف بصفة «القدرة» وذلك قبل أن يُوجِدَ مقدوراً، فكذلك هو سبحانه آمر قبل أن يُوجِدَ مأموراً.

وإذا تبيَّن ذلك ثبت أنه ليس من شرط الأمر وجود المأمور، وحينئذ يجوز تعلق الأمر بالمعدوم، وهو المطلوب.

ويُلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى أغفل الجواب عن الدليل الثالث لأصحاب المذهب الثاني الذي قالوا فيه: «ولأن المعدوم ليس بشيء، فأمره هذيان».

ويمكن أن يجاب عنه: بأن الأمر بالشيء لا يُعَدُّ من قبيل الهذيان إلا إذا كان عبثاً محضاً لا فائدة فيه، وأَمْرُ المعدوم لا يخلو من فائدة، وتلك الفائدة العلم بأنه مكلف في ثاني الحال، حين يوجد مستكملاً شرائط التكليف، ولذلك فإن الإنسان يؤمر بالزكاة وهو مُعْدِمٌ لا مال له بشرط أن يملك مالاً، وكذلك يؤمر بالحج وهو عادمُ القدرة بشرط أن تعود إليه قدرته. والعقل لا يمنع من ذلك، بل يتصوره، فكذلك لا يمنع من توجُّه الأمر للمعدوم بشرط الوجود[1].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/٦٦؛ المنخول ص١٢٥؛ التمهيد ١/٣٥٣؛ الإحكام ١/١٥٣؛ المحصول ١/٢/٤٣٠؛ المسودة ص٤٥؛ الإبهاج ١/١٥١؛ نهاية السول ١/٣٠٥.

(فصل)

وَيَجُوزُ الْأَمْرُ مِنَ اللهِ سُبْحَانَهُ بِمَا فِي مَعْلُومِهِ أَنَّ الْمُكَلَّفَ لَا يَتَمَكَّنُ مِنْ فِعْلِهِ.

وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ تَعَلُّقُهُ بِشَرْطِ تَحَقُّقِهِ مَجْهُولاً عِنْدَ الْآمِرِ، ....

قوله: (ويجوز الأمر من الله سبحانه بما في معلومه أن المكلف لا يتمكن من فعله): «ما» في قوله: «بما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «معلومه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والضمير في «فعله» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن المأمور به.

والمراد بهذه المسألة: أن يأمر الله تعالى المكلَّف بعبادة من العبادات وقد علم سبحانه أن هذا المكلف لن يتمكن من فعلها، إما بنسخها عنه قبل دخول وقتها، وإما بموته قبل زمن الامتثال.

فهذا الأمر ـ بهذه الصفة ـ جائز عند جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء[1]. وهو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وعند المعتزلة لا يجوز ذلك إلا أن يكون تعلقه بشرط تحققه مجهولاً عند الآمر): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «أمْر الله تعالى بما علم سبحانه أن المكلف لا يتمكن من فعله».

والضمير في «تعلقه» يعود إلى «الأمر»، وإليه كذلك عود الضمير في «تحققه».

ومعنى قوله: «إلا أن يكون تعلقه بشرط تحققه مجهولاً عند الآمر»: أن الأمر من جهة الامتثال يتعلق بشرط أساس، وهو بقاء المأمور قادراً إلى زمن الفعل وتمام حصوله، وهذا البقاء لا يخلو من حالتين: إما أن يكون

---

(١) انظر: المستصفى ١/٩١؛ المحصول ١/٢/٤٦٤؛ الإحكام ١/١٥٥؛ العدة ٢/٣٩٢؛ التمهيد ١/٢٦٤؛ مسلم الثبوت ١/١٥١.

أَمَّا إِذَا كَانَ مَعْلُوماً أَنَّهُ لَا يَتَحَقَّقُ الشَّرْطُ فَلَا يَصِحُّ الْأَمْرُ بِهِ.

لِأَنَّ الْأَمْرَ طَلَبٌ، فَكَيْفَ يَطْلُبُ الْحَكِيمُ مَا يَعْلَمُ امْتِنَاعَهُ؟

معلوماً عند الآمر، وإما أن يكون مجهولاً لديه. فإن كان مجهولاً لديه، كما لو أَمَرَ السيد عبده بفعل شيء، كأن يقول له: «قَلِّم الشجرة غداً»، ومات العبد قبل الغد، كان ذلك الأمر جائزاً عند المعتزلة لأن السيد لم يعلم مسبقاً بعدم تحقق شرط الفعل وهو بقاء العبد حياً إلى زمن حصول الامتثال.

قوله: **(أما إذا كان معلوماً أنه لا يتحقق الشرط فلا يصح الأمر به)**: الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا يتحقق الشرط».

والضمير في «به» يعود إلى «المأمور به».

والمذكور هنا هو الحالة الثانية للبقاء الذي هو شرط أساس لامتثال الأمر.

والمراد هنا: أن هذا البقاء إن كان معلوماً لدى الآمر أنه لن يتحقق في المأمور لاخترامه بالموت قبل زمن الامتثال، كما لو أمر الله تعالى عبداً من عباده بفعل شيء، كأن يقول له: «صَلِّ غداً»، وقد حكم عليه بالموت قبل الغد لم يَجُزْ ذلك الأمر ولم يصح عند المعتزلة.

قوله: **(لأن الأمر طلب، فكيف يطلب الحكيم ما يعلم امتناعه؟)**: الاستفهام بكيف هنا للتعجب والاستنكار.

و«ما» في قوله: «ما يعلم» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في امتناعه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن فائدة الأمر إيجاد المأمور به في الواقع، وإذا امتنع إيجاده في الواقع كان الأمر به عبثاً محضاً لعدم حصول الفائدة منه، وذلك منافٍ للحكمة.

وإذا كان الأمر بما لا يمكن إيجاد مقتضاه في الواقع منافياً للحكمة،

وَكَيْفَ يَقُولُ السَّيِّدُ لِعَبْدِهِ: «خِطْ ثَوْبِي إِنْ صَعِدْتَ السَّمَاءَ»؟ وَبِهَذَا يُفَارِقُ أَمْرَ الْجَاهِلِ، فَإِنَّ مَنْ لَا يَعْرِفُ عَجْزَ غَيْرِهِ عَنِ الْقِيَامِ يَتَصَوَّرُ أَنْ يَطْلُبَهُ مِنْهُ، ....

فكيف يصح أن يقال بجواز ورود ذلك عن الشارع، وقد عُلم قطعاً بأن الشارع حكيم فلا يصدر عنه ما هو عبث أبداً؟

قوله: (وكيف يقول السيد لعبده: «خط ثوبي إن صعدت السماء»؟): الاستفهام بكيف هنا مفاده أيضاً التعجب والاستنكار.

والمراد هنا: أن صعود السماء يتعذر حصوله بالنسبة للعبد، وقد جعله السيد شرطاً في امتثال الأمر بخياطة ثوبه، وحينئذ يكون مُعَلَّقاً للأمر بما يتعذر فعله معه، فَيُتَّهَمُ السيد بأنه غير حكيم في أمره هذا؛ لأنه ضرب من ضروب العبث.

قوله: (وبهذا يفارق أمر الجاهل، فإن من لا يعرف عجز غيره عن القيام يتصور أن يطلبه منه): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «وبهذا» يعود إلى «أَمْرِ الآمر بما يعلم أن المأمور لا يتمكن من فعله».

والضمير في «غيره» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

والضمير في «يطلبه» يعود إلى «القيام».

والضمير في «منه» يعود إلى «العاجز عن القيام».

والمراد هنا: أن أَمْرَ العالم بالعاقبة بما عَلِمَ أن المكلَّف لا يتمكن من امتثاله يُفَارِق أمر الجاهل بها. فالعالم بالعاقبة إذا أَمَرَ بشيء لمن علم منه أنه لن يفعله كان أَمْرُهُ إليه بذلك ضرباً من ضروب العبث وهو مناقض للحكمة، وأما الجاهل بالعاقبة فإنه إذا أمر بشيء ولم يتمكن المأمور من فعله، كان الآمر معذوراً في أَمْرِهِ إليه لعدم علمه المسبق بأنه لن يتمكن منه.

يوضح ذلك: أن الآمر لو كان جاهلاً بعجز المأمور عن القيام لعاهة في رجليه تمنعه منه، فَأَمَرَهُ بالقيام، لكان هذا الأمر مُتَصَوَّرَ الطلب لجهل الآمر بتعذر القيام في حق المأمور.

أَمَّا إِذَا عَلِمَ امْتِنَاعَهُ فَلَا يَكُونُ طَالِباً، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ طَالِباً لَمْ يَكُنْ آمِراً.

وَلِأَنَّ إِثْبَاتَ الْأَمْرِ بِشَرْطٍ يُفْضِي إِلَى أَنْ يَكُونَ وُجُودُ الشَّيْءِ مَشْرُوطاً بِمَا يُوجَدُ بَعْدَهُ، ....

قوله: (أما إذا علم امتناعه فلا يكون طالباً، وإذا لم يكن طالباً لم يكن آمراً): الضمير في «امتناعه» يعود إلى «القيام».

والمراد هنا: أن الآمر بالقيام إذا كان يعلم عجز المأمور عنه، فَأَمَرَهُ به، كان في حقيقته كأنه لم يأمره بشيء؛ لأن هذا الأمر متعذر الامتثال لتعذر شرطه وهو القدرة على القيام.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «لأن الأمر طلب، فكيف يطلب الحكيم ما يعلم امتناعه»، إلى قوله: «وإذا لم يكن طالباً لم يكن آمراً» **هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بأنه لا يجوز الأمر من الله سبحانه بما في معلومه أن المكلف لا يتمكن من فعله.

ومفاد هذا الدليل: أن الأمر طلب، والطلب يستدعي مطلوباً يمكن حصوله، فإذا لم يكن المطلوب ممكن الحصول كان الأمر به عبثاً محضاً إذا كان الآمر عالماً بذلك، لعدم الفائدة من هذا الأمر، وهذا مناقض للحكمة، فيجب تنزيه الله تعالى عنه.

قوله: (ولأن إثبات الأمر بشرط يفضي إلى أن يكون وجود الشيء مشروطاً بما يوجد بعده): «ما» في قوله: «بما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «بعده» يعود إلى «الشيء».

والمراد هنا: أن الشارع إذا أمر المكلف بفعل شيء، فإن هذا الفعل لا يمكن أن يتحقق وجوده إلا بشرط بقاء المأمور إلى حين الانتهاء منه، فيكون الفعل مشروطاً، وبقاء المأمور إلى حين الانتهاء من هذا الفعل شرطاً، فيلزم من ذلك وجود الشرط بعد المشروط، وإن شئتَ فقل: يلزم من ذلك تقدم المشروط على الشرط.

وَالشَّرْطُ يَنْبَغِي أَنْ يُقَارِنَ أَوْ يَتَقَدَّمَ، أَمَّا أَنْ يَتَأَخَّرَ عَنِ الْمَشْرُوطِ فَمُحَالٌ.

وَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ تَنْبَنِي عَلَى النَّسْخِ قَبْلَ التَّمَكُّنِ، ....

قوله: (والشرط ينبغي أن يقارن أو يتقدم، أما أن يتأخر عن المشروط فمحال): أي والأصل في الشرط أن يكون مصاحباً للمشروط، أو متقدماً عليه، لا أن يكون متأخراً عنه، فإن ذلك محال، ووجه الاستحالة هنا: أن المشروط لا يمكن أن يتحقق مع تأخر شرطه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بعدم جواز أن يأمر الله تعالى بما علم أن المكلف لا يتمكن من فعله.

ومفاد هذا الدليل: أن الأمر إذا كان مشروطاً بشرط، فإن المشروط لا يتحقق إلا بتحقق شرطه، والأصل في الشرط أن يكون مقارناً للمشروط أو متقدماً عليه، ويستحيل أن يكون متأخراً عنه، وأَمْرُ الله تعالى المكلف بفعل شيء مشروط بسلامة المكلف من الموانع إلى حين الانتهاء من فعل ذلك الشيء، وهذا يعني تأخر الشرط عن المشروط، وهو محال لا يصح، فيلزم من ذلك عدم جواز أَمْرِهِ سبحانه بما علم أن المأمور لن يتمكن من فعله، وهذا هو المطلوب.

قوله: (وهذه المسألة تنبني على النسخ قبل التمكن): المسألة المشار إليها هنا هي مسألة: «أَمْرُ الله تعالى بما في معلومه أن المكلف لا يتمكن من فعله».

فهذه المسألة مبنية على مسألة «النسخ قبل التمكن من الفعل»، حيث أَمَرَ الله تعالى بعبادة قد عَلِمَ بأنها سَتُنْسَخُ عن المكلفين قبل دخول وقتها والتمكن من امتثالها.

وحيث قلنا بالجواز هناك قلنا بالجواز هنا، إذ مخرج المسألتين واحد، وهو الأمر بما علم الله سبحانه أن فعله متعذر، فالتعذر في مسألة

وَأَنَّ فِيهِ فَائِدَةً عَلَى مَا مَضَى.

وَلَنَا: الْإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ الصَّبِيَّ إِذَا بَلَغَ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَعْلَمَ وَيَعْتَقِدَ أَنَّهُ مَأْمُورٌ بِشَرَائِعِ الْإِسْلَامِ، مَنْهِيٌّ عَنِ الزِّنَا وَالسَّرِقَةِ،

النسخ قبل التمكن» هو بسبب إزالة التكليف، والتعذر في هذه المسألة هو بسبب الموت أو سَلْبِ القدرة على مباشرة الفعل.

قوله: (وأن فيه فائدة على ما مضى): الضمير في «فيه» يعود إلى «النسخ قبل التمكن».

و«ما» في قوله: «على ما مضى» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد بما مضى هنا: هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في مسألة «النسخ قبل التمكن من الامتثال» من فوائد التكليف بذلك، ومن تلك الفوائد فائدتان عظيمتان، وهما:

الفائدة الأولى: امتحان المأمور بعقد العزم على الامتثال بمجرد دخول الوقت. فإذا عقد العزم على الامتثال أثيب على ذلك، وإذا عقد العزم على الترك استحق العقاب.

الفائدة الثانية: إشغال المكلف بالاستعداد لفعل المأمور به، لينصرف بهذا الانشغال عن الإقبال على أنواع اللهو والفساد، ولا شك أن في إشغاله بتحصيل أسباب الطاعة عن تحصيل أسباب المعصية مصلحة عظمى له.

وتلك الفائدتان بلا شك متحققتان في أَمْرِ الله تعالى بما علم أن المكلف لن يتمكن من فعله، فيكون أمراً مفيداً غير منافٍ للحكمة، بل هو جارٍ على وَفْقِهَا، إذ لا وجه للعبث فيه بحال.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر الجمهور على جواز أن يأمر الله تعالى بما علم أن المكلف لا يتمكن من فعله.

قوله: (الإجماع على أن الصبي إذا بلغ يجب عليه أن يعلم ويعتقد أنه مأمور بشرائع الإسلام منهي عن الزنا والسرقة): الضمير في «عليه» يعود إلى «الصبي»، وكذلك إليه عود الضمير في «أنه».

وَيُثَابُ عَلَى الْعَزْمِ عَلَى امْتِثَالِ الْمَأْمُورَاتِ وَتَرْكِ الْمَنْهِيَّاتِ، وَيَكُونُ مُتَقَرِّباً بِذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَحْضُرْ وَقْتُ عِبَادَةٍ وَلَا يُمَكَّنُ مِنْ زِناً وَلَا سَرِقَةٍ، وَعِلْمُهُ بِأَنَّ اللهَ تَعَالَى عَالِمٌ بِعَاقِبَةِ الْأَمْرِ لَا يَنْفِي عَنْهُ ذَلِكَ.

والمراد هنا: أن الإجماع منعقد على أن الصبي إذا بلغ سن التكليف وجب عليه حينئذ أن يعلم علم اليقين، وأن يعتقد اعتقاداً لا يشوبه شك أنه مأمور بما أمر به الشارع من شرائع الإسلام كالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج ونحو ذلك، وأنه منهي عما نهى عنه الشارع من أفعال وأقوال كالزنا والسرقة، وشهادة الزور، والكذب ونحو ذلك.

قوله: (ويثاب على العزم على امتثال المأمورات وترك المنهيات): أي أن الصبي البالغ إذا علم أنه مأمور منهي، فعقد العزم على امتثال المأمورات في أوقاتها، وعلى ترك المنهيات إذا حدثته نفسه بها كوفئ على هذا العزم بالثواب العظيم من الله تبارك وتعالى.

قوله: (ويكون متقرباً بذلك وإن لم يحضر وقت عبادة ولا يمكَّن من زنا ولا سرقة): اسم «يكون» مضمر، تقديره: «الصبي البالغ»؛ أي: ويكون الصبي البالغ متقرباً بذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عَقْدِ العزم على امتثال المأمورات وترك المنهيات».

والمراد هنا: أن الصبي البالغ إذا عقد العزم على امتثال المأمورات وعلى اجتناب المنهيات، كان بهذا العزم متقرباً إلى الله تعالى وإن لم يدخل وقت عبادة من العبادات، وإن لم يُعَرَّضْ لمنهي من المنهيات كتسليطه على مال أو تمكينه من زنا.

قوله: (وعلمه بأن الله تعالى عالم بعاقبة الأمر لا ينفي عنه ذلك): الضمير في «علمه» يعود إلى «الصبي البالغ»، وكذلك إليه عود الضمير في «عنه». واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «وجوب العلم والاعتقاد بأنه مكلف بالأوامر والنواهي، وبالعزم على فعل المأمور وترك المنهي».

وَإِنِ احْتَمَلَ أَلَّا يَكُونَ مَأْمُوراً مَنْهِيّاً لِعَدَمِ مُسَاعَدَةِ التَّمَكُّنِ يَجِبُ أَنْ يَشُكَّ فِي كَوْنِهِ مَأْمُوراً مَنْهِيّاً وَفِي كَوْنِهِ مُتَقَرِّباً، إِذْ لَا خِلَافَ فِي أَنَّ الْعَزْمَ عَلَى امْتِثَالِ مَا لَيْسَ بِمَأْمُورٍ وَتَرْكِ مَا لَيْسَ بِمَنْهِيٍّ لَيْسَ بِقُرْبَةٍ، وَهَذَا لَا يَتَيَقَّنُ أَنَّهُ مَأْمُورٌ وَلَا مُتَقَرِّبٌ، وَهَذَا خِلَافُ الْإِجْمَاعِ.

والمراد هنا: أن كون الصبي البالغ يعلم بأن الله تعالى عالم بعواقب الأمور، وأنه ربما يخترمه الموت قبل التمكن من الامتثال لا يُسَوِّغُ له ترك وجوب اعتقاد أنه مأمور منهي، كما لا يسوغ له ترك العزم على فعل المأمورات وترك المنهيات.

قوله: (**وإن احتمل ألا يكون مأموراً منهياً لعدم مساعدة التمكن يجب أن يشك في كونه مأموراً منهياً وفي كونه متقرباً**): الضمير في «كونه» يعود إلى «الصبي البالغ».

والمراد هنا: لو كان عِلْمُ الصبي البالغ بأن الله تعالى عالم بعواقب الأمور ينفي عنه وجوب اعتقاد كونه مأموراً منهياً، كما ينفي عنه وجوب العزم على فعل المأمورات وترك المنهيات لاحتمال أن يموت قبل أن يتمكن من الامتثال لأفضى به ذلك إلى أن يشك في كونه مأموراً منهياً، وإذا شك في ذلك لم يقع عزمه على الامتثال قُرْبَةً.

قوله: (**إذ لا خلاف في أن العزم على امتثال ما ليس بمأمور وترك ما ليس بمنهي ليس بقربة**): «لا» في قوله: «لا خلاف» نافية للجنس، و«خلاف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «واقع»؛ أي: «لا خلاف واقع في أن العزم على امتثال ما ليس بمأمور وترك ما ليس بمنهي ليس بقربة».

و«ما» في قوله: «ما ليس» موصولية بمعنى «الذي».

والجملة تعليل لكون الشاك في أنه مأمور منهي لا يقع عزمه على الامتثال قربة.

قوله: (**وهذا لا يتيقن أنه مأمور ولا متقرب، وهذا خلاف الإجماع**): اسم

دَلِيلٌ ثَانٍ: ....

الإشارة: «هذا» في قوله: «وهذا لا يتيقن» يعود إلى «الشاك في كونه مأموراً منهيّاً»، وكذلك إليه عود الضمير في «أنه».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا خلاف الإجماع» يعود إلى «عدم تيقن الصبي البالغ بأنه مأمور ومتقرب لاحتماله ألا يُمَكَّنَ من الامتثال».

والمراد هنا: أن الشاك في كونه مأموراً منهياً لا يقع عزمه على الامتثال قربة، إذ الإجماع منعقد على أن امتثال ما ليس بمأمور وترك ما ليس بمنهي ليس بقربة لله تعالى، وما كان خلاف الإجماع فهو باطل لا يصح.

وإذا تقرر ذلك ثبت أنه يجب على الصبي البالغ أن يعتقد اعتقاداً لا شك فيه بأنه مأمور منهي، حتى يقع عزمه على الامتثال بفعل الأوامر وترك النواهي قربة لله تعالى.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «ولنا: الإجماع على أن الصبي إذا بلغ يجب عليه أن يعلم ويعتقد أنه مأمور بشرائع الإسلام»، إلى قوله: «وهذا لا يتيقن أنه مأمور ولا متقرب، وهذا خلاف الإجماع»، **هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول القائلين** بجواز أن يأمر الله تعالى بما يعلم أن المكلف لا يتمكن من فعله.

وخلاصة هذا الدليل: أن الإجماع منعقد على أن الصبي إذا بلغ وجب عليه أن يعتقد بأنه مأمور ومنهي، وأن يعقد العزم على الامتثال بفعل المأمورات وترك المنهيات من غير أن يدب إلى قلبه الشك في ذلك بسبب احتمال ألا يُمَكَّنَ من الامتثال بمباغتة الموت له، إذ لو شك في ذلك لم يقع عزمه على الامتثال قربة لله تعالى، لعدم تيقنه بكونه مأموراً منهياً.

قوله: (**دليل ثانٍ**): أي من أدلة الجمهور على جواز أن يأمر الله تعالى بما كان في علمه أن المكلف لا يتمكن من فعله.

الْإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ صَلَاةَ الْفَرْضِ لَا تَصِحُّ إِلَّا بِنِيَّةِ الْفَرْضِيَّةِ، وَلَا تُقْبَلُ نِيَّةُ الْفَرْضِيَّةِ إِلَّا بَعْدَ مَعْرِفَةِ الْفَرْضِيَّةِ، وَالْعَبْدُ يَنْوِي فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ فَرْضَ الظُّهْرِ، وَرُبَّمَا مَاتَ فِي أَثْنَائِهَا فَيَتَبَيَّنُ عِنْدَهُمْ أَنَّهَا لَمْ تَكُنْ فَرْضاً،

والتنوين في «ثانٍ» هو تنوين العوض عن الياء المحذوفة، إذ الأصل: «ثاني».

قوله: (الإجماع على أن صلاة الفرض لا تصح إلا بنية الفرضية): أي مَن صلى الفرض بنية النفل لم تقع صلاته مجزئة عن الفرض، لانعقاد الإجماع على أن الصلاة المفروضة لا تصح إلا بنية أداء الفرض.

قوله: (ولا تقبل نية الفرضية إلا بعد معرفة الفرضية): وذلك أن النية تبع للعلم، فلا بد للمصلي من أن يعرف معنى الفرضية، وهي أنها ما لم تبرأ الذمة إلا بأدائها، حتى يحسن توجه القصد إليها.

قوله: (والعبد ينوي في أول الوقت فرض الظهر): وذلك أن صلاة الظهر ـ كغيرها من سائر الصلوات ـ وقتها موسع يشمل أول الوقت وأوسطه وآخره، فإذا دخل أول وقت الظهر فإن المكلف يعقد العزم على أداء تلك الصلاة بنية الفرض.

قوله: (وربما مات في أثنائها فيتبين عندهم أنها لم تكن فرضاً): الضمير في «أثنائها» يعود إلى «صلاة الظهر».

ومعنى: «مات في أثنائها»: أي في أثناء وقتها الموسع، أو في أثناء أدائه لها.

والضمير في «عندهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأنه لا يجوز أن يأمر الله تعالى بما علم أن المكلف لا يتمكن من فعله.

والضمير في «أنها» يعود إلى «صلاة الظهر».

والمراد هنا: أن العبد إذا دخل أول وقت صلاة الظهر فإنه ينوي فرض الظهر، فإذا مات في أثناء وقتها أو في أثناء أدائه لها تبين للقائلين بعدم جواز الأمر بما لا يتمكن المكلف من فعله بأن تلك الصلاة لم تكن

فَلْيَكُنْ شَاكًّا فِي الْفَرْضِيَّةِ فَتَمْتَنِعُ النِّيَّةُ؛ لِأَنَّهَا لَا تَتَوَجَّهُ إِلَّا إِلَى مَعْلُومٍ.

فَإِنْ قِيلَ: فَإِذَا مَاتَ فِي أَثْنَائِهَا كَيْفَ يُقَالُ: إِنَّ الْأَرْبَعَ كَانَتْ فَرِيضَةً عَلَى الْمَيْتِ؟ ....

فرضاً، لانتفاء توجه الأمر إلى هذا العبد بتلك الصلاة، إذ لو كان الأمر متوجهاً إليه بها لَمُكِّنَ من أدائها، ضرورة أن الأمر بما لا طائل تحته عبث محض، والله تعالى منزه عن ذلك.

قوله: (فليكن شاكاً في الفرضية فتمتنع النية؛ لأنها لا تتوجه إلا إلى معلوم): أي يلزم من القول بعدم صحة الأمر في حق من لم يُمَكَّنْ من فعله أن يكون العبد شاكاً في كون الصلاة التي دخل وقتها فرضاً عليه، لاحتمال أن يباغته الموت قبل التمكن من أدائها، وحينئذ يمتنع في حقه انعقاد نية الفرض، إذ النية لا تتجه إلى مشكوك فيه، بل إلى معلوم لا يتطرق الشك إليه.

ومفاد هذا الدليل: أن الصلاة الواجبة لا تُقْبَلُ إلا بنية الفرض، والفرض لا بد من العلم بمعناه، إذ النية قصد يتبع العلم، والقول بأن الأمر لا يصح إلا لمن خُلِّيَ بينه وبين الفعل بالتمكين منه يجعل المكلف على شك من تمكنه من أداء تلك الصلاة المفروضة، وحينئذ يكون شاكاً في فرضيتها عليه، ومع الشك يمتنع توجه النية، إذ إنها لا تتوجه إلا إلى يقين جازم، وليس على مجرد شك ووَهْم.

قوله: (فإن قيل): هذا **اعتراض من أصحاب المذهب الثاني** على الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول.

قوله: (فإذا مات في أثنائها كيف يقال: إن الأربع كانت فريضة على الميت؟): الضمير في «أثنائها» يعود إلى «صلاة الظهر».

والاستفهام بكيف هنا للتعجب والإنكار.

والمراد بالأربع هنا: هو ركعات الصلاة.

وتقرير هذا الاعتراض: أن العبد إذا مات أثناء الصلاة الرباعية بعد

قُلْنَا: هُوَ قَاطِعٌ بِأَنَّهَا فَرْضٌ عَلَيْهِ، لَكِنْ بِشَرْطِ الْبَقَاءِ، وَالْأَمْرُ بِشَرِطٍ أَمْرٌ فِي الْحَالِ وَلَيْسَ بِمُعَلَّقٍ، مَنْ عَزَمَ عَلَيْهِ يُثَابُ ثَوَابَ الْعَزْمِ عَلَى الْوَاجِبَاتِ،

أن أدى منها ركعة أو ركعتين، فإنه لم يتمكن من أداء ما تبقى، وما لم يتمكن العبد منه لا يصح تعلق الأمر به، فكيف يسوغ القول بأن الأربع الركعات كانت فريضة على هذا الميت؟

قوله: (**قلنا**): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (**هو قاطع بأنها فرض عليه لكن بشرط البقاء**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «العبد الذي مات أثناء الصلاة».

والضمير في «بأنها» يعود إلى «الصلاة».

والضمير في «عليه» يعود إلى «العبد الذي مات أثناء الصلاة».

والمراد هنا: أن هذا العبد حين دخل في تلك الصلاة كان قاطعاً بفرضيتها بركعاتها الأربع في حقه بشرط بقائه إلى تمام أدائها.

قوله: (**والأمر بشرطٍ أمر في الحال وليس بمعلق، من عزم عليه يثاب ثواب العزم على الواجبات**): الضمير في «عليه» يعود إلى «الأمر المشروط».

والمراد هنا: أن الشارع إذا أمر بأمر مقيد بشرط من الشروط، فإن ذلك الأمر ليس أمراً معلقاً، بل هو أمر ناجز في الحال، وحينئذ فإن من عَقَدَ العزم على امتثاله إذا تحقق شرطه أثيب ثواب العزم على الواجبات.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن مَنْ مات أثناء الصلاة وقد أدى بعض ركعاتها ولم يتمكن من أداء البواقي، فإن الله تعالى بمنِّه وكرمه وإحسانه يُجْرِي عليه ثواب الصلاة الفرضية كاملة غير منقوصة، وذلك للأسباب الآتية:

السبب الأول: نيته القاطعة، وعزمه المؤكد على أداء الصلاة المفروضة بتمام ركعاتها.

السبب الثاني: إتْبَاعُهُ النية والعزم بالفعل الحقيقي، حيث باشر أداء تلك الصلاة بدخوله فيها.

فَإِنَّ قَوْلَ السَّيِّدِ لِعَبْدِهِ: «صُمْ غَداً» أَمْرٌ فِي الْحَالِ بِصَوْمِ الْغَدِ لَا أَنَّهُ أَمْرٌ فِي الْغَدِ، وَلَوْ قَالَ: «فَرَضْتُ عَلَيْكَ بِشَرْطِ بَقَائِكَ» فَهُوَ فَارِضٌ فِي الْحَالِ لَكِنْ بِشَرْطٍ.

السبب الثالث: أن اخترام الموت له عارض لا دخل له فيه، فلا يؤثر نقص ركعات الصلاة على حصول ثواب كامل الفرض، وذلك لما ثبت في الحديث الصحيح: «أن العبد إذا مرض أو سافر كُتِبَ أجر ما كان يفعله صحيحاً مقيماً».

فإذا كان العبد في حال مرضه أو سفره يُكْتَبُ له تمام أجر العمل الذي اعتاده زمن الصحة والإقامة وهو لم يتلبَّس بالفعل في تلك الحال ـ أي حال المرض والسفر ـ فكيف بمن تلبس بالفعل حقيقةً ودخل في الصلاة ناوياً أداء ما افترضه الله تعالى عليه؟ لا شك أنه أولى بالحصول على ثواب تمام الفرض.

قوله: (فإن قول السيد لعبده: «صم غداً» أمر في الحال بصوم الغد لا أنه أمر في الغد): هذا مثال توضيحي لتقريب المراد إلى الذهن.

والضمير في «أنه» يعود إلى «الأمر بالصيام في الغد».

والمراد هنا: أن السيد لو قال لعبده: «صم غداً» كان آمراً له في الحال وليس في الغد، ولهذا لو أخبر السيد عن هذا الأمر بقوله: «أَمَرْتُ عبدي» لكان صادقاً في إخباره، وكذلك لو أخبر العبد عن هذا الأمر بقوله: «أَمَرَنِي سيدي» لكان صادقاً في إخباره، إذ الأمر يثبت بمجرد صدور صيغته، وأما الفعل فيثبت بمجرد تحقق شرطه.

قوله: (ولو قال: «فرضت عليك بشرط بقائك» فهو فارض في الحال لكن بشرط): هذا مثال توضيحي آخر لتقريب المراد إلى الذهن.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «القائل» وهو السيد.

والمراد هنا: أن السيد لو قال لعبده: «فرضتُ عليك خياطة الثوب

وَلَوْ قَالَ لِوَكِيلِهِ: «بِعْ دَارِي فِي رَأْسِ الشَّهْرِ» كَانَ وَكِيلاً فِي الْحَالِ، يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «وَكَّلَهُ»، وَيَصِحُّ عَزْلُهُ، وَإِذَا قَالَ: «وَكَّلَنِي وَعَزَلَنِي» كَانَ صَادِقاً، فَإِنْ مَاتَ قَبْلَ رَأْسِ الشَّهْرِ لَمْ يَتَبَيَّنْ كَذِبُهُ،

غداً بشرط بقائك إليه» لكان فارضاً عليه في الحال ولكن بشرط البقاء، ولا تناقض في ذلك عقلاً ولا شرعاً.

قوله: (**ولو قال لوكيله: «بع داري في رأس الشهر» كان وكيلاً في الحال، يصح أن يقال: «وكله»، ويصح عزله**): هذا مثال توضيحي ثالث لتقريب المراد إلى الذهن.

والضمير في «لوكيله» يعود إلى «القائل» وهو الموكِّل.

والضمير في «وكله» يعود إلى «الوكيل»، وإليه كذلك عود الضمير في «عزله».

والمراد هنا: أن الموكِّل لو قال لشخص: «بع داري في رأس الشهر» لكان وكيلاً له في الحال، والدليل على ذلك شيئان، أحدهما: صحة تسميته وكيلاً عند عقلاء الناس، وثانيهما: صحة عزله من قِبَلِ الموكل قبل حلول رأس الشهر.

قوله: (**وإذا قال: «وكلني وعزلني» كان صادقاً**): أي إذا أخبر الوكيل عن موكله بقوله: «وكلني وعزلني» كان صادقاً في هذا الإخبار مع أن رأس الشهر لم يحل بَعْدُ، مما يدل على أن لفظ التوكيل ناجز، فكذلك هو الشأن في لفظ الأمر.

قوله: (**فإن مات قبل رأس الشهر لم يتبين كذبه**): الضمير في «كذبه» يعود إلى «الوكيل».

والمراد هنا: أن الوكيل إذا أخبر بأن موكله قد وكله على بيع داره في رأس الشهر، ثم مات قبل حلول هذا الأجل، فإنه لا يُعَدُّ في عرف العقلاء كاذباً في إخباره بذلك، إذ الوكالة قد ثبتت له بمجرد لفظ التوكيل، فكذلك هو الشأن في أَمْرِ الشارع بفعل شيء في أَجَلٍ معين، فلو أخبر المكلف بأنه

بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ: «إِذَا جَاءَ رَأْسُ الشَّهْرِ فَأَنْتَ وَكِيلِي» فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ وَكِيلاً فِي الْحَالِ.

الثَّالِثُ: ....

مأمور بذلك الفعل لكان صادقاً في إخباره، فإذا مات قبل حلول أجل الفعل لم يُعَدَّ كاذباً في ذلك الإخبار.

قوله: (بخلاف ما إذا قال: «إذا جاء رأس الشهر فأنت وكيلي» فإنه لا يكون وكيلاً في الحال): الضمير في «فإنه» يعود إلى «الْمُخْبَرِ بأنه سيكون وكيلاً».

والمراد هنا: أن الشخص لو قال لآخر: «إذا جاء رأس الشهر فأنت وكيلي»، فإن الْمُوعَدَ بذلك لا يكون وكيلاً بمجرد هذا الإيعاد، لكون الْمُوعِدِ هنا مخبراً عن حدوث أَمْرٍ في المستقبل، فلا يكون ناجزاً في الحال.

وقد جَرَى عرف الشارع في التكليف بالأوامر الشرعية أن يقول للمكلف: «افْعَلْ كذا»، كما في قوله سبحانه: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

فيكون تكليفاً له بهذا الأمر في الحال، بخلاف ما لو قال: «إذا جاء يوم الخميس وأنت حي فأنت مكلف بالصلاة»، ثم جاء يوم الخميس وهو ميت فإنه لا يكون مكلفاً بتلك الصلاة، لاخترامه بالموت قبل حلول الوقت الذي أُخْبِرَ بأنه سيكون مكلفاً فيه إذا أدركه.

وإذا بان الفرق بين الصيغتين، فلا يصح القول بأنه لا يجوز أن يأمر الله تعالى مَنْ علم عدم تمكنه من الفعل، بل متى ثبت الأمر كان المكلف مأموراً بمقتضاه وإنْ أدركه الموت قبل التمكن من الامتثال.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثالث»؛ أي: من أدلة الجمهور على جواز أن يأمر الله تعالى بما علم أن المكلف لا يتمكن من فعله.

الْإِجْمَاعُ عَلَى لُزُومِ الشُّرُوعِ فِي صَوْمِ رَمَضَانَ، فَإِنْ كَانَ الْمَوْتُ يَتَبَيَّنُ بِهِ عَدَمُ الْأَمْرِ، وَالْمَوْتُ مُجَوِّزٌ، فَيَصِيرُ مَشْكُوكاً فِيْهِ، فَكَيْفَ تَلْزَمُهُ الْعِبَادَةُ بِالشَّكِّ؟

قوله: (الإجماع على لزوم الشروع في صوم رمضان): أي أن الإجماع منعقد على وجوب أن يشرع المكلف في صوم رمضان إذا رُئِيَ الهلال، لقول الله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

ولقول النبي ﷺ: **(إذا رأيتم الهلال فصوموا)**(١).

قوله: (فإن كان الموت يتبين به عدم الأمر، والموت مجوِّز، فيصير مشكوكاً فيه، فكيف تلزمه العبادة بالشك؟): الضمير في «به» يعود إلى «الموت».

ومعنى قوله: «والموت مُجَوِّز»: أي مجوز للشك، بحيث يكون توقع المكلف لاحتمال حصول حدوثه أثناء الصيام سبباً في تردده هل سيتمكن من إتمام الصيام، أو لا يتمكن منه؟

والضمير في «فيه» يعود إلى «صوم رمضان».

والضمير في «تلزمه» يعود إلى «المكلَّف».

ومفاد هذا الدليل: أن الشروع في صوم رمضان لازم في حق كل مكلف، وقد انعقد إجماع الأمة على ذلك، ولزوم هذا الشروع لا يكون إلا بيقين، والقول بأن الموت يتبين به عدم تعلق الأمر بالمكلف منافٍ لذلك اليقين، لكون الموت مُجَوِّزاً للتشكك بسبب توقع العبد حدوثه أثناء الصيام مما يجعله محلاً للتردد: هل سَيُمَكَّنُ من إتمام الصيام فيكون مأموراً به، أو لا يمكن من إتمامه فلا يكون مأموراً به؟ وحينئذ يكون شروعه في الصيام مشكوكاً فيه، والعبادة لا تلزم المكلف مع وجود الشك فيها.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الصيام»، باب «وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال»، رقم الحديث (١٠٨١).

قَالُوا: لِأَنَّ الظَّاهِرَ بَقَاؤُهُ، وَالْحَاصِلُ يُسْتَصْحَبُ، وَالاسْتِصْحَابُ أَصْلٌ تَنْبَنِي عَلَيْهِ الْأُمُورُ.

كَمَا أَنَّ مَنْ أَقْبَلَ عَلَيْهِ سَبُعٌ لَا يَقْبُحُ الْهَرَبُ وَإِنْ كَانَ مِنَ الْمُحْتَمَلِ مَوْتُ السَّبُعِ دُونَهُ، ....

ولكن حيث ثبت لزوم الشروع في عبادة الصيام بمقتضى الإجماع، دل ذلك على أن احتمال حدوث الموت أثناء الصيام لا يدل على عدم تعلق الأمر به.

قوله: (قالوا): أي أصحاب القول الثاني في الاعتراض على الدليل الثالث الذي استدل به أصحاب القول الأول.

قوله: **(لأن الظاهر بقاؤه، والحاصل يستصحب، والاستصحاب أصل تنبني عليه الأمور)**: الضمير في قوله: «بقاؤه» يعود إلى «المكلف بالصوم».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الاستصحاب».

والمراد هنا: لا نسلم لكم بأن الأمر يتعلق بمن علم الله تعالى أنه لا يُمكَّنُ من الفعل بناءً على الإجماع الذي ادعيتموه، بل نمنع ذلك فنقول: إن الأمر لا يتعلق بمن لا يُمَكَّنُ من امتثاله.

وما ذكرتموه من لزوم الشروع في الصيام فإنما هو استناد إلى ظاهر الحال، إذ الظاهر من حال المكلف بقاؤه إلى حين الانتهاء من الفعل، فَيُسْتَصْحَبُ هذا الظاهر؛ لأن الاستصحاب أصل محتج به في إثبات الأحكام الشرعية.

قوله: **(كما أن من أقبل عليه سبع لا يقبح الهرب وإن كان من المحتمل موت السبع دونه)**: الضمير في «عليه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية، وإليها كذلك عود الضمير في «دونه».

و«دون» هنا بمعنى «قَبْلَ»؛ أي: «ومن المحتمل موت السبع قبل أن يصل إليه».

وَلَوْ فُتِحَ هَذَا الْبَابُ لَمْ يُتَصَوَّرْ امْتِثَالُ أَمْرٍ.

قُلْنَا: هَذَا يَلْزَمُكُمْ، وَمَذْهَبُكُمْ يُفْضِي إِلَيْهِ، وَمَا أَفْضَى إِلَى الْمُحَالِ مُحَالٌ. ....

والمراد هنا: ضَرْبُ مثال توضيحي لاستصحاب حكم الظاهر.

وبيان ذلك: أن الإنسان إذا رأى سَبُعاً قادماً إليه، فإنه يَحْسُنُ في حقه الهرب منه، وإن كان احتمال موت السبع قبل وصوله إلى ذلك الإنسان قائماً، وإنما حَسُنَ الهرب من السبع استصحاباً لحكم الظاهر، إذ الظاهر من إقبال السبع على الإنسان وصوله إليه وتمكنه منه للفتك به.

فكذلك الشأن هنا في مسألة «لزوم المكلف بالشروع في الصيام» بناءً على استصحاب ظاهر الحال، وهو البقاء إلى حين الانتهاء.

قوله: **(ولو فُتح هذا الباب لم يتصور امتثال أمر)**: الباب المشار إليه هنا هو باب الاحتمال، فهذا الاحتمال لو فُتِحَ بابه لما بقي أمر من الأوامر الشرعية محلّاً للامتثال، إذ كل أمر يَرِدُ عليه احتمال أن يموت المأمور قبل امتثاله أو في أثنائه قبل إتمامه.

قوله: **(قلنا)**: أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: **(هذا يلزمكم، ومذهبكم يفضي إليه، وما أفضى إلى المحال محال)**: اسم الإشارة «هذا» يعود إلى قولهم بأن «فَتْحَ باب الاحتمال يجعل الأمر غير مُتَصَوَّرِ الامتثال».

والمخاطَب في «يلزمكم»، وفي «مذهبكم» هم أصحاب المذهب الثاني الذين أوردوا الاعتراض السابق.

والضمير في «إليه» يعود إلى «فتح باب الاحتمال في أوامر الشارع».

و«ما» في قوله: «وما أفضى» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «والمفضي إلى المحال محال».

وَأَمَّا الْهَرَبُ فَحَزْمٌ وَأَخْذٌ بِالْأَسْوَأِ مِنَ الْأَحْوَالِ، وَيَكْفِي فِيهِ الْاحْتِمَالُ الْبَعِيدُ وَالشَّكُّ، فَإِنَّ مَنْ شَكَّ فِي سَبُعٍ فِي الطَّرِيقِ أَوْ لِصٍّ حَسُنَ مِنْهُ الْاحْتِرَازُ مِنْهُ.

والمراد هنا: إن قولكم بأن فتح باب الاحتمال يجعل الأمر غير مُتَصَوَّر الامتثال هو لازم لكم، فإن مذهبكم يفضي إليه حين قلتم بأن الأمر لا يتعلق بمن علم الله تعالى أنه لا يُمَكَّنُ من فعله.

وحيث إن قولكم هذا يؤدي إلى استحالة امتثال الأمر، فإن ما أدى إلى المحال فهو محال، فلا يصح التعويل عليه.

قوله: **(وأما الهرب فحزم وأخذ بالأسوأ من الأحوال، ويكفي فيه الاحتمال البعيد والشك)**: الضمير في «فيه» يعود إلى «الأخذ بأسوأ الأحوال».

والمراد هنا: أن هرب الإنسان من السبع القادم إليه يُعَدُّ حَزْماً منه واحتياطاً بتوقع حصول أسوأ الأحوال، وإنْ كان حصول هذا الأسوأ بعيداً أو مشكوكاً فيه، إذ العاقل هو الذي يُبْعِدُ نفسه عن مواطن الخطر ومواقع الضرر.

قوله: **(فإن من شك في سبع في الطريق أو لص حسن منه الاحتراز منه)**: هذا تعليل للقول بأن الهرب من السبع حزم وأخذ بالأسوأ من الأحوال.

والضمير في «منه» في قوله: «حسن منه» يعود إلى «الشاك في وجود سبع أو لص في الطريق».

والضمير في «منه» في قوله: «الاحتراز منه» يعود إلى «السبع، واللص».

والمراد هنا: أن الإنسان لو احترز من سلوك الطريق الذي يشك في وجود سبع أو لص فيه بسلوك طريق آخر لا يَخْشَى فيه وجود ذلك لما استقبح العقلاء منه هذا التصرف، بل لاستحسنوه منه ومدحوه عليه.

وَأَمَّا الْوُجُوبُ فَلَا يَثْبُتُ بِالشَّكِّ وَالِاحْتِمَالِ، بَلْ يَنْبَغِي أَنَّ مَنْ أَعْرَضَ عَنِ الصَّوْمِ لَمْ يَكُنْ عَاصِياً؛ لِأَنَّهُ أَخَذَ بِالْاحْتِمَالِ الْآخَرِ.

وَقَوْلُهُمْ: «الْأَمْرُ طَلَبٌ، وَطَلَبُ الْمُسْتَحِيلِ مِنَ الْحَكِيمِ مُحَالٌ».

قوله: (وأما الوجوب فلا يثبت بالشك والاحتمال): وذلك أن الوجوب إشغال للذمة بعهدة التكليف به، والأصل براءتها من تلك العهدة، وهو أصل ثابت بيقين فلا يقوى الشك والاحتمال على رفعه، فلا بد من أن يكون ذلك الوجوب ثابتاً بيقين لا وجه للشك والاحتمال فيه.

قوله: (بل ينبغي أن من أعرض عن الصوم لم يكن عاصياً؛ لأنه أخذ بالاحتمال الآخر): الضمير في «لأنه» يعود إلى «المعرض عن الصوم».

والمراد بالاحتمال الآخر: هو تَوَقُّعُ حدوث الموت الذي جعله سبباً لسقوط تعلق الأمر به.

والمراد هنا: أن القول بأن مَنِ احتمل توقع نزول الموت به قبل فعل الأمر، أو في أثنائه فإن ذلك الأمر لا يتعلق به، يفضي إلى أنَّ مَنْ ترك صوم رمضان من أجل هذا الاحتمال فمات لم يمت عاصياً، إذ كيف يموت عاصياً وهو لم يدخل في عموم الخطاب بالأمر؟ وإذا لم يكن مأموراً فكيف يقال: إنه عاصٍ بترك الأمر؟

وهذا القول باطل، ويكفي في بطلانه مخالفته لما انعقد عليه إجماع الأمة من كون المكلَّف مأموراً وإن مات قبل التمكن من الامتثال، أو في أثنائه.

وكما أنه باطل بالإجماع، فكذلك هو باطل بما ذكرتموه من أن الحزم هو الأخذ بالاحتياط والاحتراز، فإن الاحتياط لإبراء الذمة، والاحتراز من رَهْنِهَا بعهدة الأمر لا يكون بترك الامتثال لمجرد احتمال حدوث الموت، بل يكون بالحرص على الامتثال، إذ هو الطريق الآمن من التعرض للمساءلة والمعاقبة.

قوله: (وقولهم: الأمر طلب، وطلب المستحيل من الحكيم محال): الضمير

قُلْنَا: الْأَمْرُ إِنَّمَا هُوَ قَوْلُ الْأَعْلَى لِمَنْ دُونَهُ: «افْعَلْ» مَعَ تَجَرُّدِهَا عَنِ الْقَرَائِنِ، وَهَذَا مُتَصَوَّرٌ مَعَ عِلْمِهِ بِالْاسْتِحَالَةِ.

وَعَلَى أَنَّا لَوْ سَلَّمْنَا أَنَّ الْأَمْرَ طَلَبٌ، فَلَيْسَ الطَّلَبُ مِنَ اللهِ تَعَالَى

في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأنه لا يجوز أن يأمر الله من علم أنه لا يمكَّن من الفعل».

والمذكور هنا **هو دليلهم الأول** الذي قالوا فيه: «إن الأمر طلب، فكيف يطلب الحكيم ما يعلم امتناعه؟».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الدليل.

قوله: (**الأمر إنما هو قول الأعلى لمن دونه: «افعل» مع تجردها عن القرائن، وهذا متصور مع علمه بالاستحالة**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الأمر».

والضمير في «دونه» يعود إلى «الأعلى».

والضمير في «تجردها» يعود إلى «افعل».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «أَمْر الأعلى للأدنى بقوله: افعل».

والضمير في «علمه» يعود إلى «الآمر».

والمذكور هنا **هو الوجه الأول من وجوه الجواب** عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: قد سبق أَنْ عَرَّفْنَا الأمر بأنه «استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء»، وذلك بأن يقول الأعلى لمن هو دونه في الرتبة: «افْعَلْ» إذا صَدَّرَ تلك الصيغة مُجَرَّدَةً عن القرائن، وهذا الأمر بهذه الصيغة لا استحالة فيه وإنْ كان الآمر يعلم مسبقاً استحالة فِعْلِهِ من قِبَلِ المأمور، إذ العقل يتصور ذلك، ولو كان مستحيلاً لما دخل تحت التصور العقلي.

قوله: (**وعلى أنَّا لو سلمنا أن الأمر طلب فليس الطلب من الله تعالى**

كَالطَّلَبِ مِنَ الْآدَمِيِّينَ، وَإِنَّمَا هُوَ اسْتِدْعَاءُ فِعْلِهِ لِمَصْلَحَةِ الْعَبْدِ، وَهَذَا يَحْصُلُ مَعَ الْاسْتِحَالَةِ لِكَيْ يَكُونَ تَوْطِئَةً لِلنَّفْسِ عَلَى عَزْمِ الْامْتِثَالِ أَوِ التَّرْكِ، لُطْفاً بِهِ فِي الْاسْتِعْدَادِ وَالْانْحِرَافِ عَنِ الْفَسَادِ، وَهَذَا مُتَصَوَّرٌ.

كالطلب من الآدميين، وإنما هو استدعاء فعله لمصلحة العبد، وهذا يحصل مع الاستحالة لكي يكون توطئة للنفس على عزم الامتثال أو الترك، لطفاً به في الاستعداد والانحراف عن الفساد، وهذا متصور): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «وإنما هو استدعاء» يعود إلى «كون الأمر طلباً».

والضمير في «فعله» يعود إلى «الأمر».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا يحصل» يعود إلى «استدعاء فِعْلِ الأمر».

والضمير في «به» يعود إلى «المأمور».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا متصور» يعود إلى «الأمر مع علم الآمر باستحالته إذا كان المراد به استصلاح حال المأمور».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الثاني من وجوه الجواب** عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: لو سلمنا أن الأمر معناه الطلب كما ذكرتم، فإننا نقول بأن الطلب من الله تعالى ليس كالطلب من الآدميين حتى يقال بلزوم العبث من هذا الأمر الذي لا يتمكن المأمور من امتثاله.

وبيان ذلك: أن أَمْرَ الله تعالى للعبد بما علم سبحانه أن العبد لا يتمكن من امتثاله لا يخلو من فائدة، وهذه الفائدة تكمن في ناحيتين:

الناحية الأولى: حَمْلُ العبد على أن يوطِّن نفسه لعقد العزم إما على الامتثال لمقتضى ذلك الأمر، أو الترك لمقتضاه.

فإن عقد العزم على الامتثال أثيب، وإن عقد العزم على الترك

وَيُتَصَوَّرُ مِنَ السَّيِّدِ أَيْضاً أَنْ يَسْتَصْلِحَ عَبْدَهُ بِأَوَامِرَ يُنْجِزُهَا عَلَيْهِ مَعَ عَزْمِهِ عَلَى نَسْخِ الْأَمْرِ قَبْلَ الامْتِثَالِ، امْتِحَاناً لِلْعَبْدِ وَاسْتِصْلاحاً لَهُ.

عوقب، وحينئذ يكون هذا الأمر مشتملاً على حكمة عظيمة، ومع تحقق هذه الحكمة ينتفي وجود العبث فيه.

الناحية الثانية: حَمْلُ العبد على الاستعداد لفعل المأمور به، بأخذ الوسائل المعينة عليه، وأَخْذُهُ بتلك الوسائل سيجعله مشغولاً عن الوقوع في أسباب اللهو والفساد، وهذا فيه لُطْفٌ من الله تعالى بالعبد يقتضي تحقيق مصلحته بإبعاده عن الوقوع في أسباب الهوى بإشغاله بتحصيل أسباب الهُدَى، والعقل لا يحيل ذلك، بل يتصوره، وتَصَوُّرُهُ له دليل إمكانه وعدم امتناعه.

قوله: (ويتصور من السيد أيضاً أن يستصلح عبده بأوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخ الأمر قبل الامتثال، امتحاناً للعبد واستصلاحاً له): الضمير في «عبده» يعود إلى «السيد».

والضمير في «ينجزها» يعود إلى «الأوامر».

والضمير في «عليه» يعود إلى «العبد».

والضمير في «عزمه» يعود إلى «السيد».

والضمير في «له» يعود إلى «العبد».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الثالث من وجوه الجواب** عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: أنه لا يبعد من الناحية العقلية أن يأمر السيد عبده بأوامر ناجزة، كأن يقول له: «خِطْ هذا الثوب»، و«قَلِّمْ هذه الشجرة»، و«ابْنِ هذا الحائط». وهو لا يريد إحداث المأمور به في الواقع، ولكن إما أن يريد بذلك امتحان العبد هل يمتثل لأمره أو لا يمتثل، وإما أن يريد استصلاحه بهذه الأوامر، حتى يشتغل بأسباب تحصيلها عن الاشتغال بما لا يعود عليه بفائدة. والعقلاء لا يستقبحون هذا الصنيع من السيد، بل يعدونه شيئاً حسناً.

وَلَوْ وَكَّلَ رَجُلاً فِي عِتْقِ عَبْدِهِ غَداً مَعَ عَزْمِهِ عَلَى عِتْقِ الْعَبْدِ صَحَّ، وَيَتَحَقَّقُ فِيهَا الْمَقْصُودُ مِنَ اسْتِمَالَةِ الْوَكِيلِ وَامْتِحَانِهِ فِي إِظْهَارِ الْاسْتِبْشَارِ بِأَوَامِرِهِ وَالْكَرَاهِيَةِ لَهُ، وَكُلُّ ذَلِكَ مَعْقُولُ الْفَائِدَةِ، فَكَذَا هَاهُنَا.

وإذا كنتم تجوِّزون ذلك في حق السيد مع عبده، فكيف تمنعونه في حق الله تعالى فيما يتعلق بأوامره لعباده؟

قوله: (ولو وكل رجلاً في عتق عبده غداً مع عزمه على عتق العبد صح، ويتحقق فيها المقصود من استمالة الوكيل وامتحانه في إظهار الاستبشار بأوامره والكراهية له، وكل ذلك معقول الفائدة، فكذا ها هنا): الضمير في «عبده» يعود إلى «السيد»، وكذلك إليه عود الضمير في «عزمه».

والضمير في «فيها» يعود إلى «الوكالة».

والضمير في «امتحانه» يعود إلى «الوكيل».

والضمير في «بأوامره» يعود إلى «الموكِّل»، وكذلك إليه عود الضمير في «له».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «أمْر السيد لعبده مع عزمه على نسخ الأمر عنه قبل الامتثال»، وإلى «التوكيل على عتق العبد في الغد مع أن الموكل عازم على عتقه فيه».

والكاف في قوله: «فكذا» للتشبيه، واسم الإشارة «ذا» يعود إلى ما سبق ذكره من استصلاح السيد لعبده بأوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخها عنه قبل الامتثال، وكذلك توكيله في عتق عبده غداً مع عزمه على إعتاقه فيه أو قبله.

واسم الإشارة «ها هنا» يعود إلى هذه المسألة، وهي: «أمْرُ الله تعالى بما يعلم أن المكلف لا يتمكن من فعله».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الرابع من وجوه الجواب** عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني.

وَقَوْلُهُمْ: يُفْضِي إِلَى تَقَدُّمِ الْمَشْرُوطِ عَلَى الشَّرْطِ.

قُلْنَا: ....

ومفاد هذا الوجه من الجواب: أنه لا يستحيل في عرف العقلاء أن يوكِّل السيد رجلاً لعتق عبده في الغد، فيقول له: «أَعْتِقْ عبدي غداً»، وهو قد عَقَدَ العزم على أن يعتقه قبل الغد، فهذا مُتَصَوَّرٌ، ودليل تصوره: صحة تلك الوكالة، لِمَا اشتملت عليه من غرض صحيح وهو استمالة الموكل للوكيل؛ أي: تقريبه إليه، وإعلامه بأنه محل ثقة لديه أو أن يكون ذلك الغرض هو اختبار الموكل للوكيل، ليعرف من خلال هذه الوكالة هل هذا الرجل صالح لها، أو ليس بصالح لها، وذلك بما يظهر على وجهه من علامات الاستبشار بأمره له بالتوكيل أو علامات الاستياء منه، فإنْ سُرَّ واستبشر بهذا الأمر عَلِمَ أنه محب له، فَيَثِقُ به فيما سيوكل إليه في المستقبل من أمور. وإنْ أظهر استياءه وكرهه لهذا الأمر علم أنه غير محب له، وحينئذ يقطع ثقته به.

وإذا ثبت أن ذلك لا استحالة فيه لكونه معقول الفائدة، فكذلك يقال في مسألتنا هذه، وحينئذ يجوز أن يتعلق الأمر من الله تعالى بمن علم سبحانه أن المأمور لا يتمكن من فعله، إذ فائدة الأمر ليست قاصرة على تمكين المأمور من الامتثال فقط، بل إن فائدته قد تكون بالتمكين من الامتثال، وقد تكون باستصلاح المأمور بشيء آخر قد علمه سبحانه وحده.

قوله: (وقولهم: يفضي إلى تقدُّم المشروط على الشرط): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأنه لا يجوز أن يأمر الله تعالى بما علم أن المأمور لا يتمكن من فعله».

والمذكور هنا هو دليلهم الثاني الذي قالوا فيه: «ولأن إثبات الأمر بشرط يفضي إلى أن يكون وجود الشيء مشروطاً بما يوجد بعده، والشرط ينبغي أن يقارن أو يتقدم، أما أن يتأخر عن المشروط فمحال».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الدليل.

لَيْسَ هَذَا شَرْطاً لِذَاتِ الْأَمْرِ، بَلِ الْأَمْرُ مَوْجُودٌ، وُجِدَ الْمَشْرُوطُ أَمْ لَمْ يُوجَدْ، وَإِنَّمَا هُوَ شَرْطٌ لِوُجُوبِ التَّنْفِيذِ، فَلَا يُفْضِي إِلَى مَا ذَكَرُوهُ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

قوله: (ليس هذا شرطاً لذات الأمر): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «سلامة المأمور من موانع الامتثال». فهذا الشرط ليس عائداً إلى ذات الأمر.

قوله: (بل الأمر موجود، وُجد المشروط أم لم يوجد): أي أن وجود أَمْر الله تعالى ليس مشروطاً بالتخلية بين المأمور وبين ما أُمِرَ به بإزاحة الموانع عنه حتى يتمكن من امتثاله، بل إنَّ أَمْرَهُ سبحانه موجود مطلقاً سواء وُجد هذا الشرط أو لم يوجد؛ لأن الله تعالى آمر قبل أن يوجد المأمور.

قوله: (وإنما هو شرط لوجوب التنفيذ، فلا يفضي إلى ما ذكروه): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «بقاء المكلف قادراً على الامتثال».

و«ما» في قوله: «ما ذكروه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بما ذكروه هنا: هو قولهم: «إن إثبات الأمر بشرط يفضي إلى تقدُّم المشروط على الشرط».

والمراد هنا: أن بقاء المأمور سالماً من موانع الامتثال ليس شرطاً لذات الأمر، إذ الأمر موجود سواء وُجِدَ المأمور أو لم يوجد، وإنما هو شرط لتنفيذ الأمر، والأمر شيء، وتنفيذه شيء آخر، فلا تلازم بينهما بحيث يقال بامتناع أحدهما بسبب امتناع الآخر، وإذا كان الأمر كذلك بطل القول بأن إثبات الأمر بشرط يفضي إلى تقدُّم المشروط على الشرط.

(فصل)

اعْلَمْ أَنَّ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْأَوَامِرِ تَتَّضِحُ بِهِ أَحْكَامُ النَّوَاهِي، إِذْ لِكُلِّ مَسْأَلَةٍ مِنَ الْأَوَامِرِ وِزَانٌ مِنَ النَّوَاهِي، وَعَلَى الْعَكْسِ، فَلَا حَاجَةَ إِلَى التَّكْرَارِ إِلَّا فِي الْيَسِيرِ.

قوله: (اعلم أن ما ذكرناه من الأوامر تتضح به أحكام النواهي): المخاطَب في قوله: «اعلم» هو القارئ لهذا الكتاب، والمطلع على موضوعاته.

و«ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «به» يعود إلى «المذكور في باب الأمر».

قوله: (إذ لكل مسألة من الأوامر وزان من النواهي، وعلى العكس، فلا حاجة إلى التكرار إلا في اليسير): هذه الجملة تعليل لقوله بأن ما ذكره من الأوامر تتضح به أحكام النواهي.

والمراد بالْوِزَانِ هنا في قوله: «لكل مسألة من الأوامر وزان من النواهي»: هو «التَّعَادُلُ، والتَّقَابُلُ»، يقال: «هذا يُوازِنُ هذا»: إذا عَادَلَهُ وقَابَلَهُ[1].

والمعنى: «كل مسألة من الأوامر تعادلها وتقابلها مسألة من النواهي».

وقوله: «وعلى العكس»: أي: وكل مسألة من النواهي لها وزان من الأوامر».

والمراد هنا: أن «النهي» ضد «الأمر»، وما ثبت لأحد الضدين ثبت للآخر.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن المقام لا يستدعي التفصيل بعرض جميع

---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/٤٤٨.

مِنْ ذَلِكَ: أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْأَسْبَابِ الْمُفِيدَةِ لِلْأَحْكَامِ يَقْتَضِي فَسَادَهَا.

مسائل النهي، بل يُكْتَفَى بما ذُكِرَ من مسائل الأمر لِتُنَزَّلَ عليها مسائل النهي بما يقتضي التقابل والتعادل، وذلك تحاشياً للتكرار الذي لا حاجة إليه، وإنْ كان هناك من حاجة إلى التفصيل فلن يكون إلا في اليسير من المسائل التي تدعو الضرورة إلى استقصاء الكلام فيها.

قوله: (من ذلك: أن النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام يقتضي فسادها): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اليسير» في قوله: «فلا حاجة إلى التكرار إلا في اليسير»؛ أي: «ومن ذلك اليسير».

والضمير في «فسادها» يعود إلى «الأسباب».

والمراد بالأسباب المفيدة للأحكام: ما يجريه الإنسان من عقود ومعاملات، وما يؤديه من طاعات وعبادات.

ومثال ذلك في العقود: عقد النكاح، فإن الرجل إذا عقد نكاحه على امرأة كان ذلك العقد سبباً في ترتب كثير من الأحكام من المعاشرة بالمعروف والقيام بجميع الحقوق، ولكن إذا كان هذا النكاح منهياً عنه فإن هذا النهي يقتضي فساده، كأن يكون نكاح متعة، أو نكاح شغار ونحوهما، وحينئذ فلا يترتب على هذا النكاح شيء من الآثار.

ومثال ذلك في المعاملات: البيع، فإنه إذا صح كان سبباً في ترتُّب الآثار عليه من انتقال الملكية ونحو ذلك، أما إذا كان منهياً عنه فإنه لا يصح كبيع الغرر والجهالة ونحوه، فلا تترتب الآثار عليه.

ومثال ذلك في العبادات: الصلاة، فإنها إذا أُدِّيَتْ بتمام شروطها وأركانها وواجباتها وقعت صحيحة، فتكون سبباً في ترتُّب الآثار من حصول الامتثال، وإبراء الذمة بالخروج من عهدة التكليف بها. وإن أُدِّيت على وجه منهي عنه، كأن يصلي بلا طهارة وقعت فاسدة، فلا تكون سبباً في ترتُّب الآثار من حصول الامتثال والإجزاء.

وَقَالَ قَوْمٌ: النَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ لِعَيْنِهِ يَقْتَضِي الْفَسَادَ، وَالنَّهْيُ عَنْهُ لِغَيْرِهِ لَا يَقْتَضِيهِ.

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام يقتضي فسادها» يدل على الفساد المطلق، سواء أكان المنهي عنه عبادة أم معاملة، وسواء أكان منهياً عنه لعينه، أم لغيره.

وما ذهب إليه المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مذهب جمهور الأصوليين، وهو المذهب الأول في هذه المسألة[(١)].

وقد نسب إمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالى هذا القول إلى المحققين، فقال: «ذهب المحققون إلى أن الصيغة المطلقة في النهي تتضمن فساد المنهي عنه»[(٢)].

قوله: (وقال قوم: النهي عن الشيء لعينه يقتضي الفساد، والنهي عنه لغيره لا يقتضيه): المراد بالقوم هنا هم أكثر الفقهاء والمتكلمين[(٣)].

والضمير في «لعينه» يعود إلى «الشيء»، وإليه كذلك عود الضميرين في «عنه»، وفي «لغيره».

والضمير في «لا يقتضيه» يعود إلى «الفساد».

وهؤلاء القوم فرقوا فيما ذهبوا إليه بين المنهي عنه لعينه، والمنهي عنه لغيره، فإن كان لعينه اقتضى الفساد، وإن كان لغيره لم يقتضه. وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

---

(١) انظر: البرهان ١/ ٢٨٣؛ المستصفى ٢/ ٢٥؛ الإحكام للآمدي ٢/ ١٨٨؛ الإحكام لابن حزم ٣/ ٢٧٥؛ أصول السرخسي ١/ ٨٢؛ تيسير التحرير ١/ ٣٧٦؛ فواتح الرحموت ١/ ٣٩٦؛ العدة ٢/ ٤٣٢؛ التمهيد ١/ ٣٩٦؛ شرح تنقيح الفصول ص١٧٣؛ مفتاح الوصول ص٣٩؛ المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ١٣٦؛ المعتمد ١/ ١٧٠.

(٢) البرهان ١/ ٢٨٣.

(٣) انظر: المستصفى ٢/ ٢٥؛ شرح اللمع ١/ ٢٩٧؛ بذل النظر ص١٥٤؛ المسودة ص٨٣؛ شرح الكوكب المنير ٣/ ٩٤؛ الإبهاج ٢/ ٦٨.

لِأَنَّ الشَّيْءَ قَدْ تَكُونُ لَهُ جِهَتَانِ هُوَ مَقْصُودٌ مِنْ إِحْدَاهُمَا، مَكْرُوهٌ مِنَ الْأُخْرَى عَلَى مَا مَضَى.

مثال ذلك: النهي عن البيع بعد النداء الثاني من يوم الجمعة، لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

فالنهي عن البيع في هذا الوقت ليس راجعاً إلى ذات البيع، إذ هو في الأصل حلال بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

ولكنه راجع إلى غيره، وهو تفويت صلاة الجمعة، والتفويت عند هؤلاء أَمْرٌ مُقَارِنٌ غير ملازم، فلا يدل على الفساد[(١)].

قوله: (لأن الشيء قد تكون له جهتان هو مقصود من إحداهما، مكروه من الأخرى): الضمير في «له» يعود إلى «الشيء»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو».

وضمير التثنية في «إحداهما» يعود إلى «الجهتين».

و«الأخرى» هنا صفة لموصوف محذوف دل عليه المذكور، تقديره «الجهة»؛ أي: «مكروه من الجهة الأخرى».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو دليل أصحاب المذهب الثاني** القائلين بأن النهي عن الشيء لعينه يقتضي الفساد، والنهي عنه لغيره لا يقتضيه.

ومفاد هذا الدليل: أن الشارع إذا نهى عن الشيء لغيره، فإن ذلك الغير لا يعود بالإفساد على ذات الشيء، بل يكون صحيحاً فتترتب آثاره عليه، ولكنه حينئذ يكون مكروهاً، لكون المقصود وُضِعَ في غير ما يناسبه، بخلاف المنهي عنه لذاته فإنه لا تترتب الآثار عليه، لكون الفساد فيه من داخله لا من خارجه.

قوله: (على ما مضى): «ما» في قوله: «ما مضى» موصولية بمعنى

---

(١) انظر: الإبهاج ٢/ ٦٩.

وَقَالَ آخَرُونَ: النَّهْيُ عَنِ الْعِبَادَاتِ يَقْتَضِي فَسَادَهَا، وَفِي الْمُعَامَلَاتِ لَا يَقْتَضِيهِ.

«الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «على الماضي»؛ أي: «على الماضي ذِكْرُهُ سابقاً».

والمراد بهذا الماضي: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في مسألة «الصلاة في الدار المغصوبة»، فإن هذه الصلاة اجتمع فيها جهتان: جهة مقصودة للشارع، وهي فعل الصلاة. وجهة محرمة، وهي الغصب. وحينئذ يكون النهي عن الصلاة في تلك الدار لا يتعلق بذات الصلاة، وإنما يتعلق بأمر خارج عنها، فتكون الصلاة صحيحة مع الكراهة.

قوله: (وقال آخرون: النهي عن العبادات يقتضي فسادها، وفي المعاملات لا يقتضيه): «آخرون» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «قوم»؛ أي: «وقال قوم آخرون».

والمراد بالقوم الآخرين هنا: بعض الأصوليين، ومنهم أبو الحسين البصري حيث قال: «وأنا أذهب إلى أنه يقتضي فساد المنهي عنه في العبادات دون العقود والإيقاعات»(١).

والرازي الذي وافق أبا الحسين البصري على رأيه، فقال: «وقال أبو الحسين البصري: إنه يفيد الفساد في العبادات لا في المعاملات. وهو المختار»(٢).

والضمير في «فسادها» يعود إلى «العبادات».

والضمير في «لا يقتضيه» يعود إلى «الفساد».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من التفريق بين العبادات والمعاملات في باب النهي هو المذهب الثالث في هذه المسألة(٣).

---

(١) المعتمد ١/ ١٧١. (٢) المحصول ١/ ٢/ ٤٨٦.

(٣) انظر: المستصفى ٢/ ٢٤، ثم قارن بين رأي الغزالي رحمه الله تعالى فيه، وبين رأيه في المنخول ص١٢٦؛ المحصول ١/ ٢/ ٤٨٦؛ المعتمد ١/ ١٧١.

لِأَنَّ الْعِبَادَةَ طَاعَةٌ، وَالطَّاعَةُ مُوَافَقَةُ الْأَمْرِ، وَالنَّهْيُ وَالْأَمْرُ يَتَضَادَّانِ، فَلَا يَكُونُ الْمَنْهِيُّ مَأْمُوراً، فَلَا يَكُونُ طَاعَةً وَلَا عِبَادَةً. وَلِأَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِي التَّحْرِيمَ، وَكَوْنُ الشَّيْءِ قُرْبَةً مُحَرَّماً مُحَالٌ.

قوله: (لأن العبادة طاعة، والطاعة موافقة الأمر، والنهي والأمر يتضادان، فلا يكون المنهي مأموراً، فلا يكون طاعة ولا عبادة): **هذا هو الدليل الأول** لأصحاب المذهب الثالث القائلين بالتفريق بين العبادات والمعاملات.

ومفاد هذا الدليل: أن العبادة طاعة لله تعالى، والعبادة لا تكون طاعة إلا إذا وقعت موافقةً للأمر، والمنهي عنه لا يكون موافقاً للأمر، إذ لو كان موافقاً له لما نُهِيَ عنه؛ لأن النهي يضاد الأمر، وإذا كان الشأن كذلك فالمنهي عنه لا يقع طاعة ولا عبادة.

قوله: (ولأن النهي يقتضي التحريم، وكون الشيء قربة محرماً محال): **هذا هو الدليل الثاني** لأصحاب المذهب الثالث القائلين بالتفريق بين العبادات والمعاملات في باب النهي.

ومفاد هذا الدليل: أن الأصل في النهي اقتضاء تحريم المنهي عنه، والعبادة تقتضي القربة، والمحرم لا يُتَقَرَّبُ بفعله، فيكون النهي عن العبادة مفسداً لها، إذ لو كان مصحِّحاً لها للزم من ذلك أن يكون فعل المحرم قربة لله تعالى، وذلك محال شرعاً.

ويلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى اقتصر في الاستدلال على الجانب الأول فقط، وهو اقتضاء النهي الفساد في العبادات، ولم يتعرض للجانب الآخر بالاستدلال، وهو عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات.

وقد ذكر أبو الحسين البصري الاستدلال لذلك بقوله: «فأما الأفعال التي يرجع فسادها إلى نَفْي أحكامها نحو البيع، والطلاق، والعتاق، والشهادة فالنهي عنها لا يدل على فسادها لا بنفسه ولا بواسطة، أما بنفسه فإنه إنما يدل إذا صدر من حكيم، فيدل على قبح الفعل ووجوب الإخلال به أو كراهته له فقط، وأما أنه لا يدل على ذلك بواسطة فهو أن الواسطة

وَحُكِيَ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ أَبُو حَنِيفَةَ: أَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِي الصِّحَّةَ؛ لِأَنَّ النَّهْيَ يَدُلُّ عَلَى التَّصَوُّرِ لِكَوْنِهِ يُرَادُ لِلْامْتِنَاعِ، وَالْمُمْتَنِعُ فِي نَفْسِهِ الْمُسْتَحِيلُ فِي ذَاتِهِ لَا يُمْكِنُ الْامْتِنَاعُ مِنْهُ فَلَا يَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ النَّهْيُ؛ كَنَهْيِ الزَّمِنِ عَنِ الْقِيَامِ وَالْأَعْمَى عَنِ النَّظَرِ.

هي قُبْحٌ وكونه مكروهاً، والفعل قد يكون مكروهاً وحكمه ثابت، نحو البيع في حال صلاة الجمعة، والطلاق في حال الحيض. ولأن قبح البيع لا ينافي ثبوت الملك به لا محالة»[١].

وخلاصة هذا الدليل: أن فساد العقود إنما يرجع إلى نَفْي أحكامها، وليس في النهي ما يدل على نفي الأحكام؛ لأن غاية ما فيه الدلالة على أن المنهي عنه قبيح مكروه وذلك لا ينافي ثبوت الحكم، كالبيع بعد النداء الثاني من يوم الجمعة لا ينافي حصول الملك، وكالطلاق زمن الحيض لا يمنع وقوع الطلاق.

قوله: (وحكي عن طائفة منهم أبو حنيفة: أن النهي يقتضي الصحة): أي أن النهي عن الشيء لا يقتضي فساده بل يقتضي صحته، **وهذا هو المذهب الرابع في هذه المسألة**، وقد ذهب إليه الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى وأكثر أصحابه، وكثير من الشافعية، وكثير من المعتزلة ومنهم: أبو علي الجُبَّائي، وأبو هاشم، وأبو عبد الله البصري، والقاضي عبد الجبار[٢].

قوله: (لأن النهي يدل على التصور لكونه يراد للامتناع، والممتنع في نفسه المستحيل في ذاته لا يمكن الامتناع منه فلا يتوجه إليه النهي، كنهي الزمن عن القيام والأعمى عن النظر): الضمير في «لكونه» يعود إلى «النهي».

والضمير في «منه» يعود إلى «الممتنع في نفسه المستحيل في ذاته»، وإليه كذلك عود الضمير في «إليه».

---

(١) المعتمد ١/ ١٧٦.

(٢) انظر: التوضيح على التنقيح ١/ ٢١٦؛ الإحكام ٢/ ١٨٨؛ الإبهاج ٢/ ٦٩؛ المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ١٣٦؛ المعتمد ١/ ١٧١.

وَكَمَا أَنَّ الْأَمْرَ يَسْتَدْعِي مَأْمُوراً يُمْكِنُ امْتِثَالُهُ، فَالنَّهْيُ يَسْتَدْعِي مَنْهِيّاً يُمْكِنُ ارْتِكَابُهُ.

و«الزَّمِنُ» هو المريض مرضاً مزمناً قد أقعده عن القدرة على القيام.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الرابع** القائلين بأن النهيَ يقتضي الصحة.

ومفاد هذا الدليل: أن النهي عن الشيء دال على تَصَوُّرِ فعله وإمكان وقوعه، إذ الغرض من النهي الامتناع عن ذلك الفعل، ولو لم يكن هذا الفعل مُتَصَوَّرَ الوقوع لما توجه النهي إليه، كما لا يتوجه النهي إلى الممتنع في نفسه المستحيل في ذاته، إذ لو توجه النهي إليه لكان ذلك من باب تحصيل الحاصل وهو غير مقدور عليه، فيكون في الاستحالة من قبيل نَهْي المريض ـ الذي أنهك المرض قواه حتى أصبح لا يتمكن من الوقوف على رجليه ـ عن القيام، ومن قبيل نَهْي الأعمى عن النظر.

قوله: (وكما أن الأمر يستدعي مأموراً يمكن امتثاله، فالنهي يستدعي منهياً يمكن ارتكابه): الضمير في «امتثاله» يعود إلى «المأمور».

والضمير في «ارتكابه» يعود إلى «المنهي».

والمراد بالمأمور هنا: هو المأمور به.

والمراد بالمنهي هنا: هو المنهي عنه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الرابع** القائلين بأن النهي يقتضي الصحة.

ومفاد هذا الدليل: قياس النهي على الأمر بجامع الاستدعاء في كلٍّ، فكما أن الأمر يستدعي مأموراً به يمكن امتثاله، فكذلك النهي يستدعي منهياً عنه يمكن ارتكابه.

وبيان ذلك: أن الأمر لا يجوز أن يتوجه إلى المستحيل فِعْلُهُ؛ لأن الغرض منه طلب إيقاع المأمور به، والمستحيل فعله لا يمكن إيقاعه فيتنافى ذلك مع مقصود الأمر.

إِذَا ثَبَتَ تَصَوُّرُهُ فَلَفَظَاتُ الشَّرْعِ تُحْمَلُ عَلَى الْمَشْرُوعِ دُونَ اللُّغَوِيِّ، فَإِذَا نَهَى عَنْ صَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ دَلَّ عَلَى تَصَوُّرِهِ شَرْعاً.

فكذلك لا يجوز أن يتوجه النهي إلى المستحيل، إذ المستحيل ممتنع، والممتنع لا يمكن ارتكابه، فكيف يُنْهى عنه؟

قوله: (إذا ثبت تصوره فلفظات الشرع تُحمل على المشروع دون اللغوي، فإذا نهى عن صوم يوم النحر دلّ على تصوُّره شرعاً): الضمير في «تصوُّره» في قوله: «إذا ثبت تصوُّره» يعود إلى «المنهي عنه».

والضمير في «تصوُّره» في قوله: «دلّ على تصوُّره شرعاً» يعود إلى «صوم يوم النحر».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثالث لأصحاب المذهب الرابع** القائلين بأن النهي يقتضي الصحة.

ومفاد هذا الدليل: أن النهي الوارد في خطاب الشارع يجب حَمْلُهُ على العرف الشرعي لا على العرف اللغوي، فإن العربي العارف باللغة غير العارف بالأحكام الشرعية إذا سمع لفظ النهي لم يفهم منه سوى المنع من الفعل، ولا يخطر بباله هل هذا المنع يقتضي الفساد، أو لا يقتضيه؟

وإذا كان المرجع في النهي هو العرف الشرعي، فإن الشارع إذا نهى عن شيء دلّ ذلك النهي على تَصَوُّرِ وقوعه، وذلك كما نهى عن «صوم يوم النحر» فإن هذا النهي دل على تصور وقوع هذا الصيام شرعاً، إذ لو لم يكن وقوعه في هذا اليوم متصوراً لما وَرَدَ النهي عنه، إلّا أن هذا النهي لا يقتضي الفساد، بل يقتضي الصحة، إذ الصيام مُنْعَقِدٌ بأصله لكون أصله مشروعاً، فلا يضر كون وصفه ممنوعاً[1].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٨١/١؛ التلويح على التوضيح ٢١٩/١؛ بذل النظر ص١٥٥.

وَقَالَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ وَعَامَّةُ الْمُتَكَلِّمِينَ: لَا يَقْتَضِي فَسَاداً وَلَا صِحَّةً؛ لِأَنَّ النَّهْيَ مِنْ خِطَابِ التَّكْلِيفِ، وَالصِّحَّةَ وَالْفَسَادَ مِنْ خِطَابِ الْإِخْبَارِ، فَلَا يَتَنَافَى أَنْ يَقُولَ: «نَهَيْتُكَ عَنْ كَذَا، فَإِذَا فَعَلْتَهُ رَتَّبْتُ عَلَيْكَ حُكْمَهُ».

قوله: (وقال بعض الفقهاء وعامة المتكلمين: لا يقتضي فساداً ولا صحة): أي لا يقتضي النهي فساداً ولا صحة».

وهذا هو **المذهب الخامس في هذه المسألة**، وقد نسبه المؤلف رحمه الله تعالى إلى بعض الفقهاء وعامة المتكلمين.

قوله: (لأن النهي من خطاب التكليف، والصحة والفساد من خطاب الإخبار): المراد بخطاب الإخبار: هو الخطاب الوضعي المتعلق بالشروط، والأسباب، والموانع، والصحة، والفساد، ونحو ذلك.

وإنما سُمِّيَ الخطاب الوضعي بخطاب الإخبار؛ لأن الشارع قد أخبر المكلفين بأن ما كلفهم به لا يستقيم إلا بتوافر شروطه، وتواجد أسبابه، وانتفاء موانعه. فإذا كان كذلك وقع صحيحاً، وإلا وقع فاسداً، وذلك كالصلاة فإنها لا تصح إلا بتوافر شروطها من الطهارة، واستقبال القبلة، وستر العورة ونحوها، وتواجد أسبابها كالزوال الذي جعله الشارع سبباً لوجوب صلاة الظهر، وغروب الشمس الذي جعله الشارع سبباً لوجوب صلاة المغرب، وانتفاء موانعها كالكفر والردة.

قوله: (فلا يتنافى أن يقول: «نهيتك عن كذا، فإذا فعلتَه رتبتُ عليك حكمه»): القائل هنا: هو الشارع.

والمراد بالتنافي هنا: هو التناقض.

والمخاطَبُ هنا: هو المكلَّف.

و«كذا» في قوله: «نهيتك عن كذا» يُعَبَّرُ بها في مثل هذا المقام عن إبهام الشيء.

وَلَوْ صَرَّحَ بِهِ، فَقَالَ لِلْأَبِ: «لَا تَسْتَوْلِدْ جَارِيَةَ الابْنِ، فَإِنْ فَعَلْتَهُ مَلَكْتَ الْجَارِيَةَ»، وَ: «لَا تُطَلِّقِ الْمَرْأَةَ وَهِيَ حَائِضٌ، فَإِنْ فَعَلْتَ وَقَعَ الطَّلَاقُ»، ....

والضمير في «فعلته» يعود إلى «المنهي عنه»، وإليه كذلك عود الضمير في «حكمه».

والمراد من قولهم: «النهي من خطاب التكليف، والصحة والفساد من خطاب الإخبار، فلا يتنافى أن يقول: نهيتك عن كذا، فإذا فعلته رتبت عليك حكمه»: أن النهي خطاب تكليفي، والصحة والفساد خطاب وضعي، وليس بين الخطاب التكليفي والخطاب الوضعي رابط عقلي حتى يقتضي أحدهما الآخر، وإنما تأثير فعل المنهي عنه يكمن في الإثم به فقط، وليس في صحته ولا في فساده، وإذا اقترن بهذا الإثم صحة أو فساد فذلك لدليل خارجي، وليس لذات النهي(١).

قوله: (ولو صرح به، فقال للأب: «لا تستولد جارية الابن، فإنْ فعَلْته ملكت الجارية»): الْمُصَرِّحُ هنا هو الشارع.

والضمير في «به» يعود إلى «ترتيب الحكم على فعل المنهي عنه».

والضمير في «فعلته» يعود إلى «الاستيلاد».

والمراد باستيلاد جارية الابن: أن يتسرَّى الأب بجارية ابنه حتى تلد منه، وذلك منهي عنه.

قوله: (و: «لا تطلق المرأة وهي حائض، فإن فعلت وقع الطلاق»): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «المرأة».

و«الطلاق حال الحيض» يُسَمَّى بالطلاق البدعي، وهو منهي عنه، كما ورد ذلك في حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما حين طلق امرأته وهي حائض.

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ٤٣٦.

وَ: «لَا تَغْسِلِ الثَّوْبَ بِمَاءٍ مَغْصُوبٍ، فَإِنْ فَعَلْتَ طَهُرَ الثَّوْبُ» لَمْ يَكُنْ هَذَا مُنَاقِضاً.

فَإِذاً لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعُ، وَلَا عُرْفَ لَهُ فِي اللُّغَةِ.

قوله: (و: «**لا تغسل الثوب بماء مغصوب، فإن فعلت طهر الثوب**»): وذلك لأن «الغصب» منهي عنه شرعاً، لما فيه من الاستيلاء على أموال الآخرين ظلماً وعدواناً.

وهذه الصور الثلاث المذكورة هنا هي بيان للمنهي عنه الذي أُبْهِمَ ولم يُصَرَّحْ به في الصورة السابقة، وهي قوله: «نهيتك عن كذا، فإذا فعلته رتبت عليك حكمه».

قوله: (**لم يكن هذا مناقضاً**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «المذكور في الصور الثلاث السابقة».

والمراد هنا: أن النهي في الحكم التكليفي لا يدل إلّا على مجرد الترك والامتناع فقط، وأما كون المنهي عنه إذا فُعِلَ يقع فاسداً أو صحيحاً فذلك لا يدل عليه مجرد النهي من جهة خطاب التكليف، بل من جهة خطاب الوضع، ولهذا لا يمتنع أن يقول الشارع للمكلف ما قاله في الصور المذكورة، ولا يُعَدُّ ذلك تناقضاً، ولو كان الفساد مستفاداً من النهي التكليفي لكان مقتضى هذا القول التناقض الصريح.

قوله: (**فإذاً لا دليل عليه من حيث الشرع، ولا عرف له في اللغة**): هذه الجملة استنتاج مما ذُكِرَ في الصور السابقة، حيث رتّب الشارع فيها الحكم على فِعْلِ المنهي عنه.

والضمير في «عليه» يعود إلى «اقتضاء النهي الفساد»، وإليه كذلك عود الضمير في «له».

والمراد هنا: أن النهي لا يقتضي الفساد من حيث الوضع الشرعي، إذ لو كان يقتضيه شرعاً لما رتب الشارع الحكم على المنهي عنه في الصور السابقة.

....

وكذلك فإن النهي لا يقتضي الفساد من حيث العرف اللغوي، فإن أهل اللغة لا يعقلون من النهي إلا الامتناع عن الفعل، أما كونه يقتضي الفساد فذلك لا علم لهم به.

وإذا انتفى الوضع الشرعي والعرف اللغوي في الدلالة على فساد المنهي عنه، ثبت أن النهي لا يقتضي فساداً ولا صحة.

أما كونه لا يقتضي فساداً فلترتب الآثار على فِعْلِ المنهي عنه، والفاسد هو الذي لا تترتب الآثار عليه.

وأما كونه لا يقتضي صحة فلثبوت النهي.

والمراد بكونه لا يقتضي صحة: أي صحة سالمة من المأثم، كما هو الشأن بالنسبة لفعل المأمور به، وإنما هي صحة مشوبة بالإثم، إلّا أن هذا الإثم ثابت بدليل خارجي.

ولا بد من هذا التأويل، إذ لو كان المراد بنفي الفساد والصحة النفي المطلق لكان ذلك من قبيل رفع المتناقضين وذلك محال، إذ المتناقضان لا يرتفعان معاً، بل إذا ارتفع أحدهما بقي الآخر.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «لأن النهي من خطاب التكليف، والصحة والفساد من خطاب الإخبار» إلى قوله: «فإذاً لا دليل عليه من حيث الشرع، ولا عرف له في اللغة» **هو دليل أصحاب المذهب الخامس** القائلين بأن النهي لا يقتضي فساداً ولا صحة.

ومفاد هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن النهي لو كان مقتضياً الفساد لكان قول الشارع للمكلف: «لا تفعل كذا، فإذا فعلتَه رتبتُ عليك حكمه» قولاً متناقضاً.

ووجه التناقض هنا: أن ما لا تترتب عليه الآثار هو الفاسد، والذي تترتب عليه الآثار هو الصحيح، وقد اجتمع هذان الوصفان المتناقضان في عين واحدة، وهي «المنهي عنه».

وَلَنَا أَدِلَّةٌ. أَحَدُهَا: مَا رَوَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: (مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ) أَيْ: مَرْدُودٌ، وَمَا كَانَ مَرْدُوداً عَلَى فَاعِلِهِ فَكَأَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ.

وحيث إن العقل يمنع التناقض هنا، لكون النهي خطاب تكليف، والصحة والفساد خطاب وَضْع، ولا تضاد بينهما ولا تلازم، دلّ ذلك على أن النهي لا يقتضي فساداً ولاً صحة.

الوجه الثاني: أن القول بأن النهي يقتضي فساداً أو صحة يحتاج إلى دليل، والدليل هنا إما أن يكون شرعياً، وإما أن يكون لغوياً. والشرع لم يَرِدْ فيه دليل على أن النهي يقتضي الفساد أو الصحة، وكذلك اللغة لم يرد فيها ما يدل على هذا الاقتضاء، إذ إن أهل اللغة إنما وضعوا النهي لمجرد الكف والامتناع، وأما ما زاد على ذلك من اقتضاء الفساد أو الصحة فلا علم لهم به.

وإذا انتفى الدليل الشرعي واللغوي هنا ثبت أن النهي لا يقتضي فساداً ولا صحة.

قوله: (**ولنا أدلة**): أي أدلة أصحاب المذهب الأول القائلين بأن النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام يقتضي فسادها.

قوله: (**أحدها: ما روت عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»**): **هذا هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول** القائلين بأن النهي يقتضي الفساد.

قوله: (**أي: مردود، وما كان مردوداً على فاعله فكأنه لم يوجد**): «أي» هنا تفسيرية، فَسَّرَت المراد بلفظة «رد» بأنه «مردود»، والمردود هو غير المقبول شرعاً.

و«ما» في «ما كان» موصولية بمعنى «الذي».

والضميران في «فاعله»، وفي «فكأنه» يعودان إلى «ما» الموصولية.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو وجه الاستدلال من الحديث

فَإِنْ قِيلَ: مَعْنَاهُ لَيْسَ بِمَقْبُولٍ قُرْبَةً وَلَا طَاعَةً. قُلْنَا: قَوْلُهُ: (مَرْدُودٌ) يَقْتَضِي رَدَّ ذَاتِهِ، فَإِذَا لَمْ يَكُنِ اقْتَضَى رَدَّ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ لِيَكُونَ وُجُودُهُ وَعَدَمُهُ وَاحِداً.

الشريف، وهو قول النبي ﷺ: **(من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد)**[1].

والمراد هنا: أن النبي ﷺ أخبر في هذا الحديث الشريف بأن العمل الذي لا يوافق الشرع مردود على صاحبه. ولا شك أن المنهي عنه لا يوافق الشرع، إذ لو كان موافقاً له لما أخبر برده، وليس للرد من معنى إلّا أن يكون وجود المردود كعدمه، وهذا هو عين الفساد.

قوله: (فإن قيل: معناه ليس بمقبول قربة ولا طاعة): الضمير في «معناه» يعود إلى «الرد».

والمذكور هنا اعتراض من القائلين بعدم اقتضاء النهي الفساد على استدلال أصحاب المذهب الأول بالحديث السابق.

والمراد بهذا الاعتراض: لا نسلم بأن معنى «الرد» هو جَعْلُ المردود كأنه لم يوجد، بحيث يستوي وجوده وعدمه في نَفْي تَرَتُّب الآثار عليه، وإنما معنى الرد هنا هو عدم قبول الفعل المنهي عنه لا قربةً ولا طاعة، وهذا لا يدل على عدم ترتب الآثار على ذلك الفعل.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض المذكور.

قوله: (قوله: «مردود» يقتضي رد ذاته، فإذا لم يكن اقتضى رد ما يتعلق به ليكون وجوده وعدمه واحداً): الضمير في «قوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «ذاته» يعود إلى «الفعل المنهي عنه».

و«ما» في قوله: «ما يتعلق» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الصلح»، باب «إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود»، رقم (٢٦٩٧)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الأقضية»، باب «نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور»، رقم (١٧١٨).

الثَّانِي: أَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ اسْتَدَلُّوا عَلَى فَسَادِ الْعُقُودِ بِالنَّهْيِ عَنْهَا، فَاسْتَدَلُّوا عَلَى فَسَادِ عُقُودِ الرِّبَا بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا مِثْلاً بِمِثْلٍ)، وَاحْتَجَّ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي فَسَادِ نِكَاحِ الْمُشْرِكَاتِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾، وَفِي نِكَاحِ الْمُحْرِمِ بِالنَّهْيِ، وَفِي بَيْعِ الطَّعَامِ قَبْلَ قَبْضِهِ بِالنَّهْيِ، ....

فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «المتعلق».

والضمير في «به» يعود إلى «الفعل المنهي عنه».

والضميران في «وجوده»، وفي «عدمه» يعودان إلى «مُتَعَلَّقِ الفعل المنهي عنه».

والمراد هنا: أن لفظة «رد» الواردة في الحديث الشريف تدل أصالةً على رَدِّ ذات المنهي عنه، إلّا أن تلك الذات إذا وقعت بالفعل استحال ردّها لوجودها في الواقع، فلم يبق إلّا رد متعلقها وهو الآثار المترتبة عليها، فتكون تلك الآثار فاسدة لا قيمة لوجودها لكونها في حكم العدم.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثاني»؛ أي: من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن النهي يقتضي الفساد.

قوله: (أن الصحابة رضي الله عنهم استدلوا على فساد العقود بالنهي عنها... إلخ): هذا الدليل رجوع بالمسألة إلى فَهْمِ الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لصيغة النهي «لا تفعل»، حيث فهموا منها الدلالة على فساد المنهي عنه، والشواهد المنقولة عنهم تدل على ذلك، ومن تلك الشواهد ما أورده المؤلف رحمه الله تعالى هنا، وهي على النحو الآتي:

الشاهد الأول: استدلالهم رضي الله تعالى عنهم على فساد عقود الربا بقول النبي ﷺ: **(لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل)**[1].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «البيوع»، باب «بيع الفضة بالفضة» ٣/ ٣٠؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «البيوع»، باب «الربا». (مسلم بشرح النووي ١١/ ٩).

وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يَطُولُ.

الشاهد الثاني: استدلال عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه على فساد نكاح المشركات بقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١].

وهو أيضاً ما ذهب إليه ابنه عبد الله رضي الله تعالى عنه، حيث قال: «إن الله حرم المشركات على المؤمنين، ولا أعلم من الإشراك شيئاً أكبر من أن تقول المرأة: «ربها عيسى». وهو عبد من عباد الله»(١).

الشاهد الثالث: استدلالهم رضي الله تعالى عنهم على فساد نكاح الْمُحْرِمِ بالنهي في قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا يَنْكِح المحرم، ولا يُنْكِح)**(٢).

الشاهد الرابع: استدلالهم رضي الله تعالى عنهم على فساد بيع الطعام قبل قبضه بالنهي في قول النبي ﷺ: **(لا تبع ما ليس عندك)**(٣).

قوله: (وغير ذلك مما يطول): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الشواهد المذكورة سابقاً التي استدل بها الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه».

و«ما» في قوله: «مما» موصولية بمعنى «الذي».

ومما ورد من استدلال الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه غير الشواهد المذكورة: استدلالهم رضي الله تعالى عنهم على فساد «نكاح المتعة» بنهيه عليه الصلاة والسلام عن المتعة، لما أخرجه الإمام البخاري رحمه الله تعالى في «صحيحه» من حديث

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الطلاق»، باب «قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾» ٦/ ١٧٢.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه ابن ماجه من حديث حكيم بن حزام رضي الله تعالى عنه. (سنن ابن ماجه، كتاب «التجارات»، باب «النهي عن بيع ما ليس عندك» ٢/ ٧٣٧).

الثَّالِثُ: أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الشَّيْءِ يَدُلُّ عَلَى تَعَلُّقِ الْمَفْسَدَةِ بِهِ أَوْ بِمَا يُلَازِمُهُ؛ لِأَنَّ الشَّارِعَ حَكِيمٌ لَا يَنْهَى عَنِ الْمَصَالِحِ إِنَّمَا يَنْهَى عَنِ الْمَفَاسِدِ، وَفِي الْقَضَاءِ بِالْفَسَادِ إِعْدَامٌ لَهَا بِأَبْلَغِ الطُّرُقِ.

الصحابي الجليل الخليفة الراشد علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه: (أن رسول الله ﷺ نهى عن متعة النساء يوم خيبر)(١).

وكذلك استدلالهم رضي الله تعالى عنهم على فساد الصوم في أيام التشريق بنهيه ﷺ عن ذلك في قوله: (**ألا لا تصوموا في هذه الأيام**)(٢).

قوله: (**الثالث**): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثالث»؛ أي: من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن النهي يقتضي الفساد.

قوله: (**أن النهي عن الشيء يدل على تعلُّق المفسدة به أو بما يلازمه؛ لأن الشارع حكيم لا ينهى عن المصالح إنما ينهى عن المفاسد، وفي القضاء بالفساد إعدام لها بأبلغ الطرق**): الضمير في «به» يعود إلى «الشيء».

و«ما» في قوله: «بما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يلازمه» يعود إلى «الشيء».

والضمير في «لها» يعود إلى «المفاسد».

ومعنى «تعلق المفسدة به»: أي بذاته كالربا، فإن ذاته فاسدة لكونه أكلاً لأموال الناس بالباطل.

ومعنى «تعلق المفسدة بما يلازمه»: أي بغيره؛ كالبيع وقت النداء الثاني من يوم الجمعة، فإنه يلزم من إجرائه وتعاطيه في هذا الوقت التشاغل والتلهي عن استماع الخطبة وأداء الصلاة.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «المغازي»، باب «غزوة خيبر» ٥/ ٧٨.

(٢) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه، كتاب «الصوم»، باب «النهي عن صوم أيام التشريق» ٣/ ٣١٠؛ وأخرجه الترمذي في سننه، أبواب «الصيام»، باب «ما جاء في كراهية صوم أيام التشريق». ثم قال: «حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم يكرهون صيام أيام التشريق». (سنن الترمذي ٢/ ١٣٦).

الرَّابِعُ: أَنَّ النَّهْيَ عَنْهَا مَعَ رَبْطِ الْحُكْمِ بِهَا يُفْضِي إِلَى التَّنَاقُضِ فِي الْحِكْمَةِ؛ لِأَنَّ نَصْبَهَا سَبباً تَمْكِينٌ مِنَ التَّوَسُّلِ، وَالنَّهْيُ مَنْعٌ مِنَ التَّوَسُّلِ، وَلِأَنَّ حُكْمَهَا مَقْصُودُ الْآدَمِيِّ وَمُتَعَلَّقُ غَرَضِهِ، فَتَمْكِينُهُ مِنْهُ حَثٌّ عَلَى تَعَاطِيهِ، وَالنَّهْيُ مَنْعٌ مِنَ التَّعَاطِي، وَلَا يَلِيقُ ذَلِكَ بِحِكْمَةِ الشَّرْعِ.

والمراد هنا: أن الشارع حكيم في أمره ونهيه، والحكيم كما لا يأمر بمفسدة فلا ينهى عن مصلحة، فإذا نَهَى عن شيء دلّ على تعلُّق المفسدة بذاته أو بما يلازمه، والمفسدة ضرر يجب إزالته، والحكم بأن النهي يقتضي الفساد إعدام لتلك المفسدة بأبلغ الطرق، إذ النفوس السليمة تميل إلى المصالح فَتُوَاقِعُهَا، وتنفر من المفاسد فَتُجَانِبُهَا.

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الرابع»؛ أي: من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن النهي يقتضي الفساد.

قوله: (أن النهي عنها مع ربط الحكم بها يفضي إلى التناقض في الحكمة؛ لأن نصبها سبباً تمكين من التوسل، والنهي منع من التوسل؛ ولأن حكمها مقصود الآدمي ومتعلق غرضه، فتمكينه منه حث على تعاطيه، والنهي منع من التعاطي، ولا يليق ذلك بحكمة الشرع): الضمير في «عنها» يعود إلى «المفاسد»، وكذلك إليها عود الضمائر في «بها»، وفي «نصبها»، وفي «حكمها».

ومعنى «رَبْطِ الحكم بالمفاسد»: ترتيب آثار الفعل عليها.

ومعنى «نَصْبِ المفاسد سبباً»: جَعْلُهَا مُعْتَدّاً بها باعتبار ما أفضت إليه.

والضمير في «غرضه» يعود إلى «الآدمي»، وإليه كذلك عود الضمير في «تمكينه».

والضمير في «منه» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «تعاطيه» يعود إلى «النهي».

ثُمَّ لَا فَرْقَ بَيْنَ كَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الشَّيْءِ لِعَيْنِهِ أَوْ لِغَيْرِهِ،

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التناقض الناتج من النهي عن المفاسد مع ربط الأحكام بها».

والمراد بحكمة الشرع: حُسْنُ سياسته في الخلق، بتحبيبهم إلى المصالح وتنفيرهم من المفاسد، وذلك لا يكون إلّا بعدم ربط الأحكام بالأسباب الفاسدة، حتى لا يكون ذلك تمكيناً منها وحثاً على تعاطيها.

والمقصود من هذا الدليل: أن النهي عن الشيء يقتضي الزجر عنه، وترتيبُ الآثار عليه يقتضي الحث على الوقوع فيه، وذلك تناقض من وجهين:

الوجه الأول: أن النهي عن المفاسد مع ربط الأحكام بها وترتيب الآثار عليها تناقض في الحكمة، إذ إن ذلك الربط والترتيب هما من قبيل نَصْبِ تلك المفاسد سبباً يتذرّع به المكلَّف للوصول إلى ارتكاب المنهي عنه، والنهي في حقيقته مَنْعٌ من ذلك الوصول.

وإذا تبين أن ربط الحكم وترتيب الأثر على المنهي عنه وسيلة لارتكابه، والنهي وسيله لاجتنابه، أفضى ذلك إلى اجتماع النقيضين، إذ الارتكاب مناقض للاجتناب.

الوجه الثاني: أن حُكْمَ الفعل ـ وهو ترتيب الأثر عليه ـ مُرَادٌ للآدمي؛ لأنه مَحَلٌّ لتحقُّق غرضه ونَيْلِ مقصوده، فاعتبارُ تلك الآثار والاعتدادُ بها شرعاً تمكينٌ للمكلف من التَّسَلُّطِ عليها، وذلك حَثٌّ له على تعاطي أسباب الفساد، في حين أن النهي زَجْرٌ عن تعاطي تلك الأسباب، فيفضي ذلك إلى التناقض.

وحيث إن الشارع مُنَزَّهٌ عن التناقض لحكمته البالغة، لَزِمَ القول بأن النهي يقتضي فساد المنهي عنه، وليس تصحيحه والاعتداد بآثاره.

قوله: (**ثم لا فرق بين كون النهي عن الشيء لعينه أو لغيره**): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن أصحاب المذهب الثاني الذين فرّقوا في النهي بين كون المنهي عنه لعينه أو لغيره.

لِدَلَالَةِ النَّهْيِ عَلَى رُجْحَانِ مَا تَعَلَّقَ بِهِ مِنَ الْمَفْسَدَةِ، وَالْمَرْجُوحُ كَالْمُسْتَهْلَكِ الْمَعْدُومِ.

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ النَّهْيَ لَا يُنَافِي الصِّحَّةَ» قَدْ بَيَّنَّا تَنَاقُضَهُمَا،

والمراد هنا: مَنْعُ التسليم بوجود فارق بين كون الشيء منهياً عنه لعينه، أو منهياً عنه لغيره، بل هما سواء في اقتضاء الفساد، فلا يجوز ارتكاب واحد منهما.

قوله: (لدلالة النهي على رُجحان ما تعلّق به من المفسدة، والمرجوح كالمستهلك المعدوم): هذه الجملة تعليل لانتفاء الفارق بين المنهي عنه لعينه، والمنهي عنه لغيره.

و«ما» في قوله: «ما تعلق» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «الشيء المنهي عنه».

والمراد بالمستهلك المعدوم: هو الشيء الذي اسْتُعْمِلَ حتى قُضِيَ عليه بالاستعمال، فأصبح معدوماً بعد أن كان شيئاً مذكوراً.

والمقصود هنا: أن النهي طلب، والطلب في النهي يقتضي ترجيح الترك على الفعل، نظراً لما يترتب على الفعل من المفسدة الظاهرة.

وإذا كان الفعل مرجوحاً كان بمنزلة الشيء الْمُسْتَهْلَكِ الذي انعدم بكثرة الاستعمال، بحيث لم يبق له أثر يُذْكَرُ، ويستوي في ذلك المنهي عنه لعينه، والمنهي عنه لغيره، فلا فرق بينهما في انعدام الأثر، إذ النهي عن الشيء دالٌّ على تعلُّق المفسدة بذاته أو بما يلازمه.

قوله: (وقولهم: إن النهي لا ينافي الصحة): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثالث الذين فرّقوا بين العبادات والمعاملات في باب النهي، فجعلوه مقتضياً الفساد في العبادات دون المعاملات، فإن النهي فيها يقتضي الصحة ولا ينافيها».

قوله: (قد بيّنّا تناقضهما): ضمير التثنية في «تناقضهما» يعود إلى «النهي والصحة».

وَإِنْ سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا يُنَاقِضُهُ لَكِنْ يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ ظَاهِراً وَيَكْفِي ذَلِكَ.

وَفِي الْمَوَاضِعِ الَّتِي قَضَيْنَا بِالصِّحَّةِ خُولِفَ فِيهِ الظَّاهِرُ، فَلَا يُخْرِجُهُ عَنْ أَنْ يَكُونَ الْأَصْلُ مَا ذَكَرْنَاهُ، كَمَا لَوْ خُولِفَ مُقْتَضَاهُ فِي التَّحْرِيمِ.

وقد بَيَّنَ المؤلف رحمه الله تعالى وجه التناقض بين النهي والصحة حين قال في الدليل الرابع على اقتضاء النهي الفساد: «الرابع: أن النهي عنها مع ربط الحكم بها يفضي إلى التناقض في الحكمة؛ لأن نصبها سبباً تمكين من التوسل، والنهي مَنْعٌ من التوسل؛ ولأن حكمها مقصود الآدمي ومتعلق غرضه، فتمكينه منه حثّ على تعاطيه، والنهي مَنْعٌ من التعاطي، ولا يليق ذلك بحكمة الشرع».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو **الوجه الأول من الجواب**.

قوله: (وإن سلمنا أنه لا يناقضه، لكن يدل على الفساد ظاهراً، ويكفي ذلك): الضمير في «أنه» يعود إلى «النهي».

والضمير في «لا يناقضه» يعود إلى «التصحيح»؛ أي: أن المنهي عنه صحيح لا فاسد.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «دلالة النهي على فساد المنهي عنه في الظاهر».

والمراد هنا: إنْ سلمنا لكم ـ على سبيل الافتراض ـ أن النهي لا يناقض الصحة، إلّا أن ظاهر النهي وهو دلالته على الفساد لا يسعفنا في ذلك، فيكون هذا التسليم حينئذ دعوى بلا دليل، والدعوى بلا دليل باطلة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الثاني من وجوه الجواب** عما ادّعاه أصحاب المذهب الثالث من التفريق في النهي بين العبادات والمعاملات من جهة اقتضاء الصحة وعدم اقتضائها.

قوله: (وفي المواضع التي قضينا بالصحة خولف فيه الظاهر، فلا يخرجه عن أن يكون الأصل ما ذكرناه، كما لو خولف مقتضاه في التحريم): الضمير في «فيه» يعود إلى «النهي».

....

والمراد بالظاهر هنا: الفساد، إذ هو الظاهر من دلالة النهي.

والضمير في «يخرجه» يعود إلى «النهي».

و«ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمقصود بما ذكره هنا: هو كون النهي يدل في ظاهره على فساد المنهي عنه.

والضمير في «مقتضاه» يعود إلى «النهي».

والمراد هنا: إنْ قُدِّرَ بأنكم اعترضتم علينا بأننا قد حَكَمْنَا في بعض المواضع على المنهي عنه بالصحة، كما قلنا بأن طلاق المرأة حال حيضها طلاق بدعي؛ لأنه منهي عنه، ولكنه يقع(١).

فلا يدل ذلك على تناقض موقفنا في هذه المسألة، وذلك لأن حكمنا بصحة المنهي عنه في تلك المواضع إنما كان بسبب وجود قرينة دلّت على أن النهي لا يُرَادُ به ظاهره وهو الفساد، فحملناه على الصحة بمقتضى تلك القرينة، ولذلك قلنا بوقوع الطلاق البدعي لدلالة القرينة على وقوعه، وهي أن الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما حين طلق زوجته تطليقة واحدة أَمَرَهُ النبي ﷺ بمراجعتها فراجعها، ثم سأل ابن عمر رضي الله تعالى عنهما رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله أفرأيتَ لو أني طلقتها ثلاثاً، أكان يَحِلُّ لي أن أراجعها؟» فقال النبي ﷺ: **(لا، كانت تَبِينُ منك، وتكون معصية)**(٢).

فإخبار النبي ﷺ ابن عمر رضي الله تعالى عنهما بأن طلاقه البدعي يقع ثلاثاً لو أوقعه ثلاثاً وبذلك تَبِينُ امرأته منه، قرينة على أن النبي ﷺ لم

---

(١) انظر: المغني لابن قدامة ١٠/٣٢٧.

(٢) أخرجه الدارقطني في كتاب «الطلاق والخلع والإيلاء وغيره». (سنن الدارقطني ٤/٣١).

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الصِّحَّةِ» بَعِيدٌ جِدّاً، فَإِنَّهُمْ إِذَا لَمْ يَجْعَلُوهُ دَلِيلاً عَلَى الْفَسَادِ مَعَ قُرْبِهِ مِنْهُ، كَيْفَ يَجْعَلُونَهُ دَلِيلاً عَلَى الصِّحَّةِ؟

يُرِدْ بالنهي عن طلاق المرأة حال حيضها ظاهره وهو الفساد.

وتصحيحنا للنهي في بعض المواضع لقرائن دلّت على التصحيح لا ينافي مذهبنا في أن الأصل في النهي اقتضاؤه الفساد، تماماً كما نقول بأن الأصل في النهي التحريم، وقد نعدل عن هذا الأصل إلى الكراهة حين تدل القرينة على ذلك، ولا ينافي هذا مذهبنا في كون النهي المطلق عن قرينة يقتضي التحريم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الثالث من وجوه الجواب** عما ادعاه أصحاب المذهب الثالث من التفريق بين العبادات والمعاملات في باب النهي من أنه يقتضي صحة المعاملات دون العبادات.

قوله: (وقولهم: إنه يدل على الصحة): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الرابع».

والضمير في «إنه» يعود إلى «النهي».

قوله: (بعيد جداً): أي «القول بأن النهي يقتضي الصحة قول في غاية البعد»، فلا يمكن قبوله والتسليم به.

قوله: (فإنهم إذا لم يجعلوه دليلاً على الفساد مع قربه منه، كيف يجعلونه دليلاً على الصحة؟): الضمير في «فإنهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الرابع».

والضمير في «يجعلوه» يعود إلى «النهي».

والضمير في «قربه» يعود إلى «الفساد».

والضمير في «منه» يعود إلى «النهي».

والاستفهام بكيف هنا للتعجب والاستنكار.

والضمير في «يجعلونه» يعود إلى «النهي».

قَوْلُهُمْ: «إِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى التَّصَوُّرِ». قُلْنَا: يَدُلُّ عَلَى تَصَوُّرِهِ حِسّاً وَهُوَ الْأَفْعَالُ، أَمَّا الصِّحَّةُ وَالْفَسَادُ فَحُكْمَانِ شَرْعِيَّانِ لَا يُنْهَى عَنْهُمَا وَلَا يُؤْمَرُ بِهِمَا.

والمراد هنا: أن قول أصحاب هذا المذهب بأن النهي يقتضي الصحة، يلزم منه أنه لا يقتضي الفساد عندهم، والفساد وَصْفٌ قريب من النهي.

وبذلك يتبين أنهم لم يجعلوا النهي دليلاً على الفساد وهو أَلْصَقُ بالنهي من الصحة، وإنما جعلوا النهي دليلاً على الصحة وهي أبعد بكثير عن دلالة النهي، وهذا مثار للاستغراب ومدعاة للاستنكار؛ لأنه قَلْبٌ للحقائق والموازين.

قوله: (**قولهم: إنه يدل على التصور**): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الرابع»، وهم القائلون بأن النهي يقتضي الصحة.

والمذكور هنا **هو دليلهم الأول** الذي قالوا فيه: «إن النهي يدل على التصور، لكونه يراد للامتناع، والممتنع في نفسه المستحيل في ذاته لا يمكن الامتناع منه، فلا يتوجه إليه النهي، كنهي الزمِن عن القيام، والأعمى عن النظر».

قوله: (**قلنا**): أي في الجواب عن الدليل السابق.

قوله: (**يدل على تصوُّره حساً وهو الأفعال**): الضمير في «تصوُّره» يعود إلى «النهي».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «التصوُّر الحسي».

والمراد بالأفعال هنا: الأفعال التي تضمنها النهي بالدلالة على الكف عنها، وقد أوقعها المنهي بمباشرته لها.

فهذه الأفعال مُدْرَكَةٌ بالحس، ولذلك كانت مُتَصَوَّرَةً، مما يدل على أن النهي لم يتناول طلب الكف عن أفعال مستحيلة الوقوع، بل عن أفعال ممكنة الوقوع.

قوله: (**أما الصحة والفساد فحكمان شرعيان لا يُنهى عنهما ولا يؤمر بهما**): أي أن الصحة والفساد ليسا حسيين، بل هما حكمان شرعيان ثابتان

وَدَلِيلُهُ سَائِرُ مَنَاهِي الشَّرْعِ كَالْمُحَاقَلَةِ، وَالْمُزَابَنَةِ، وَالْمُنَابَذَةِ، وَالْمُلَامَسَةِ، . . . .

بخطاب الوضع، لا بخطاب التكليف، ولذلك لا يتعلق بذاتيهما نهي ولا أمر، وإنما هما بيان لكون الفعل الْمُوقَعِ مبرئاً للذمة إنْ كان صحيحاً، أو مشغلاً لها بالعهدة إن كان فاسداً.

قوله: (**ودليله سائر مناهي الشرع، كالمحاقلة، والمزابنة، والمنابذة، والملامسة**): الضمير في «دليله» يعود إلى «كون الصحة والفساد حكمين شرعيين لا يُنْهَى عنهما ولا يُؤْمَرُ بهما، وإنما الفساد مستفاد من دلالة النهي».

وقد ورد نَهْيُ النبي ﷺ عن هذه المذكورات الأربع، أما «المحاقلة» و«المزابنة» فكما في «صحيح الإمام مسلم» رحمه الله تعالى من حديث الصحابي الجليل جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنه: **(أن رسول الله ﷺ نَهَى عن المحاقلة، والمزابنة، والمخابرة)**[١].

وقد فَسَّرَ جابر رضي الله تعالى عنه ـ وهو راوي هذا الحديث ـ معنى «المحاقلة»، و«المزابنة»، و«المخابرة»، كما أخبر بذلك عطاء بن أبي رباح رحمه الله تعالى، حيث قال: «فَسَّرَ لنا جابر، قال: أما المخابرة فالأرض البيضاء يدفعها الرجل إلى الرجل، فينفق فيها ثم يأخذ الثمر. وزعم أن المزابنة: بيع الرُّطَب في النخل بالتمر كيلاً. والمحاقلة في الزرع على نحو ذلك: يبيع الزرعَ القائم بالحب كيلاً»[٢].

وأما «المنابذة»، و«الملامسة» فكما في المتفق عليه من حديث الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله تعالى عنه: **(أن النبي ﷺ نَهَى عن**

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «البيوع»، باب «البيوع المنهي عنها». (مسلم بشرح النووي ١٠/ ١٩٤).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «البيوع»، باب «البيوع المنهي عنها». (مسلم بشرح النووي ١٠/ ١٩٤).

وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾، ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾، ﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾، وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (دَعِي الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكِ)، ....

الملامسة والمنابذة)[1].

و«المنابذة»، و«الملامسة» جاء تفسيرهما في المتفق عليه من حديث الصحابي الجليل أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: «نَهَى رسول الله ﷺ عن المنابذة، وهي طَرْحُ الرجل ثوبه بالبيع إلى رجل قَبْلَ أن يُقَلِّبَهُ أو ينظر إليه. ونهى عن الملامسة، والملامسة لَمْسُ الثوب لا ينظر إليه»[2].

والمراد هنا: أن هذه البيوع قد اسْتُدِلَّ على فسادها بالنهي عنها، فكان الفساد تابعاً للنهي ودائراً في فلكه.

قوله: (وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾، ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾، ﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾): أي وقد اسْتُدِلَّ بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٢].

على فساد نكاح الأبناء من نساء آبائهم.

واسْتُدِلَّ على فساد نكاح المشركات بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١].

واسْتُدِلَّ على فساد عقود الربا بقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾ [البقرة: ٢٧٨].

وليس لهذا الفساد مستند إلا مطلق النهي.

قوله: (وقوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام أقرائك»): أي واسْتُدِلَّ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «البيوع»، باب «بيع المنابذة»، رقم الحديث (٢١٤٦)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «البيوع»، باب «إبطال بيع الملامسة والمنابذة»، رقم الحديث (١٥١١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «البيوع»، رقم الحديث (٢١٤٤)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «البيوع»، رقم الحديث (١٥١٢).

إِلَى نَظَائِرِهِ.

قَوْلُهُمْ: «إِنَّ الْأَسَامِيَ الشَّرْعِيَّةَ تُحْمَلُ عَلَى مَوْضُوعِ الشَّرْعِ» عَنْهُ جَوَابَانِ، ....

على فساد الصلاة زمن الحيض بهذا الحديث، وليس لهذا الفساد مستند إلّا ظاهر هذا النهي، وهو قوله ﷺ: **(دعي الصلاة أيام أقرائك)**(١).

قوله: (إلى نظائره): الضمير في «نظائره» يعود إلى ما سبق ذِكْرُهُ من النهي في الآيات الثلاث وفي الحديث.

و«النظائر» جمع «نظير»، وهو: الشبيه.

والمراد هنا: أن مناهي الشرع المذكورة وما شباهها كلها حُكِمَ عليها بالفساد بناءً على ظاهر النهي الذي وردت به النصوص الشرعية فيها، فدلّ ذلك على أن الفساد مُدْرَكٌ من مجرد النهي.

وحينئذ يمكن القول بأن «الفساد» الثابت بخطاب الوضع دالٌّ على أن «النهي» الثابت بخطاب التكليف مقتضاه عدم ترتُّب الآثار على متعلقه وهو المنهي عنه.

قوله: (قولهم: إن الأسامي الشرعية تحمل على موضوع الشرع): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الرابع القائلين بأن النهي يقتضي الصحة».

والمذكور هنا **هو دليلهم الثالث** الذي قالوا فيه: «إذا ثبت تصوُّره فلفظات الشرع تحمل على المشروع دون اللغوي».

قوله: (عنه جوابان): الضمير في «عنه» يعود إلى قولهم: «إن

---

(١) هذا الحديث أخرجه البخاري في صحيحه بلفظ: (فإذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة). (صحيح البخاري، كتاب «الحيض»، باب «الاستحاضة» ١/ ٧٩)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الحيض»، باب «المستحاضة وغسلها وصلاتها» بلفظ: (فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة). (صحيح مسلم بشرح النووي ٤/ ١٦).

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْأَصْلَ تَقْرِيرُ الْأَوْضَاعِ اللُّغَوِيَّةِ إِلَّا مَا صَرَفَنَا عَنْهُ الْاسْتِعْمَالُ الشَّرْعِيُّ، وَفِي الْأَوَامِرِ أَلِفْنَا مِنَ الشَّارِعِ اسْتِعْمَالَ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ لِلْمَوْضُوعِ الشَّرْعِيِّ، أَمَّا فِي الْمَنْهِيَّاتِ فَلَمْ يَثْبُتْ هَذَا الْعُرْفُ.

الأسامي الشرعية تُحْمَلُ على موضوع الشرع دون موضوع اللغة».

فهذا القول يُجاب عنه بجوابين:

قوله: (**أحدهما: أن الأصل تقرير الأوضاع اللغوية إلّا ما صَرَفنا عنه الاستعمال الشرعي**): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الجوابين».

و«ما» في قوله: «ما صرفنا» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عنه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن الأصل في الأسماء الشرعية أن تُنَزَّلَ على حسب مقتضى الوضع اللغوي، وبناءً على هذا الأصل فلا يجوز مصادرة الوضع اللغوي إلّا إذا منع منه الاستعمال الشرعي، كأن يريد الشارع بذلك الاسم معنى خاصاً به يخالف المعهود منه في اللغة؛ كالصلاة التي نقلها الشارع من موضوعها اللغوي وهو الدعاء إلى موضوعها الشرعي وهو الهيئة التي بيَّنها النبي ﷺ بقوله وفعله.

قوله: (**وفي الأوامر ألفنا من الشارع استعمال هذه الأسماء للموضوع الشرعي، أما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف**): معنى «أَلِفْنَا» أي: اعْتَدْنَا.

والأسماء المشار إليها في قوله: «هذه الأسماء»: هي الأسماء التي وضعها العرب للدلالة على معانٍ لغوية معينة، كالصلاة بمعنى الدعاء، والزكاة بمعنى النماء، والصوم بمعنى الإمساك عن الكلام، والحج بمعنى القصد، ونحو ذلك.

فهذه الأسماء نقلها الشارع في باب الأوامر من العرف اللغوي إلى العرف الشرعي، فكان معنى الصلاة: التعبُّد لله تعالى بأفعال مخصوصة مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم.

الثَّانِي: أَنَّا نُسَلِّمُ اسْتِعْمَالَهُ فِي الْمَوْضُوعِ الشَّرْعِيِّ، لَكِنَّ الصَّلَاةَ الشَّرْعِيَّةَ هِيَ الْأَفْعَالُ الْمَنْظُومَةُ، وَالصِّحَّةُ غَيْرُ دَاخِلَةٍ فِي حَدِّهَا لِمَا ذَكَرْنَاهُ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

وكان معنى الزكاة: التعبُّد لله تعالى بإخراج جزء من المال البالغ نصاباً إلى مستحقيه من الأصناف الثمانية.

وكان معنى الصيام: التعبُّد لله تعالى بالإمساك عن شهوتي البطن والفرج من طلوع الفجر إلى غروب الشمس.

وكان معنى الحج: التعبُّد لله تعالى بالتوجُّه إلى البيت الحرام لأداء مناسك مخصوصة في زمن مخصوص.

وذلك بخلاف الأسماء في باب النواهي، فلم يُؤْلَفْ عن الشارع أنه نقلها من العرف اللغوي إلى العرف الشرعي، فتبقى على أصل وضعها اللغوي من دون تغيير وتبديل.

وحينئذ لا نسلم بأن الأسامي الشرعية تُحْمَلُ على موضوع الشرع بإطلاق، بل نقول: ما ورد فيه عرف شرعي نُقِلَ إليه، وما لم يَرِدْ فيه عرف شرعي بقي على أصل الوضع اللغوي.

قوله: (الثاني: أنَّا نسلم استعماله في الموضوع الشرعي، لكن الصلاة الشرعية هي الأفعال المنظومة، والصحة غير داخلة في حدّها لما ذكرناه): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الجواب الثاني».

والضمير في «استعماله» يعود إلى «الاسم».

والضمير في «حدّها» يعود إلى «الصلاة».

والمراد بالأفعال المنظومة للصلاة: ما اشتملت عليه من قيام، وركوع، وسجود، وقعود.

و«ما» في قوله: «لما ذكرناه»: موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

....

والمراد بالمذكور هنا: هو ما صرّح به في قوله: «أما الصحة والفساد فحكمان شرعيان لا يُنْهَى عنهما، ولا يُؤْمَرُ بهما».

والذي يرمي إليه المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو القول: بأننا لو سلَّمنا بأن الأسماء الشرعية تُحْمَلُ على موضوع الشرع، فإن هذا الحمل إنما هو من قبيل خطاب التكليف، لا من قبيل خطاب الوضع، ولذلك فلا تدخل «الصحة» في حدودها؛ كالصلاة فإنها بعد حَمْلِهَا على الموضوع الشرعي أصبحت تعني الأفعال المنظومة التي بَيَّنَ النبي ﷺ كيفيتها من قيام، وركوع، وسجود، وقعود، والتي كُلِّفَ المصلي بأن يأتي بها، وليست الصحة واحدة من تلك الأفعال المنظومة.

وهذا هو الشأن أيضاً في النهي، فإذا كانت الصحة لا تدخل في حدود الأسماء الشرعية في باب الأمر، فكذلك الفساد لا يدخل في حدود الأسماء الشرعية في باب النهي من باب أولى، لكون الأسماء في باب النواهي لم يثبت فيها عرف شرعي، بل هي باقية على أصل وضعها اللغوي، وأهل اللغة لا يعقلون من النهي إلّا الكف والامتناع، ولا يعقلون منه اقتضاء الفساد.

وبذلك يتبين أن الحكم بكون الشيء صحيحاً أو فاسداً إنما هو من قبيل خطاب الوضع، وليس من قبيل خطاب التكليف.

ويُلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى قد أغفل الجواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الرابع الذي قالوا فيه: «وكما أن الأمر يستدعي مأموراً يمكن امتثاله، فالنهي يستدعي منهياً يمكن ارتكابه».

والجواب عن هذا الدليل هو: أن غاية دليلكم قياس النهي على الأمر بجامع الاستدعاء في كلٍّ، وهذا القياس لا يصح؛ لأنه قياس مع قيام الفارق المؤثر.

....

أما وجه الفرق بينهما فهو: أن الأمر استدعاء فِعْلٍ، والنهي استدعاء تَرْكٍ.

وأما وجه تأثير هذا الفرق فهو: أن الأصل في الأمر إيجاد المأمور به، وإذا كان المأمور به مستحيل الإيجاد غير ممكن الوقوع فات مقصود الأمر، إذ ما لا يمكن إيجاده لا سبيل إلى تحصيله وامتثاله.

وأما النهي، فالأصل فيه إعدام المنهي عنه، فلا يضر كونه غير ممكن، ولا يفوت بذلك مقصود النهي.

وإذا تحقق الفرق المؤثر في القياس المذكور كان قياساً باطلاً، والباطل لا تنهض به حجة.

كما يُلحظ أيضاً أن المؤلف رحمه الله تعالى قد أغفل الجواب عن أصحاب المذهب الخامس القائلين بأن النهي لا يقتضي فساداً ولا صحة، بحجة أن ذلك لا دليل عليه من الشرع، ولا عُرْفَ له في اللغة.

والجواب عن هذه الحجة هو أن يقال: نسلم لكم أن الفساد والصحة لا عُرْفَ لهما في اللغة، إذ إن أهل اللغة لا يعقلون من النهي إلّا الامتناع فقط، وأما كونه يقتضي فساداً أو صحةً فلا علم لهم بذلك.

ولكننا لا نسلم لكم بأن الشرع لا دليل فيه على الفساد والصحة، بل إن دليلهما قائم في الشرع، وليس أدل على هذا من إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على جَعْلِ النواهي مقتضية لفساد المنهي عنه من غير خلاف بينهم في ذلك، وإجماعهم على فساد المنهيات هو إجماع منهم على انتفاء الصحة فيها.

(باب العموم)

اعْلَمْ أَنَّ الْعُمُومَ مِنْ عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ حَقِيقَةً، وَقَدْ يُطْلَقُ فِي غَيْرِهَا

قوله: (اعلم أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة): المخاطَب هنا بقوله: «اعلم» هو قارئ هذا الكتاب.

و«العوارض» جمع «عارض»، و«الْعَارِضُ» في اللغة هو «الْآفَةُ التي تَعْرِضُ في الشيء»(١).

وبناءً على ذلك فإن العارض هو الذي يطرأ ثم يزول.

وإنما كان «العموم» من عوارض الألفاظ؛ لأنه إذا طرأ على اللفظ فلا يخلو هذا اللفظ: إما أن يبقى على عمومه إذا سلم من المخصص، وإما أن يزول عنه العموم بسبب التخصيص الوارد عليه، والغالب هو زوال العموم، ولذلك قيل: «ما من عموم إلا خُصَّ ما عدا النزر اليسير».

والسبب في جعل العموم من عوارض الألفاظ حقيقةً: أن العموم في الأصل لا يَعْرِضُ إلا لصيغة لفظية، وذلك كلفظ «المسلمين» الذي يستغرق كل مسلم، ولفظ «المشركين» الذي يستغرق كل مشرك(٢).

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من كون العموم عارضاً من عوارض الألفاظ حقيقةً هو محل اتفاق بين جميع الأصوليين(٣).

قوله: (وقد يطلق في غيرها): أي «وقد يطلق العموم في غيرها».

والضمير في «غيرها» يعود إلى «الألفاظ».

والمراد هنا: أن العموم قد يطلق على المعاني، كما يطلق على الألفاظ.

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ١٦٩.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٢/ ٤٥٠.

(٣) انظر: تيسير التحرير ١/ ١٩٤؛ منتهى الوصول والأمل ص١٠٢؛ المستصفى ٢/ ٢٢؛ المسودة ص٩٧؛ المعتمد ١/ ١٨٩.

كَقَوْلِهِمْ: «عَمَّهُمُ الْقَحْطُ، أَوِ الْمَطَرُ، أَوِ الْعَطَاءُ»، لَكِنَّهُ مَجَازٌ،

قوله: (كقولهم: «عمهم القحط، أو المطر، أو العطاء» لكنه مجاز): الضمير في «كقولهم» يعود إلى «العرب».

والضمير في «لكنه» يعود إلى «إطلاق العموم على المعاني».

فهذا الإطلاق من قبيل المجاز وليس من قبيل الحقيقة، وهو المذهب المختار عند الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، وهو أيضاً المذهب المختار عند جمهور الأصوليين، كما صرّح بذلك الآمدي رحمه الله تعالى بقوله: «اتفق العلماء على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، واختلفوا في عروضه حقيقة للمعاني، فنفاه الجمهور وأثبته الأقلون»[١].

وإنما كان العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، ومن عوارض المعاني مجازاً؛ لأن اللفظ العام يدل على ما تحته من المسميات دلالة واحدة من جهة واحدة من غير تمايز بين تلك المسميات، وذلك كلفظ «المسلمين» فإنه بكليته يدل على كل واحد من المسلمين، ولا يختص أحدهم به أو ببعضه دون الآخرين.

وأما المعنى العام فإنه لا يدل على مَحَالِّه دلالة واحدة، بل دلالة متفاوتة يحصل بها التمايز بين محل وآخر، وذلك كقولهم: «مطر عام»، أو «عم المطر»، فإن نسبة هذا العموم المعنوي ليست واحدة في كل جهات نزول المطر، بل هي نسبة مختلفة، فكمية المطر في هذا المكان مختلفة عنها في المكان الآخر.

وإذا كانت الألفاظ تدل على ما تحتها دلالة واحدة بلا تمايز، وكانت المعاني تدل على مَحَالِّها دلالة متفاوتة، كان اللفظ ـ بناءً على ذلك ـ أجدر بحقيقة العموم من المعنى[٢].

---

(١) الإحكام ٢/١٩٨.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٢/ ٤٥٢.

فَإِنَّ عَطَاءَ زَيْدٍ مُتَمَيِّزٌ عَنْ عَطَاءِ عَمْرٍو، وَلَيْسَ فِي الْوُجُودِ فِعْلٌ هُوَ عَطَاءٌ نِسْبَتُهُ إِلَى زَيْدٍ وَعَمْرٍو وَاحِدَةٌ، وَلَيْسَ فِي الْوُجُودِ مَعْنًى وَاحِدٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ، وَعُلُومُ النَّاسِ وَقُدَرُهُمْ وَإِنِ اشْتَرَكَتْ فِي أَنَّهَا عِلْمٌ وَقُدْرَةٌ لَا تُوصَفُ بِأَنَّهَا عُمُومٌ.

قوله: (فإن عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو، وليس في الوجود فعل هو عطاء نسبته إلى زيد وعمرو واحدة): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الفعل»، وإليه كذلك عود الضمير المتصل في «نسبته».

والمراد هنا: أن من لوازم العام أن يكون متناولاً لأمور متعددة من جهة واحدة، و«العطاء» وإن كان عاماً من جهة المعنى ومتناولاً لأمور متعددة، إلّا أنه لم يتناول تلك الأمور من جهة واحدة، بل من جهات متفاوتة، وذلك أن العطاء الخاص بزيد ليس هو كالعطاء الخاص بعمرو، بل هو متمايز عنه، ولا يوجد فعل متضمن للعطاء تتحد نسبته بين شخص وآخر، وبذلك لا يَصْدُقُ عليه أن يكون عاماً على الحقيقة، بل العموم فيه عموم مجازي[(١)].

قوله: (وليس في الوجود معنى واحد مشترك بين اثنين): أي لا يوجد معنى واحد مشترك بين اثنين تكون شركته فيهما بنسبة واحدة لا تمايز بينها، بل لا بد من حصول تفاوت في نسبة تلك الشركة، وذلك كالمطر العام فإن نسبة عمومه إلى الأماكن ليست واحدة بل متفاوتة، إذ كل جزء اختص منه بجزء من الأرض لا وجود له بالنسبة إلى الجزء الآخر منها.

وكذلك الجدب العام فإن نسبة عمومه إلى الأماكن ليست متحدة بل متمايزة، فالجدب في هذا المكان ليس كالجدب في المكان الآخر، وإن اشتركا في حصول الجدب لكلٍّ منهما، إلّا أن التفاوت قائم بينهما في ذلك[(٢)].

قوله: (وعلوم الناس وقُدَرهم وإن اشتركت في أنها علم وقدرة لا توصف بأنها عموم): الضمير في «قدرهم» يعود إلى «الناس».

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٢/١٩٨ ـ ١٩٩.

(٢) انظر المرجع السابق.

فَالرَّجُلُ لَهُ وُجُودٌ فِي الْأَعْيَانِ وَالْأَذْهَانِ وَاللِّسَانِ، ....

والضمير في «أنها» يعود إلى «العلوم والقُدَر»، وإليهما كذلك عود الضمير في «بأنها».

والمراد هنا: أن «العلم» وَصْفٌ يشترك فيه الكثير من الناس، إلا أن نسبة هذا العلم ليست واحدة بينهم جميعاً، بل هي متمايزة من شخص لآخر من حيث القلة والكثرة.

وكذلك «القدرة» وصف يشترك فيه عدد كثير من الناس، ولكن نسبة تلك القدرة إليهم ليست واحدة بل متفاوتة متباينة، لكون بعض الناس أكثر قدرة من البعض الآخر.

وإذا كان الشأن كذلك، فإن المعاني لا توصف بالعموم من جهة الحقيقة، بل توصف به من جهة المجاز.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا في قوله: «فإن عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو، وليس في الوجود فعل هو عطاء نسبته إلى زيد وعمرو واحدة، وليس في الوجود معنى واحد مشترك بين اثنين، وعلوم الناس وقدرهم وإن اشتركت في أنها علم وقدرة لا توصف بأنها عموم»، **هو الدليل** على ما ذهب إليه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى ومن وافقه من الأصوليين بأن العموم في المعاني مجاز لا حقيقة.

ومفاد هذا الدليل: أن المعاني لا تدل على محالِّها دلالة واحدة، بل تدل عليها دلالة متمايزة متفاوتة، فما يَصْدُقُ منها على محل لا يصدق على غيره بدرجة متساوية مع الآخر، بخلاف الألفاظ فإن دلالتها على مسمياتها دلالة واحدة من جهة واحدة بلا تمايز ولا تفاوت، كما لو قال السيد لعبده: «أكرم كل من دخل داري» وجب عليه أن يكرم كل داخل لتلك الدار بدرجة واحدة لا اختلاف فيها.

وبذلك كان العموم حقيقة في الألفاظ، مجازاً في المعاني.

قوله: (فالرجل له وجود في الأعيان والأذهان واللسان): هذا شروع من

فَوُجُودُهُ فِي الْأَعْيَانِ لَا عُمُومَ لَهُ، إِذْ لَيْسَ فِي الْوُجُودِ رَجُلٌ مُطْلَقٌ، بَلْ إِمَّا زَيْدٌ وَإِمَّا عَمْرٌو.

المؤلف رحمه الله تعالى في بيان سبب كون العموم حقيقة في الألفاظ دون المعاني، وهذا السبب هو أن الألفاظ نظراً لعدم تفاوت مسمياتها دلّت على تلك المسميات باعتبار وجودَيها الذهني واللساني، وأما المعاني فلا يدل بعضها على بعض نظراً لتمايز محالِّها وتفاوتها.

والمراد هنا: أن «الرجل» له وجود في ثلاث جهات:

الجهة الأولى: (الأعيان)، وهي جمع «عَيْن»، والمراد بها هنا: ذات الشخص المعاينة والْمُشَاهَدَة.

الجهة الثانية: (الأذهان)، وهو جمع «ذِهْن»، والمراد به هنا: التصور العقلي.

الجهة الثالثة: (اللسان)، والمراد به هنا: اللغة؛ أي: الوضع اللغوي.

قوله: (فوجوده في الأعيان لا عموم له، إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إما زيد وإما عمرو): الضمير في «فوجوده» يعود إلى «الرجل».

والضمير في «له» يعود إلى «الوجود في الأعيان».

والمراد هنا: أنه لا يوجد رجل بعينه مطلقاً عن التقيُّد بقيد التَّشَخُّصِ والْعَلَمِيَّةِ، بل هو مُقَيَّدٌ بهما، فإما أن يكون شخصاً اسمه زيد، وإما أن يكون شخصاً اسمه عمرو، وهذا إطلاق فردي وليس إطلاقاً كلياً.

وإذا انتفت الكلية في لفظ «الرجل» انتفى فيه العموم، فيكون بتقييده بالشخصية والْعَلَمِيَّةِ خاصاً لا عاماً، والدليل على ذلك أن العين لا ترى في الرجل الْمُسَمَّى زيداً إلا شخصاً واحداً، ولا ترى في الرجل المسمى عمرواً إلّا شخصاً واحداً، والوحدة لا عموم لها.

وَأَمَّا وُجُودُهُ فِي اللِّسَانِ فَلَفْظَةُ «الرَّجُلِ» قَدْ وُضِعَتْ لِلدَّلَالَةِ عَلَيْهِمَا، وَنِسْبَتُهَا فِي الدَّلَالَةِ عَلَيْهِمَا وَاحِدَةٌ، فَسُمِّيَ عَامّاً لِذَلِكَ. وَأَمَّا الَّذِي فِي الْأَذْهَانِ مِنْ مَعْنَى «الرَّجُلِ» يُسَمَّى كُلِّيّاً، فَإِنَّ الْعَقْلَ يَأْخُذُ مِنْ مُشَاهَدَةِ زَيْدٍ حَقِيقَةَ الْإِنْسَانِ وَحَقِيقَةَ ....

قوله: (**وأما وجوده في اللسان فلفظة الرجل قد وُضعت للدلالة عليهما، ونسبتها في الدلالة عليهما واحدة، فسمي عاماً لذلك**): الضمير في «وجوده» يعود إلى «الرجل».

والفعل الماضي في قوله: «وُضِعَتْ» مبني للمجهول، والواضع هنا: هم أهل اللغة.

وضمير التثنية في «عليهما» يعود إلى «زيد»، و«عمرو».

والضمير في «نسبتها» يعود إلى «لفظة الرجل».

واللام في «لذلك» هي «لام الأجل»؛ أي: «لأجل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «وَضْعِ لفظة الرجل للدلالة على زيد وعمرو بنسبة واحدة».

والمراد هنا: أن لفظ «الرجل» إنما وُضِعَ في اللسان العربي للدلالة على الأشخاص كزيد وعمرو وغيرهما، ونسبة ذلك اللفظ في الدلالة على تلك الأشخاص واحدة من غير تمايز ولا تفاوت، ولأجل هذه النسبة المتحدة كان لفظ «الرجل» دالّاً على العموم.

قوله: (**وأما الذي في الأذهان من معنى الرجل يسمى كلياً**): أي أن للرجل في الذهن صورة كلية مطابقة له، بحيث تتناول تلك الصورة الذهنية الكلية كل شخص يَصْدُقُ عليه بأنه رجل من زيد، وعمرو، وبكر، وغيرهم، وتدل عليهم دلالة واحدة[1].

قوله: (**فإن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة**

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٢/ ٤٥٤.

الرَّجُلِ، فَإِذَا رَأَى عَمْراً لَمْ يَأْخُذْ مِنْهُ صُورَةً أُخْرَى، وَكَانَ مَا أَخَذَهُ مِنْ قَبْلُ نِسْبَتُهُ إِلَى عَمْرٍو الْحَادِثِ كَنِسْبَتِهِ إِلَى زَيْدٍ الَّذِي عَهِدَهُ أَوَّلاً، فَإِنْ سُمِّيَ عَامّاً بِهَذا الْمَعْنَى فَلَا بَأْسَ.

الرجل): أي أن الشخص إذا رأى آخر فإن عقله يدرك من هذه الرؤية حقيقتين في هذا الْمُشَخَّصِ الْمُسَمَّى زيداً، إحداهما: حقيقة الإنسان، فإن زيداً إنسان من بني البشر، وليس بهيمة ولا جماداً.

وثانيهما: حقيقة الرجل، وهي أنه ذكر لا أنثى.

قوله: (فإذا رأى عمراً لم يأخذ منه صورة أخرى، وكان ما أخذه من قبل نسبته إلى عمرو الحادث كنسبته إلى زيد الذي عهده أولاً): الضمير في «منه» يعود إلى «عمرو».

و«ما» في قوله: «ما أخذه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «أخذه» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «نسبته» يعود إلى «ما» الموصولية، وكذلك إليها عود الضمير في «كنسبته».

والضمير في «عهده» يعود إلى «زيد».

والمراد هنا: أن العقل لا يتصور في «عمرو» الذي رآه اليوم غير ما تصوره في «زيد» الذي رآه بالأمس، بل يحكم على عمرو بنفس التصور الذي حكم به على زيد، وهو أنه إنسان، رَجُلٌ، ذَكَرٌ من دون أي تفاوت بينهما في ذلك.

قوله: (فإن سُمي عاماً بهذا المعنى فلا بأس): أي إن سُمِّيَ ما في الأذهان من معنى الرجل عاماً بهذا المعنى فلا بأس.

والمعنى المشار إليه في قوله: «بهذا المعنى»: هو «اتحاد نسبة التصور الذهني لمعنى الرجل، بحيث لا تختلف تلك النسبة من شخص لآخر».

وَحَدُّ الْعَامِّ هُوَ اللَّفْظُ الْوَاحِدُ الدَّالُّ عَلَى شَيْئَيْنِ فَصَاعِداً مُطْلَقاً. وَاحْتَرَزْنَا بِالْوَاحِدِ عَنْ قَوْلِهِمْ: «ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْراً» فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى شَيْئَيْنِ لَكِنْ بِلَفْظَيْنِ، ....

والمراد هنا: حيث إن ما في الأذهان من معنى «الرجل» يُسَمَّى كلياً، لتناوله كل إنسان ذكر بدلالة واحدة لا تفاوت فيها ولا تمايز، فإن معنى الشمول بذلك ينطبق على الوجود الذهني للرجل، وحينئذ فلا مانع من تسميته عاماً بهذا الاعتبار.

قوله: (وحد العام هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعداً مطلقاً): هذا هو تعريف «العام» من الناحية الاصطلاحية.

أما «العام» في اللغة فهو: الشَّامِلُ، يقال: «عَمَّهُمْ بالعطية» إذا شَمِلَهُمْ بها[1].

قوله: (واحترزنا بالواحد عن قولهم: «ضرب زيد عمراً» فإنه يدل على شيئين لكن بلفظين): الضمير في «قولهم» يعود إلى «النحاة».

والضمير في «فإنه» يعود إلى جملة: «ضرب زيد عمراً».

والمراد بالشيئين هنا: هما زيد الضارب، وعمرو المضروب.

وقوله: «لكن بلفظين» صوابه أن يقول: «لكن بأكثر من لفظ واحد»، وذلك لأن قولهم: «ضرب زيد عمراً» مشتمل على ثلاثة ألفاظ، وهي: الفعل «ضَرَبَ»، والفاعل «زيد»، والمفعول «عمرو».

والمراد هنا: أن جملة «ضرب زيداً عمراً» وإن كانت تدل على شيئين وهما الضارب والمضروب، إلا أن هذه الدلالة ليست بلفظ واحد بل بأكثر من ذلك، وهذا لا يقتضي العموم، إذ إن الضرب دال على ذات الحدث وهو فِعْلٌ حصل في الماضي والأفعال ليست من صيغ العموم، والذي صَدَرَ منه الضرب وهو «زيد»، والذي وقع عليه الضرب وهو «عمرو» كل واحد منهما فَرْدٌ بذاته فلا وجه للعموم فيه.

---

(١) انظر: القاموس المحيط ٤/ ١٥٤؛ تاج العروس ٨/ ٤١٠.

وَبِقَوْلِنَا: «مُطْلَقاً» عَنْ قَوْلِهِمْ: «عَشَرَةُ رِجَالٍ» فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى شَيْئَيْنِ فَصَاعِداً لَكِنْ لَيْسَ بِمُطْلَقٍ، بَلْ هُوَ إِلَى تَمَامِ الْعَشَرَةِ.

وَقِيلَ: الْعَامُّ كَلَامٌ مُسْتَغْرِقٌ لِجَمِيعِ مَا يَصْلُحُ لَهُ.

قوله: (وبقولنا: «مطلقاً» عن قولهم: «عشرة رجال» فإنه يدل على شيئين فصاعداً لكن ليس بمطلق، بل هو إلى تمام العشرة): الجار والمجرور في قوله: «وبقولنا» متعلقان بالفعل «احترزنا»؛ أي: «واحترزنا بقولنا».

والضمير في «قولهم» يعود إلى «العرب»، أو «النحاة».

والضمير في «فإنه» يعود إلى لفظ «عشرة رجال»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو» في قوله: «بل هو إلى تمام العشرة».

والمراد هنا: أن لفظ «عشرة رجال» لفظ دال على شيئين فصاعداً، إلا أن الدلالة فيه ليست دلالة مطلقة لا غاية لها، بل إن تلك الدلالة مقيدة بغاية وهي تمام العشرة، فإذا بلغتها لم تكن دالة على ما سواها، وذلك يتنافى مع العموم، إذ العموم هو الذي لا ينحصر في كمية محددة.

قوله: (وقيل: العام كلام مستغرق لجميع ما يصلح له): «ما» في قوله: «ما يصلح» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «لجميع الصالح له».

والضمير في «له» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد بالقائل هنا هو أبو الحسين البصري، فقد عرف العام بهذا التعريف في «معتمده» فقال: «اعلم أن الكلام العام هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له»[1].

ومعنى هذا التعريف: أن العام هو اللفظ الذي يستوعب كل فرد صالح للدخول فيه، بحيث لا يشذ عن هذا الدخول فرد إلا ما خُصَّ بمخصص ناهض.

---

(١) المعتمد ١/١٨٩.

ثُمَّ الْعَامُّ يَنْقَسِمُ إِلَى عَامٍّ لَا أَعَمَّ مِنْهُ يُسَمَّى عَامّاً مُطْلَقاً؛ كَالْمَعْلُومِ يَتَنَاوَلُ الْمَوْجُودَ وَالْمَعْدُومَ، وَقِيلَ: الشَّيْءُ.

وتصدير المؤلف رحمه الله تعالى لهذا التعريف بصيغة التمريض «قيل» دليل على عدم ارتضائه له، وسبب ذلك أمران:

الأمر الأول: أن تعريف العام بالمستغرق من قبيل تعريف الشيء بمرادفه، إذ إن كلًّا من «العام» و«المستغرق» بمعنى واحد وهو الإحاطة والشمول، ولهذا إذا قيل: «استغرق الدَّيْنُ المالَ» كان معناه: عَمَّهُ وأحاط به.

وتعريف الشيء بمرادفه دوران حول الذات، لا يرفع لبساً ولا يزيل إشكالاً، وهذا خلاف ما يجب أن يكون عليه التعريف من بيان حقيقة الْمُعَرَّفِ والكشف عن ماهيته.

الأمر الثاني: أن اللفظ قد يكون مستغرقاً لما يصلح له، وليس فيه دلالة على العموم المطلق، وذلك كما لو قال قائل: «زارني ثلاثة رجال فأكرمتُ هؤلاء الرجال»، فإن الإكرام استغرق هؤلاء الرجال جميعهم، ولا يَصْدُقُ عليهم العموم المطلق، بل يصدق عليهم أقل الجمع لكونهم ثلاثة فقط.

قوله: (ثم العام ينقسم إلى عامٍّ لا أعم منه يسمى عاماً مطلقاً): العام الذي لا أعم منه هو الذي ليس فوقه ما هو أبلغ منه في الدلالة على العموم، وهو ما يُسَمَّى بالعام المطلق؛ أي: الذي لا يتقيد بحد استغراقي ينتهي إليه.

قوله: (كالمعلوم يتناول الموجود والمعدوم): أي ومثال «العام الذي لا أعم منه»: المعلوم، فهو موغل في العموم الاستغراقي، لكونه يتناول «الموجود» بجميع أنواعه من إنسان، وحيوان، ونبات، وجماد، كما يتناول «المعدوم» بجميع أنواعه من ذلك أيضاً.

قوله: (وقيل: الشيء): أي أن مثال «العام الذي لا أعم منه» هو «الشيء».

والقائل هنا هم المعتزلة، وإنما جعلوا «الشيء» عاماً مطلقاً؛ لأنه عندهم يتناول جميع الموجودات من القديم، والحديث، والجوهر، والْعَرَض، ونحو ذلك، كما يشمل المعدومات؛ لأن المعدوم يُسَمَّى شيئاً عند المعتزلة بخلاف الجمهور.

وَقِيلَ: لَيْسَ لَنَا عَامٌّ مُطْلَقٌ؛ لِأَنَّ الشَّيْءَ لَا يَتَنَاوَلُ الْمَعْدُومَ، وَالْمَعْلُومَ لَا يَتَنَاوَلُ الْمَجْهُولَ. وَالْخَاصُّ يَنْقَسِمُ إِلَى خَاصٍّ لَا أَخَصَّ مِنْهُ يُسَمَّى خَاصّاً مُطْلَقاً؛ كَزَيْدٍ، وَعَمْرٍو، وَهَذَا الرَّجُلُ.

والموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى لم يرتض التمثيل للعام المطلق بالشيء، ولذلك صَدَّرَهُ بصيغة التمريض «قيل»، والسبب في هذا هو أن «الشيء» أخص من «المعلوم»، إذ كل شيء معلوم، وليس كل معلوم شيئاً، بدليل أن المعدوم معلوم ولكنه ليس شيئاً[١].

وإذا كان «الشيء» أخص من «المعلوم»، فإنه دون المعلوم في الدلالة على العموم المطلق، فكيف مع ذلك يكون عاماً لا أعم منه؟

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من كون العام ينقسم إلى عام لا أعم منه **هو المذهب الأول في هذه المسألة**.

قوله: (وقيل: ليس لنا عام مطلق؛ لأن الشيء لا يتناول المعدوم، والمعلوم لا يتناول المجهول): هذا ـ بحسب رؤية المؤلف رحمه الله تعالى ـ **هو المذهب الثاني في مسألة**: «هل في باب العموم عام لا أعم منه؟».

فعند هؤلاء القائلين أنه لا يوجد في باب العموم عام مطلق.

واستدلوا لذلك فقالوا: إنه قد ثبت بالاستقراء التام عدم وجود عام يَصْدُقُ عليه وَصْفُ العموم المطلق، بل كل ما قيل فيه بأنه عام مطلق وُجِدَ مَنْ ينقضه بأنه قاصر عن شمول غيره، وخير شاهد على ذلك «المعلوم»، و«الشيء»، حيث نُقِضَ ادعاء العموم المطلق في «المعلوم» بأنه لا يتناول المجهول، ونُقِضَ ادعاء العموم المطلق في «الشيء» بأنه لا يتناول المعدوم.

وإذا انتفت الشمولية المطلقة ثبت أنه ليس في الألفاظ عام لا أعم منه.

قوله: (والخاص ينقسم إلى خاص لا أخص منه يسمى خاصاً مطلقاً؛ كزيد، وعمرو، وهذا الرجل): الخاص الذي لا أخص منه هو الذي ليس دونه ما هو

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٢/ ٤٦١.

وَمَا بَيْنَهُمَا عَامٌّ وَخَاصٌّ بِالنِّسْبَةِ، فَكُلُّ مَا لَيْسَ بِعَامٍّ وَلَا خَاصٍّ مُطْلَقاً فَهُوَ عَامٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا تَحْتَهُ، خَاصٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا فَوْقَهُ،

أبلغ منه في الدلالة على الخصوص، وهو ما يُسَمَّى بالخاص المطلق.

ومثال ذلك: أسماء الأعلام نحو «زيد»، و«عمرو» ونحوهما، إذ لا يوجد أخص من ذلك يُعْرَفُ به الإنسان، ولهذا كانت الأعلام أعرف المعارف عند بعض النحاة(١).

وكذلك أسماء الإشارة نحو: «هذا الرجل»، فإذا قيل: «مَنْ فَعَلَ كذا؟»، فأشار مشير إلى رجل حاضر، فقال: «فَعَلَهُ هذا الرجل» تَخَصَّصَ المشار إليه بذاك الفعل دون غيره من الحاضرين وسائر الناس.

قوله: (وما بينهما عام وخاص بالنسبة): «ما» في قوله: «وما بينهما» موصولية بمعنى «الذي».

وضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «العام المطلق» و«الخاص المطلق».

والمراد بالنسبة هنا: الإضافة.

قوله: (فكل ما ليس بعام ولا خاص مطلقاً فهو عام بالنسبة إلى ما تحته، خاص بالنسبة إلى ما فوقه): «ما» في قوله: «ما ليس» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «ما لم يكن عاماً بإطلاق، ولا خاصاً بإطلاق».

و«ما» في قوله: «ما تحته»، وفي قوله: «ما فوقه» موصولية بمعنى «الذي».

والضميران في «تحته»، وفي «فوقه» يعودان إلى «ما انتفى فيه العموم المطلق، والخصوص المطلق».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٢/ ٤٦٣.

فالْمَوْجُودُ خَاصٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْلُومِ، عَامٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْجَوْهَرِ.

وَالْجَوْهَرُ خَاصٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَوْجُودِ، عَامٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْجِسْمِ.
وَالْجِسْمُ خَاصٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْجَوْهَرِ، عَامٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى النَّامِي.

والمراد هنا: أن كل ما لم يكن عاماً مطلقاً، ولا خاصاً مطلقاً، فالحكم فيه بعموم أو خصوص إنما هو باعتبار ما سيضاف إليه، فإن أضيف إلى ما تحته كان عاماً، وإن أضيف إلى ما فوقه كان خاصاً.

قوله: (فالموجود خاص بالنسبة إلى المعلوم، عام بالنسبة إلى الجوهر): من هنا بدأ المؤلف رحمه الله تعالى في ضرب الأمثلة على العام والخاص الإضافيين.

ووجه الخصوص في «الموجود» بالنسبة إلى «المعلوم» هو: أن كل موجود معلوم، ولكن ليس كل معلوم موجوداً، إذ المعدوم معلوم وليس موجوداً. ووجه العموم في «الموجود» بالنسبة إلى الجوهر» هو: أن كل جوهر موجود، ولكن ليس كل موجود جوهراً؛ لأن الْعَرَض موجود وهو ليس بجوهر. فبان بذلك أن الموجود أعم من الجوهر، إذ كلٌّ من الجوهر والْعَرَض مشمول به، بحكم صفة الوجود فيهما.

قوله: (والجوهر خاص بالنسبة إلى الموجود، عام بالنسبة إلى الجسم): وجه الخصوص في «الجوهر» بالنسبة إلى «الموجود» هو: أن كل جوهر موجود، وليس كل موجود جوهراً، إذ الْعَرَضُ موجود وهو ليس بجوهر، فكان «الجوهر» خاصاً؛ لأنه أحد قسمي «الموجود»، وكان «الموجود» عاماً لشموله الجوهر والْعَرَض.

ووجه العموم في «الجوهر» بالنسبة إلى «الجسم» هو: أن كل جسم جوهر، ولكن ليس كل جوهر جسماً، إذ الجوهر لا يستلزم الجسم لجواز أن يكون جوهراً فرداً، وهو الجزء الذي لا يتجزأ، بخلاف الجسم فإنه يستلزم الجوهر ضرورة تركبه من الجواهر.

قوله: (والجسم خاص بالنسبة إلى الجوهر، عام بالنسبة إلى النامي):

وَالنَّامِي خَاصٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْجِسْمِ، عَامٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَيَوَانِ.

وَأَشْبَاهُ ذَلِكَ يُسَمَّى عَامّاً لِشُمُولِهِ مَا يَشْمَلُهُ، خَاصّاً مِنْ حَيْثُ قُصُورُهُ عَمَّا شَمِلَهُ غَيْرُهُ.

وجه الخصوص في «الجسم» بالنسبة إلى «الجوهر» هو: أن كل جسم جوهر، وليس كل جوهر جسماً.

ووجه العموم في «الجسم» بالنسبة إلى «النامي» هو: أن كل نامٍ جسم، وليس كل جسم نامياً، فكان الجسم أعم لشموله النامي وغير النامي.

قوله: (والنامي خاص بالنسبة إلى الجسم، عام بالنسبة إلى الحيوان): وجه الخصوص في «النامي» بالنسبة إلى «الجسم» هو: أن كل نامٍ جسم، وليس كل جسم نامياً.

ووجه العموم في «النامي» بالنسبة إلى «الحيوان» هو: أن كل حيوان نامٍ، وليس كل نامٍ حيواناً، إذ النبات نامٍ وهو ليس بحيوان.

قوله: (وأشباه ذلك يسمى عاماً لشموله ما يشمله، خاصاً من حيث قصوره عما شمله غيره): «الأشباه» جمع «شَبَه» وهو «الْمِثْلُ»؛ أي: وأمثال ذلك.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «المذكور في الأمثلة السابقة».

والضمير في «لشموله» يعود إلى «الشبيه بالمذكور في الأمثلة السابقة».

و«ما» في قوله: «ما يشمله» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يشمله» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «قصوره» يعود إلى «الشبيه بالمذكور في الأمثلة السابقة».

و«ما» في قوله: «عما» موصولية بمعنى «الذي».

....

والضمير في «شمله» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «غيره» يعود إلى «الشبيه بالمذكور في الأمثلة السابقة».

والمراد هنا: أن اللفظ إنما يكون عاماً لشموله الأفراد التي انتظمها، وذلك بالنسبة إلى ما قَصُرَ اشتماله عليها. ويكون خاصاً لقصوره عن شمول بعض الأفراد، وذلك بالنسبة إلى ما كان مشتملاً عليها ومستوعباً لها.

ومما يشبه الأمثلة المذكورة سابقاً: أن يقال: «الحيوان» خاص بالنسبة إلى «الجسم» عام بالنسبة إلى «الإنسان».

ووجه الخصوص في «الحيوان» بالنسبة إلى «الجسم» هو: أن كل حيوان جسم، وليس كل جسم حيواناً.

ووجه العموم في «الحيوان» بالنسبة إلى «الإنسان» هو: أن كل إنسان حيوان، وليس كل حيوان إنساناً، بدليل «الأسد» فهو حيوان، ولكنه ليس بإنسان.

(فصل)

وَأَلْفَاظُ الْعُمُومِ خَمْسَةُ أَقْسَامٍ، الْأَوَّلُ: كُلُّ اسْمٍ عُرِّفَ بِالْأَلِفِ وَاللَّامِ لِغَيْرِ الْمَعْهُودِ، وَهُوَ ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ، النَّوْعُ الْأَوَّلُ: أَلْفَاظُ الْجُمُوعِ؛ كَالْمُسْلِمِينَ، وَالْمُشْرِكِينَ، وَالَّذِينَ.

قوله: (وألفاظ العموم خمسة أقسام): ألفاظ العموم هي الصيغ التي يُعَبَّرُ بها عنه للدلالة على شمول اللفظ واستغراقه.

وهذه الألفاظ قد حصرها المؤلف رحمه الله تعالى في خمسة أقسام، كما سيأتي بيانها مفصلاً بمشيئة الله تعالى.

قوله: (الأول: كل اسم عُرِّفَ بالألف واللام لغير المعهود): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القسم الأول».

وهذا القسم خاص بالْمُعَرَّفِ بالألف واللام، والمعرف بالألف واللام يقع على قسمين، أحدهما: الألف واللام العهدية، وثانيهما: الألف واللام الاستغراقية.

فإن كانت الألف واللام عهدية فإنها لا تفيد العموم، لكونها لم توضع للاستغراق، بل وُضِعَتْ للدلالة على ذاتٍ معينة، وذلك نحو أن تقول: «زارني رجل فأكرمتُ الرجل»، فإن «أل» في الرجل هنا ليست للاستغراق، بل هي للعهد؛ أي: للرجل المعهود الذي ورد ذِكْرُهُ أولاً.

وأما إن كانت الألف واللام استغراقية فإنها تفيد العموم، لكونها قد وُضِعَتْ أصالةً لذلك.

قوله: (وهو ثلاثة أنواع، النوع الأول: ألفاظ الجموع كالمسلمين، والمشركين، والذين): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الاسم المعرف بالألف واللام لغير المعهود».

والمراد بألفاظ الجموع: هي الألفاظ الدالة على جَمْعٍ له واحد من لفظه، وهذا الجمع يشمل ثلاثة أقسام:

....

القسم الأول: جمع المذكر السالم والْمُلْحَقُ به، وهو ما أشار إليه المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «كالمسلمين، والمشركين، والذين».

فـ«المسلمون» جمع مذكر سالم، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾﴾ [القلم: ٣٥].

وهذا الجمع له واحد من لفظه، وهو «المسلم».

و«المشركون» جمع مذكر سالم، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦].

وهذا الجمع له واحد من لفظه، وهو «المشرك».

وكذلك الملحق بجمع المذكر السالم نحو: «الذين»، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمْ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَٰرُ فِى جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿٩﴾﴾ [يونس: ٩].

وهذا الملحق له واحد من لفظه، وهو «الذي».

القسم الثاني: جمع المؤنث السالم، نحو: «المؤمنات»، و«المشركات»، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١].

وكما في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١].

وكلٌّ من لفظ «المؤمنات» و«المشركات» له واحد من لفظه، وهو «المؤمنة»، و«المشركة».

القسم الثالث: جمع التكسير، نحو: «الأغلال» و«المساجد»، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وكما في قوله سبحانه: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا ﴿١٨﴾﴾ [الجن: ١٨].

وكلٌّ من لفظ «الأغلال»، و«المساجد» له واحد من لفظه، وهو «الْغِلُّ»، و«المسجد».

وَالنَّوْعُ الثَّانِي: أَسْمَاءُ الأَجْنَاسِ، وَهُوَ مَا لَا وَاحِدَ لَهُ مِنْ لَفْظِهِ؛ كَالنَّاسِ، وَالْحَيَوَانِ، وَالْمَاءِ، وَالتُّرَابِ.

وَالنَّوْعُ الثَّالِثُ: لَفْظُ الْوَاحِدِ؛ كَـ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾، و: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾، و: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾.

قوله: (والنوع الثاني: أسماء الأجناس، وهو ما لا واحد له من لفظه، كالناس، والحيوان، والماء، والتراب): المراد بأسماء الأجناس: هي الأسماء الدالة على جمع لا واحد له من لفظه.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «اسم الجنس».

و«ما» في قوله: «ما لا» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «له» يعود إلى «ما» الموصولية، وإليها كذلك عود الضمير في «لفظه».

ومن أمثلة اسم الجنس الذي لا واحد له من لفظه: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، كلفظ «الناس» فهو دال على جمع، ولكنه لا واحد له من لفظه.

وكذلك لفظ «الحيوان» دال على جمع، ولكنه لا واحد له من لفظه.

وكذلك لفظ «الماء» دال على جمع، ولكنه لا واحد له من لفظه.

وكذلك لفظ «التراب» دال على جمع، ولكنه لا واحد له من لفظه.

قوله: (والنوع الثالث: لفظ الواحد، كـ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾، و: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾، و: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾): المراد بلفظ الواحد هنا: هو الواحد الدال على الجنس، وليس الدال على الواحد المعين، وهذا النوع هو المُسَمَّى بالمفرد المعرف بالألف واللام.

ومن أمثلة ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

وقوله سبحانه: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

الْقِسْمُ الثَّانِي مِنْ أَلْفَاظِ الْعُمُومِ: مَا أُضِيفَ مِنْ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ الثَّلَاثَةِ إِلَى مَعْرِفَةٍ؛ كَعَبِيدِ زَيْدٍ، وَمَالِ عَمْرٍو.

وقوله جلّ شأنه: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ [العصر: ٢].

فلفظ «السارق» و«السارقة» في الآية الكريمة الأولى لفظ واحد، ولكنه مُعَرَّف بالألف واللام، فكان دالّاً على الجنس المقتضي للعموم.

وكذلك لفظ «الزانية»، و«الزاني» في الآية الكريمة الثانية لفظ واحد، ولكنه معرّف بالألف واللام الاستغراقية، فكان مقتضاه العموم.

وكذلك لفظ «الإنسان» في الآية الكريمة الثالثة لفظ واحد، ولكنه لا يدل على إنسان بعينه، بل على جنس الإنسان وذلك يقتضي العموم.

قوله: (القسم الثاني من ألفاظ العموم: ما أضيف من هذه الأنواع الثلاثة إلى معرفة، كعبيد زيد، ومال عمرو): «ما» في قوله: «ما أضيف» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «المضاف من هذه الأنواع الثلاثة إلى معرفة».

والأنواع الثلاثة المشار إليها في قوله: «من هذه الأنواع الثلاثة» هي: ألفاظ الجموع، وأسماء الأجناس، والواحد المعرّف بالألف واللام.

والمراد بالمعرفة هنا: هو الْعَلَم، نحو: زيد، وعمرو.

والمثال الأول الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى، وهو «عبيد زيد» هو لإضافة لفظ الجمع إلى المعرفة؛ لأن «العبيد» لفظ جمع، و«زيد» معرفة؛ لأنه عَلَم.

والمثال الثاني الذي ذكره، وهو «مال عمرو» هو لإضافة اسم الجنس إلى المعرفة؛ لأن «المال» اسم جنس، و«عمرو» معرفة؛ لأنه عَلَم.

الْقِسْمُ الثَّالِثُ: أَدَوَاتُ الشَّرْطِ؛ كَـ: «مَنْ» فِيمَنْ يَعْقِلُ، وَ«مَا» فِيمَا لَا يَعْقِلُ، وَ«أَيٌّ» فِي الْجَمِيعِ، وَ«أَيْنَ» وَ«أَيَّانَ» فِي الْمَكَانِ،

ولم يذكر المؤلف رحمه الله تعالى هنا مثالاً للنوع الثالث، وهو «اللفظ المفرد»، والسبب في ذلك: أن الواحد المعرف إذا أضيف أُسْقِطَتْ منه «أل» التعريفية الدالة على الجنس، كما تقول: «سارقُ الكتابِ»، وبإسقاط «أل» منه يعود إلى أصله في الدلالة على الوحدة فلا يكون مفيداً للعموم. وإنْ أفاد العموم فإن هذه الإفادة ليست حاصلةً بدلالة لفظ الواحد المجرد من «أل» بل بدلالة القرينة، كما في قولك: «ابن آدم مخلوق مُكَرَّم»، والكلام هنا ليس في الصيغة المصحوبة بقرينة، بل في الصيغة المجردة عنها.

قوله: (**القسم الثالث**): أي من أقسام ألفاظ العموم.

قوله: (**أدوات الشرط**): أي الأدوات التي وضعها العرب أصالةً للدلالة على الشرطية هي في حقيقتها متضمنة للعموم، فتكون صيغاً دالة بلفظها عليه.

قوله: (**كـ: «مَن» فيمن يعقل**): أي أنَّ «مَنْ» الدالة على الشرط تُسْتَعْمَلُ في حق العاقل.

قوله: (**و«ما» فيما لا يعقل**): أي أن «ما» الشرطية تستعمل في حق غير العاقل.

قوله: (**و«أي» في الجميع**): أي أن «أي» الشرطية تستعمل في العاقل، وفي غير العاقل.

قوله: (**و«أين» و«أيان» في المكان**): أي أن «أين» و«أيان» في اقتضائهما الشرط يدلان على المكان.

وقد اعترض الطوفي رحمه الله تعالى على المؤلف هنا بأن «أيان»

وَ«مَتَى» فِي الزَّمَانِ، وَنَحْوِهِ.

كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾، ....

لا تدل على المكان، بل تدل فقط على الزمان، حين قال: «وجعل الشيخ أبو محمد أين وأيان جميعاً للمكان، وهو سَهْوٌ، بل أين وحدها للمكان، وأيان للزمان»[1].

وأورد لذلك بعض الشواهد القرآنية، كما في قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا﴾ [الأعراف: ١٨٧، النازعات: ٤٢].

إلا أن هذا الاعتراض ـ في تصوري ـ لا محل له، وذلك لسببين:

السبب الأول: أن «أيان» في الآية الكريمة ليست للشرط، بل هي للاستفهام، إذ المقصود السؤال عن وقت قيام الساعة، والكلام هنا ليس في «أيان» الاستفهامية، بل في «أيان» الشرطية.

السبب الثاني: أن «أيان» تُسْتَعْمَلُ في المكان، كما تستعمل «أين» فيه أيضاً، كما في قول القائل: «أيان تَذْهَبْ تَجِدْ صديقاً وفياً»، وقوله: «أيان تجلسْ أجلسْ»، والمراد: في أي مكان تذهب، وفي أي مكان تجلس.

وبذلك تبين أن ما ذكره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى من أنَّ «أيان» تُسْتَعْمَلُ في المكان ليس سهواً منه، بل هو عن وعي وإدراك.

قوله: (و«متى» في الزمان): أي أن «متى» الشرطية تُسْتَعْمَلُ في الدلالة على الزمان.

قوله: (ونحوه): أي ونحو الأدوات الشرطية المذكورة، مثل: «كلما» كما في قول الله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أَوْقَدُوا۟ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٦٤].

قوله: (كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في التمثيل لأغلب أدوات الشرط التي ذكرها، من أجل بيان دلالتها على العموم.

(١) شرح مختصر الروضة ٢/ ٤٧١.

وَ: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾، وَ: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾، وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا).

والآية الكريمة المذكورة، وهي قوله سبحانه: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣].

أوردها المؤلف للتمثيل على «مَنْ» الشرطية الدالة على العاقل.

قوله: (و: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾): أي: «وكقوله تعالى: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦].

وهذه الآية الكريمة أوردها المؤلف للتمثيل على «ما» الشرطية الدالة على غير العاقل.

قوله: (و: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾): أي: «وكقوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: ٧٨].

وهذه الآية الكريمة أوردها المؤلف للتمثيل على «أين» الشرطية الدالة على المكان.

قوله: **(وقوله عليه السلام: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها»)**[١]: هذا الحديث الشريف أورده المؤلف للتمثيل على «أي» الشرطية الدالة على العاقل.

وقد أغفل المؤلف رحمه الله تعالى التمثيل بها لغير العاقل، ومن أمثلتها قول الله تعالى عن نبيه موسى عليه السلام: ﴿أَيَّمَا ٱلْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَٰنَ عَلَيَّ﴾ [القصص: ٢٨]. إذ «الأجل» ليس ممن يعقل[٢].

كما أغفل المؤلف رحمه الله تعالى التمثيل لأداة الشرط «أيان»، ومن أمثلتها قول الشاعر:

أَيَّانَ نُؤْمِنْكَ تَأْمَنْ غَيْرَنَا، وَإِذَا ... لَمْ تُدْرِكِ الْأَمْنَ مِنَّا لَمْ تَزَلْ حَذِرَا[٣]

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٢/ ٤٧٠.
(٣) انظر: شرح ابن عقيل ٢/ ٣٣٧.

الْقِسْمُ الرَّابِعُ: «كُلٌّ»، و«جَمِيعُ»؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾، وَ: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾، وَ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.

الْقِسْمُ الْخَامِسُ: النَّكِرَةُ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ؛ ....

كما أغفل رحمه الله تعالى التمثيل لأداة الشرط «متى»، ومن أمثلتها قول الشاعر:

مَتَى تَأْتِهِ تَعْشُو إلى ضَوْءِ نَارِهِ ... تَجِدْ خَيْرَ نَارٍ عِنْدَهَا خَيْرُ مُوقِدِ(١)

قوله: (القسم الرابع): أي من أقسام ألفاظ العموم.

قوله: (كل، وجميع): أي أن لفظ «كل» مفيد للعموم، وكذلك لفظ «جميع»، وبذلك فهما صيغتان من صِيَغِهِ الدالّة عليه.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥، الأنبياء: ٣٥]، و: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ [يونس: ٤٩]، و: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]): هذه ثلاث آيات كريمات أوردها المؤلف رحمه الله تعالى للدلالة على أن «كل» لفظ مفيد للعموم، وعمومها ظاهر في تلك الآيات.

وأغفل المؤلف هنا التمثيل للفظة «جميع»، ومن أمثلتها قول الله تعالى: ﴿وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [يسٓ: ٣٢].

وقوله سبحانه: ﴿إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [يسٓ: ٥٣].

قوله: (القسم الخامس): أي من أقسام ألفاظ العموم.

قوله: (النكرة في سياق النفي): أي يكون الخطاب خطاب نفي، فتقع النكرة في سياقه، فيكون وقوعها فيه دالّاً على العموم.

ومعنى ذلك: أن النكرة لو وقعت في سياق الإثبات، فإنها لا تفيد العموم ولا تدل عليه، نحو: «رَجُلٌ في الدار»، فإن تنكير الرجل هنا لا

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ٤٧١.

كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾.

قَالَ البُسْتِيُّ: ....

عموم فيه، لكونه واقعاً في سياق الإثبات، فيكون مقتضى ذلك إثبات وجود رجل واحد فقط، وليس عموم الرجال.

بخلاف «لا رَجُلَ في الدار»، فإن تنكير «رجل» هنا يفيد العموم، لوقوع ذلك التنكير في سياق النفي، فيكون مقتضاه نَفْيَ وجود جنس الرجال، وليس نفي وجود رجل واحد.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾**)**: هذا تمثيل توضيحي بإيراد هاتين الآيتين الكريمتين على أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم.

وذلك أن لفظ «صاحبة» في الآية الكريمة الأولى، وهي قوله سبحانه: ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾ [الأنعام: ١٠١].

لفظ منكر قد وقع في سياق نَفْي سابق، وهو: ﴿وَلَمْ تَكُن﴾ فاقتضى ذلك العموم؛ أي: أن الله تعالى لم يتخذ أية صاحبة كانت.

ولفظ «شيء» في الآية الكريمة الثانية، وهي قوله سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

لفظ منكر وقع في سياق نفي سابق، وهو: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ﴾ فدلّ ذلك على العموم بنفي إحاطة الناس بأي شيء من علم الله تعالى إلّا ما شاء سبحانه إحاطتهم به.

قوله: (قال البستي): هو أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي، كان فقيهاً، أديباً، محدثاً، زاهداً، ورعاً. له من المؤلفات البديعة: «معالم السنن في شرح سنن أبي داود»، و«أعلام السنن في شرح البخاري»، و«إصلاح غلط المحدثين» وغير ذلك. توفي رحمه الله تعالى في شهر ربيع الأول سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة بمدينة بُسْتَ[1].

---

(١) انظر: وفيات الأعيان ٢/ ٢١٤ ـ ٢١٥.

الْكَامِلُ فِي الْعُمُومِ هُوَ الْجَمْعُ، لِوُجُودِ صُورَتِهِ وَمَعْنَاهُ، وَمَا عَدَاهُ قَاصِرٌ فِي الْعُمُومِ لِأَنَّهُ بِصِيْغَتِهِ إِنَّمَا يَتَنَاوَلُ وَاحِداً، لَكِنَّهُ يَنْتَظِمُ جَمْعاً مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ مَعْنًى، فَالْعُمُومُ قَائِمٌ بِمَعْنَاهَا لَا بِصِيغَتِهَا.

قوله: (الكامل في العموم هو الجمع): أي أن «الجمع»، نحو: «المسلمين»، و«المسلمات»، و«المساجد» هو الكامل في العموم، دون غيره من سائر الألفاظ الدالّة عليه.

قوله: (لوجود صورته ومعناه): الضمير في «صورته» يعود إلى «العموم»، وإليه كذلك عود الضمير في «معناه».

والمراد بالصورة هنا: اللفظ.

والمراد بالمعنى: الكثرة.

والمقصود هنا: أن العموم قد وُجِد في «الجمع» بلفظه ومعناه، فإن لفظه يتناول العدد المطلق، ومعناه يدل على الكثرة لا على الوحدة.

قوله: (وما عداه قاصر في العموم): الضمير في «ما عداه» يعود إلى «الجمع».

والمراد بما عدا الجمع هنا: هو ما سبق ذكره من ألفاظ العموم، فهذه الألفاظ ليست في دلالتها على العموم ككمال دلالة الجمع عليه، بل هي قاصرة عن إدراك هذا الكمال، لكون الجمع يدل على العموم من جهتين: جهة اللفظ والمعنى، بخلاف بقية الألفاظ فإنها لا تدل عليه إلّا من جهة واحدة وهي جهة المعنى فقط.

قوله: (لأنه بصيغته إنما يتناول واحداً، لكنه ينتظم جمعاً من المسميات معنى): الضمائر في «لأنه»، وفي «بصيغته»، وفي «لكنه» تعود إلى «ما عدا الجمع من سائر ألفاظ العموم».

والمراد هنا: أن ما عدا الجمع لا يتناول العموم، بل يتناول الواحد، وبذلك فإن دلالته على العموم ليست من جهة لفظه، بل من جهة معناه الذي اقتضى شمول جَمْعٍ من المسميات.

قوله: (فالعموم قائم بمعناها لا بصيغتها): الضميران في «بمعناها»،

وَاخْتَلَفَ النَّاسُ فِي هَذِهِ الْأَقْسَامِ الْخَمْسَةِ، فَقَالَتِ الْوَاقِفِيَّةُ: لَا صِيغَةَ لِلْعُمُومِ، بَلْ أَقَلُّ الْجَمْعِ دَاخِلٌ فِيهِ بِحُكْمِ الْوَضْعِ، وَفِيمَا زَادَ عَلَيْهِ فِيمَا بَيْنَ الْاسْتِغْرَاقِ وَأَقَلِّ الْجَمْعِ مُشْتَرَكٌ كَاشْتِرَاكِ لَفْظِ النَّفَرِ بَيْنَ الثَّلَاثَةِ وَالْخَمْسَةِ.

وفي «بصيغتها» يعودان إلى «ما عدا الجمع من ألفاظ العموم».

فتلك الألفاظ إنما تدل على العموم من جهة المعنى، وليس من جهة الصيغة.

وبهذا يتضح أن «الجمع» بأنواعه، وهي: «الجمع الذي له واحد من لفظه كالمؤمنين» و«الجمع الذي لا واحد له من لفظه كالناس»، و«الجمع المضاف إلى معرفة كعبيد زيد، ومال عمرو» أكمل في العموم من بقية الصيغ الأخرى، وذلك لأن «الجمع» قد دلّ على العموم بلفظه ومعناه، بخلاف سائر الصيغ التي قَصُرَتْ دلالتها على العموم من جهة اللفظ وانحصرت فقط في جهة المعنى، ولا شك أن ما دلّ على العموم من جهتين أكمل مما دلّ عليه من جهة واحدة.

قوله: (**واختلف الناس في هذه الأقسام الخمسة**): المراد بالناس هنا: علماء الأصول وأهل الكلام.

والأقسام الخمسة المشار إليها في قوله: «هذه الأقسام الخمسة»: هي ألفاظ العموم التي سبق ذكرها والحديث عنها.

ومحل الخلاف فيها إنما هو في تحقق ثبوت كونها صيغاً للعموم دالة عليه، وعدم تحقق ذلك.

قوله: (**فقالت الواقفية: لا صيغة للعموم**): أي لا صيغة للعموم تدل عليه من جهة الوضع بصفة الاستغراقية.

قوله: (**بل أقل الجمع داخل فيه بحكم الوضع، وفيما زاد عليه فيما بين الاستغراق وأقل الجمع مشترك كاشتراك لفظ النفر بين الثلاثة والخمسة**): الضمير في «فيه» يعود إلى «العموم».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

وَحُكِيَ نَحْوُ ذَلِكَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ شُجَاعٍ الثَّلْجِيِّ.

والضمير في «عليه» يعود إلى «أقل الجمع».

والمراد هنا: أن الأقسام الخمسة المذكورة إنما تدل على أقل الجمع فقط، وما زاد على ذلك فهو مشترك بين أقل الجمع والاستغراق، فإن لفظ «الرجال» يتناول أقل الجمع بحكم الوضع، ثم هذا اللفظ بعينه مشترك بين جميع الرجال والثلاثة منهم وما بين ذلك كالعشرة والعشرين، بدليل أنه يقال لجنس الذكور من بني آدم: رجال، ويقال للثلاثة منهم والخمسة: رجال، ويقال لما فوق ذلك رجال بالاشتراك.

وحاصل ذلك كله: أن اللفظ مشترك بين المقادير الثلاثة، وهي: «أقل الجمع»، و«الاستغراق»، و«ما بينهما».

ومع ذلك لا يجوز أن يُقْصَرَ لفظ العموم على ما دون أقل الجمع؛ لأنه متناول له بحكم الوضع، والاشتراك الحاصل في لفظ العموم بين المقادير الثلاثة المذكورة هو كاشتراك لفظ «النَّفَرِ» بين الثلاثة والعشرة، إذ الثلاثة تُسَمَّى نفراً، وكذلك الأربعة، والخمسة، والستة إلى العشرة، فكل واحد منها يُسَمَّى نفراً، وإذا كان لفظ «النفر» يطلق على هذه المقادير بالاشتراك؛ أي: أنه موضوع لكل واحد منها، فكذلك لفظ «الرجال» هو موضوع لصنفهم المستغرق لهم، وللثلاثة منهم، ولما بين ذلك من مقادير أعدادهم[(١)].

قوله: (**وحكي نحو ذلك عن محمد بن شجاع الثلجي**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «كون ألفاظ العموم إنما تدل على أقل الجمع فقط، وما زاد عليه فهو مشترك بينه وبين الاستغراق».

و«محمد بن شجاع الثلجي» هو أبو عبد الله محمد بن شجاع الثلجي البغدادي، كان فقيه الحنفية في وقته بالعراق، وله ميل إلى مذهب المعتزلة. توفي رحمه الله تعالى سنة ست وستين ومائتين[(٢)].

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٢/ ٤٧٥.

(٢) انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية ٣/ ١٧٣ ـ ١٧٤.

قَالُوا: لِأَنَّ أَقَلَّ الْجَمْعِ مُسْتَيْقَنٌ، وَفِيمَا زَادَ مَشْكُوكٌ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مُرَاداً وَأَلَّا يَكُونَ مُرَاداً، فَيُحْمَلُ عَلَى الْيَقِينِ.

وَلِأَنَّ وَضْعَ هَذِهِ الصِّيَغِ لِلْعُمُومِ إِمَّا أَنْ تُعْلَمَ بِعَقْلٍ أَوْ بِنَقْلٍ، فَالْعَقْلُ لَا مَدْخَلَ لَهُ فِي اللُّغَاتِ، ....

قوله: (قالوا): أي «الواقفية»، وهذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في سَرْدِ أدلتهم على ما ذهبوا إليه في هذه المسألة.

قوله: (لأن أقل الجمع مستيقن، وفيما زاد مشكوك يحتمل أن يكون مراداً وألّا يكون مراداً، فيحمل على اليقين): «ما» في قوله: «وفيما» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد بالزائد على أقل الجمع هنا: هو الاستغراق.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول للواقفية**.

ومفاد هذا الدليل: أن «أقل الجمع» داخل في العموم بحكم الوضع، فيكون مراداً بيقين لا شك فيه، وأما ما زاد على أقل الجمع فهو محل شك لاحتمال أن يكون مراداً فيدخل في العموم، واحتمال ألّا يكون مراداً فلا يدخل فيه، وحيث إن اليقين لا يُزَالُ بالشك فإنه يتعين حَمْلُ العموم على أقل الجمع، ويُتَوَقَّفُ في الزائد عليه.

قوله: (ولأن وضع هذه الصيغ للعموم إما أن تعلم بعقل أو بنقل): المراد بالصيغ المشار إليها في قوله: «ولأن وضع هذه الصيغ»: هي ألفاظ العموم الخمسة التي سبق الحديث عنها.

فهذه الصيغ لثبوتها طريقان إما العقل، وإما النقل وهو الدليل الشرعي في الكتاب أو السنة.

قوله: (فالعقل لا مدخل له في اللغات): «لا» في قوله: «لا مدخل» نافية للجنس، و«مدخل» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «كائن»؛ أي: «لا مدخل كائن له في اللغات».

والضمير في «له» يعود إلى «العقل».

وَالنَّقْلُ إِمَّا تَوَاتُرٌ وَإِمَّا آحَادٌ، فَالْآحَادُ لَا يُحْتَجُّ بِهَا، وَالتَّوَاتُرُ لَا يُمْكِنُ دَعْوَاهُ، ثُمَّ لَوْ كَانَ لَأَفَادَ عِلْماً ضَرُورِيّاً.

وَلِأَنَّا لَمَّا رَأَيْنَا الْعَرَبَ تَسْتَعْمِلُ الْأَلْفَاظَ الْمُشْتَرَكَةَ فِي جَمِيعِ

قوله: (والنقل إما تواتر وإما آحاد، فالآحاد لا يحتج بها، والتواتر لا يمكن دعواه، ثم لو كان لأفاد علماً ضرورياً): الضمير في «بها» يعود إلى «الآحاد».

والضمير في «دعواه» يعود إلى «التواتر».

و«كان» في قوله: «ثم لو كان» قد حُذِف اسمها وخبرها، وتقديرهما: «التواترُ موجوداً»؛ أي: «ثم لو كان التواتر موجوداً لأفاد علماً ضرورياً».

و«العلم الضروري» هو المفيد للقطع الذي لا يقبل الشك والخلاف، إذ التصديق به مستقر في كمائن النفوس.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني لأصحاب الوقف**.

ومفاد هذا الدليل: أن ادعاء كون الصيغ الخمس المذكورة موضوعة للعموم يحتاج إلى دليل، والدليل لا يخلو: إما أن يكون عقلياً، وإما أن يكون نقلياً.

أما العقل فلا علاقة له بهذه المسألة؛ لأنها لغوية، واللغة طريق ثبوتها النقل لا العقل.

وأما النقل فلا يخلو: إما أن يكون متواتراً، وإما أن يكون آحاداً، والآحاد لا يصح الاحتجاج بها في هذه المسألة، إذ إن هذه المسألة طريق ثبوتها القطع، والآحاد لا تفيد إلا الظن.

والتواتر لا وجود له؛ لأنه لو كان موجوداً لأفاد علماً ضرورياً لنا ولكم، ولَمَا نشأ هذا النزاع بيننا وبينكم.

وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن القول بأن تلك الصيغ موضوعة للعموم دعوى لا دليل عليها.

قوله: (ولأنا لما رأينا العرب تستعمل الألفاظ المشتركة في جميع

مُسَمَّيَاتِهَا قَضَيْنَا بِأَنَّهَا مُشْتَرَكَةٌ، وَأَنَّ مَنِ ادَّعَى أَنَّهَا حَقِيقَةٌ فِي أَحَدِهِمَا مَجَازٌ فِي الْآخَرِ كَانَ مُتَحَكِّماً، وَهَذِهِ الصِّيَغُ تُسْتَعْمَلُ فِي الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ، بَلِ اسْتِعْمَالُهَا فِي الْخُصُوصِ أَكْثَرُ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَلَيْسَ أَحَدُهُمَا أَوْلَى مِنَ الْآخَرِ، فَهُمَا قَوْلَانِ مُتَقَابِلَانِ، فَيَجِبُ تَدَافُعُهُمَا، وَالْاعْتِرَافُ بِالْاشْتِرَاكِ.

مسمياتها قضينا بأنها مشتركة): الضمير في «مسمياتها» يعود إلى «الألفاظ المشتركة».

والضمير في «بأنها» يعود إلى «صيغ العموم المذكورة».

قوله: (وأن من ادعى أنها حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر كان متحكماً): الضمير في «أنها» يعود إلى «صيغ العموم المذكورة».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «العموم والخصوص اللذين تشترك فيهما الصيغ الخمس المذكورة».

و«التحكم» هو الادعاء بلا دليل.

قوله: (وهذه الصيغ تستعمل في العموم والخصوص، بل استعمالها في الخصوص أكثر في الكتاب والسنة، وليس أحدهما أولى من الآخر، فهما قولان متقابلان، فيجب تدافعهما والاعتراف بالاشتراك): الصيغ المشار إليها في قوله: «وهذه الصيغ» هي الصيغ الخمس المذكورة سابقاً.

والضمير في «استعمالها» يعود أيضاً إلى تلك الصيغ.

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «العموم والخصوص».

وإنما كان استعمال تلك الصيغ في الخصوص أكثر منه في العموم في الكتاب والسنة: لأن أكثر عمومات الكتاب الكريم والسنة المطهرة قد دخلها التخصيص.

وضمير التثنية في «فهما» يعود إلى «العموم والخصوص»، وإليهما كذلك عود ضمير التثنية في «تدافعهما».

وَلِأَنَّهُ يَحْسُنُ الْاسْتِفْهَامُ، فَلَوْ قَالَ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي فَأَعْطِهِ دِرْهَماً» حَسُنَ أَنْ يَقُولَ: «وَإِنْ كَانَ فَاسِقاً؟»، وَلَوْ عَمَّ اللَّفْظُ لَمَا حَسُنَ أَنْ يَسْتَفْسِرَ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثالث لأصحاب الوقف**.

ومفاد هذا الدليل: أنه قد ثبت بالاستقراء أن العرب تستعمل اللفظ المشترك في جميع مسمياته التي يحتملها ويدل عليها، وحيث علمنا بأنهم يستعملون الصيغ الخمس المذكورة في العموم والخصوص علمنا بأنها من قبيل المشترك، وحينئذ يكون استعمالها فيهما من باب الحقيقة لا من باب المجاز، ومن ادعى أنها حقيقة في أحدهما وهو العموم دون الآخر وهو الخصوص فقد جاء بادعاء لا دليل عليه، وكيف تثبت دعوى العموم دون الخصوص من جهة الحقيقة واستعمال تلك الصيغ في الخصوص أكثر من استعمالها في العموم؟

وإذا كان الأمر كذلك، فليس القول بأنها للعموم بأولى من القول بأنها للخصوص، ولا العكس، وبذلك يحصل التقابل بين هذين القولين، والتقابل موجب للتدافع، مما يجعل الاعتراف بالاشتراك في تلك الصيغ بين العموم والخصوص أمراً لا مناص منه ولا حَيْدَةَ عنه.

قوله: (ولأنه يحسن الاستفهام، فلو قال: «من دخل داري فأعطه درهماً» حسن أن يقول: «وإن كان فاسقاً؟»، ولو عم اللفظ لما حسن أن يستفسر): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن حُسنُ الاستفهام».

والقائل في قوله: «فلو قال»: هو السيد لعبده.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الرابع لأصحاب الوقف**.

ومفاد هذا الدليل: أن الْمُخَاطِبَ بكلام مشتمل على أية صيغة من الصيغ المذكورة التي ادعيتم فيها العموم يحسن لغيره أن يستفهم منه عن

وَلَنَا دَلِيلَانِ، أَحَدُهُمَا: إِجْمَاعُ الصَّحابَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، فَإِنَّهُمْ مَعَ أَهْلِ اللُّغَةِ بِأَجْمَعِهِمْ أَجْرَوْا أَلْفَاظَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ عَلَى الْعُمُومِ إِلَّا مَا دَلَّ عَلَى تَخْصِيصِهِ دَلِيلٌ، فَإِنَّهُمْ كَانُوا يَطْلُبُونَ دَلِيلَ الْخُصُوصِ لَا دَلِيلَ الْعُمُومِ.

دخول أي فرد من الأفراد في مضمون تلك الصيغة، فلو قال السيد لعبده: «مَنْ دخل داري فأعطه درهماً» حَسُنَ من العبد أن يقول لسيده مستفهماً: «وإن كان الداخل فاسقاً؟».

وذلك أن السيد قد أتى في خطابه لعبده بصيغة «مَنْ» الموصولية، وهي إحدى صيغ العموم عندكم، ومع ذلك حَسُنَ الاستفهام والاستفسار من العبد لسيده، ولو كانت هذه الصيغة وغيرها من الصيغ المذكورة سابقاً تفيد العموم وتدل عليه لَمَا حَسُنَ هذا الاستفسار لأنه تحصيل حاصل، فيكون من باب العبث الذي لا ينبغي قبوله واستحسانه، بل يجب استنكاره واستهجانه.

قوله: (**ولنا دليلان**): أي لنا معشر الجمهور دليلان على أن للعموم صيغاً تخصه وتدل عليه.

قوله: (**أحدهما: إجماع الصحابة رضي الله عنهم، فإنهم مع أهل اللغة بأجمعهم أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم إلا ما دل على تخصيصه دليل، فإنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم**): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الدليلين».

والضميران في «عنهم»، وفي «فإنهم» يعودان إلى «الصحابة» رضي الله تعالى عنهم.

والضمير في «بأجمعهم» يعود إلى «أهل اللغة».

و«ما» في قوله: «ما دل» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «تخصيصه» يعود إلى «ما» الموصولية.

فَعَمِلُوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ وَاسْتَدَلُّوا بِهِ عَلَى إِرْثِ فَاطِمَةَ حَتَّى نَقَلَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: (نَحْنُ

والضمير في «فإنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

ومعنى «أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص، لا دليل العموم»: أي أنهم كانوا يبحثون عن مخصِّص للعموم الوارد في الكتاب الكريم والسنة المطهرة، فإنْ ظفروا به عملوا بالخاص في محله، وبالعام فيما بقي وراء التخصيص.

وإن لم يظفروا بمخصص أجروا العام على ظاهره في العموم بما يقتضيه من الشمول والاستغراق.

وكون الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم ـ وهم الأعلم بدلالات الألفاظ بحكم عربيتهم الأصيلة ـ يدل دلالة واضحة على أن للعموم صيغاً تخصه بمجردها تنبئ عنه وتُشْعِرُ به، إذ لو لم يكن له صيغ تدل بمجردها عليه لما فهموا منها العموم فضلاً عن أن يبحثوا عن مخصص له.

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا يُجْرُونَ العمومات الواردة في نصوص الكتاب والسنة على ظواهرها في إفادة العموم، إلا فيما ظهر لهم تخصيصه بدليل صريح.

وكونهم رضي الله تعالى عنهم يجرون النصوص العامة في الكتاب والسنة على ظاهر عمومها إذا لم تخص بدليل صريح هو دليل واضح على اتفاق الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم مع أهل اللغة قاطبة على أن للعموم صيغاً تخصه وحده، وليست مشتركة بينه وبين غيره، وهذا ما نرمي الوصول إليه في هذا المقام.

قوله: (فعملوا بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ واستدلوا به على إرث فاطمة... إلخ): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في ذِكْرِ بعض

مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ)، وَأَجْرَوْا: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾، وَ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾، وَ: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا﴾، ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾، ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾، و: ﴿لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ﴾، و: (لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا)، (وَمَنْ أَغْلَقَ عَلَيْهِ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ)، وَ: (لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ)، وَغَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا لَا يُحْصَى عَلَى الْعُمُومِ. وَلَمَّا نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ قَالَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ: «إِنِّي ضَرِيرُ الْبَصَرِ» فَنَزَلَ: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ فَعَقَلَ الضَّرِيرُ وَغَيْرُهُ مِنْ عُمُومِ اللَّفْظِ. وَلَمَّا نَزَلَ: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ قَالَ ابْنُ الزِّبَعْرَى: «لَأَخْصِمَنَّ مُحَمَّداً» فَقَالَ لَهُ: «قَدْ عُبِدَتِ الْمَلَائِكَةُ وَالْمَسِيحُ، أَفَيَدْخُلُونَ النَّارَ؟» فَنَزَلَ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾ فَعَقَلَ الْعُمُومَ، وَلَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهِ حَتَّى بَيَّنَ اللهُ تَعَالَى الْمُرَادَ مِنَ اللَّفْظِ. وَلَمَّا أَرَادَ أَبُو بَكْرٍ قِتَالَ مَانِعِي الزَّكَاةِ قَالَ لَهُ عُمَرُ: «كَيْفَ تُقَاتِلُهُمْ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ) الْحَدِيْثُ؟ فَلَمْ يُنْكِرْ أَبُو بَكْرٍ احْتِجَاجَهُ، بَلْ قَالَ: «أَلَيْسَ قَدْ قَالَ: (إِلَّا بِحَقِّهَا)؟ وَالزَّكَاةُ مِنْ حَقِّهَا». وَاخْتَلَفَ عُثْمَانُ وَعَلِيٌّ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ، فَاحْتَجَّ عُثْمَانُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم﴾، وَاحْتَجَّ عَلِيٌّ بِعُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾. وَلَمَّا سَمِعَ عُثْمَانُ بْنُ مَظْعُونٍ قَوْلَ لَبِيدٍ: «وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلُ» قَالَ لَهُ: «كَذَبْتَ، إِنَّ نَعِيمَ الْجَنَّةِ لَا يَزُولُ».

....

الوقائع التي تؤيد إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على أن للعموم صيغاً تخصه، يجب حَمْلُهَا على ظاهرها إلا إذا ورد مخصص لها، وهذه الوقائع ـ كما سردها المؤلف ـ على النحو الآتي:

الواقعة الأولى: عمل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالعموم في قول الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١].

حيث إن لفظ «أولاد» جمع مضاف إلى الضمير وهو معرفة، والجمع المضاف إلى معرفة من صيغ العموم.

واستدلوا بهذا العموم على إرث فاطمة رضي الله تعالى عنها من أبيها رسول الله ﷺ، حتى نقل لهم أبو بكر رضي الله تعالى عنه ما يخصص ذلك العموم، وهو قول النبي عليه الصلاة والسلام: **(نحن معاشر الأنبياء لا نورَث، ما تركنا صدقة)**[(١)].

الواقعة الثانية: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجروا العموم على قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

حيث أجمعوا على قطع يد كل سارق وسارقة، وذلك أن لفظ «السارق» و«السارقة» مفرد معرف بالألف واللام، وهو أحد صيغ العموم.

الواقعة الثالثة: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجروا العموم على قول الله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «فضائل الصحابة»، باب «مناقب قرابة رسول الله ﷺ»، حديث رقم (٢٠٧)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الجهاد»، باب «قول النبي ﷺ: **(لا نورث ما تركنا فهو صدقة)**»، رقم الحديث (١٧٥٩/٥٢).

. . . .

حيث أجمعوا على أن كل زان وزانية غير محصنين يجب الجلد في حقهما مائة جلدة، تمسكاً بهذا العموم الذي دلت عليه صيغته، وهي الواحد المعرف بالألف واللام في لفظ «الزانية»، وفي لفظ «الزاني».

الواقعة الرابعة: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجروا العموم على قول الله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣].

حيث عمموا هذا الحكم في حق كل مقتول ظلماً، بأن يكون لوليه المطالبة بإقامة القصاص على قاتله، وإنما تمسكوا بهذا العموم بناءً على صيغته الدالة عليه، وهي هنا الاسم الموصول «مَنْ».

الواقعة الخامسة: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجروا العموم على قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾﴾ [البقرة: ٢٧٨].

حيث جعلوا الربا محرماً على كل مؤمن، تمسكاً منهم بالعموم الذي دلت عليه صيغته، وهي هنا «واو» الجماعة في «ذروا» التي تعم كل مؤمن، و«أل» في «الربا» التي تدل على الاستغراق فتعم جميع أنواع الربا.

الواقعة السادسة: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجروا العموم على قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

حيث حرَّموا على كل مسلم أن يقتل نفسه، تمسكاً منهم بالعموم الذي دلت عليه صيغته، وهي هنا «واو الجماعة» أيضاً، والجمع في لفظ «أنفس».

الواقعة السابعة: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجروا العموم على قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ٩٥].

حيث أجمعوا على تحريم قتل الصيد على كل مُحْرِمٍ، تمسكاً منهم بالعموم الذي دلت عليه صيغته، وهي هنا «واو الجماعة» أيضاً في قوله

....

سبحانه: ﴿لَا تَقْتُلُوا﴾، وكذلك «أل» الاستغراقية في «الصيد» التي تعم كل ما يطلق عليه بأنه صيد.

الواقعة الثامنة: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجروا العموم على قول النبي ﷺ: **(لا تنكح المرأة على عمتها)**(١).

حيث أجمعوا على تحريم أن يجمع الزوج بين المرأة وعمتها في عقد واحد، تمسكاً منهم بالعموم الذي دلت عليه صيغته، وهي هنا لفظ الواحد المعرف بالألف واللام في «المرأة».

الواقعة التاسعة: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجروا العموم على قول النبي ﷺ: **(ومن أغلق عليه بابه فهو آمن)**(٢).

وذلك في «فتح مكة»، تمسكاً منهم بالعموم الذي دلت عليه صيغته، وهي هنا «مَنْ» الموصولية.

الواقعة العاشرة: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجروا العموم على قول النبي ﷺ: **(لا يرث القاتل)**(٣).

حيث منعوا إرث القاتل ممن قتله، تمسكاً منهم بهذا العموم الذي دلت عليه صيغته، وهي هنا الواحد المعرف بالألف واللام في لفظ «القاتل».

الواقعة الحادية عشرة: لما نزل قول الله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ٩٥].

قال ابن أم مكتوم رضي الله تعالى عنه للنبي ﷺ: «إني ضرير البصر»، فنزل: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الجهاد والسِّير»، باب «فتح مكة»، رقم الحديث (١٧٨٠).

(٣) سبق تخريج الحديث.

. . . .

ووجه الاستشهاد من هذه الآية الكريمة هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «فَعَقَلَ الضريرُ وغَيْرُهُ من عموم اللفظ».

أي: عَقَلَ الضريرُ وغيرُهُ من أهل الأعذار ـ عقلوا ـ من لفظ «المؤمنين» العموم، ولذلك ظن الصحابي الجليل ابن أم مكتوم رضي الله تعالى عنه أنه داخل في عمومه، حتى أنزل الله سبحانه تخصيص ذلك العموم بقوله: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾.

ولو لم يكن «الجمع» في لفظ «المؤمنين» من صيغ العموم لما ظن الصحابي الجليل ابن أم مكتوم رضي الله تعالى عنه أنه داخل فيه، ولما كان هناك من حاجة إلى التخصيص.

الواقعة الثانية عشرة: لما نزل قول الله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨].

قال ابن الزِّبَعْرَى ـ وكان يومئذ على الشرك والكفر ـ: «لأَخْصِمَنَّ محمداً» ـ أي: لأَغْلِبَنَّهُ في الحجة ـ، فقال: «يا محمد قد عُبِدَت الملائكة والمسيح، أفيدخلون النار؟».

فنزل قوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنبياء: ١٠١].

ووجه الاستشهاد من هذه الآية الكريمة هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «فَعَقَلَ العموم، ولم يُنْكَرْ عليه، حتى بَيَّنَ الله تعالى المراد من اللفظ».

أي: أن «ابن الزبعرى» عَقَلَ العموم من قوله تعالى: ﴿وَمَا تَعْبُدُونَ﴾، حيث إن «ما» اسم موصول بمعنى «الذي»، والاسم الموصول واحد من صيغ العموم، ولم ينكر عليه النبي ﷺ هذا الفهم، ولو لم يكن للعموم صيغة تخصه لأنكر عليه ادعاء العموم هنا.

و«ابن الزبعرى» هو: عبد الله بن الزِّبِعْرَى بن قيس بن عدي بن

. . . .

سعيد بن سهم القرشي السهمي، أسلم رضي الله تعالى عنه عام الفتح وحَسُنَ إسلامه(١).

الواقعة الثالثة عشرة: لما أراد أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه قتال مانعي الزكاة بعد موت النبي ﷺ، قال له عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه: «كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله ﷺ: **(أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله)** الحديث؟».

وتمام الحديث: **(فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله)**(٢).

ووجه الاستشهاد بذلك هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «فلم ينكر أبو بكر احتجاجه، بل قال: «أليس قد قال: **(إلا بحقها)**؟ والزكاة من حقها».

أي: أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه لم ينكر على عمر رضي الله تعالى عنه تمسكه بعموم الحديث المذكور، فإن لفظ «الناس» فيه جمع لا واحد له من لفظه، وهو أحد صيغ العموم، وإنما بَيَّنَ له أن «الزكاة» من حق «لا إله إلا الله»، إذ إن النطق بهذه الشهادة يتضمن العمل بمقتضاها.

ولو لم يكن للعموم صيغة تخصه لأنكر عليه ادعاء العموم في هذا اللفظ.

الواقعة الرابعة عشرة: اختلف عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنهما في «الجمع بين الأختين من الإماء»، فاحتج عثمان

---

(١) انظر: الإصابة ٤/٦٨.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، كتاب «الزكاة»، باب «وجوب الزكاة»، رقم الحديث (١٣٩٩)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الإيمان»، باب «الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلّا الله محمد رسول الله...»، رقم الحديث (٢٠/٣٢).

. . . .

رضي الله تعالى عنه بقول الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥].

على إباحة الجمع بين الأختين الأمتين، تمسكاً بعموم هذه الآية الكريمة، حيث إن لفظ «الفتيات» جمع مؤنث سالم، وهو أحد الجموع الدالة على العموم.

واحتج علي رضي الله تعالى عنه على تحريم هذا الجمع بعموم قول الله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣].

حيث إن هذه الآية الكريمة وردت في سياق المحرمات من النساء، وقد حَرَّمَ الله تعالى فيها الجمع بين الأختين من غير تفريق بين حُرَّةٍ وأَمَةٍ، فكان مقتضى ذلك عموم التحريم في كلٍّ منهما.

الواقعة الخامسة عشرة: لما سمع عثمان بن مظعون رضي الله تعالى عنه قول لبيد:

ألا كل شيء ما خلا اللّه باطل وكل نعيم لا محالة زائل

قال له: «كَذَبْتَ، إن نعيم الجنة لا يزول».

وإنما كَذَّبَهُ في ذلك لأن لفظة «كل» في قوله: «وكل نعيم زائل» من صيغ العموم، فيدخل فيها نعيم الجنة. ولو لم يكن للعموم صيغة تخصه وتدل عليه لَمَا كَذَّبَهُ في نَفْي استدامة كل نعيم.

والصحابي الجليل «عثمان بن مظعون» رضي الله تعالى عنه هو: عثمان بن مظعون بن حبيب بن وهب بن حذافة الجمحي، أسلم بعد ثلاثة عشر رجلاً، وهاجر في جماعة إلى الحبشة الهجرة الأولى، توفي رضي الله تعالى عنه بعد شهوده بدراً في السنة الثانية من الهجرة، وهو أول من مات بالمدينة من المهاجرين، وأول من دُفِنَ بالبقيع منهم(١).

---

(١) انظر: الإصابة ٤/ ٢٢٥.

وَهَذَا وَأَمْثَالُهُ مِمَّا لَا يَنْحَصِرُ كَثْرَةً يَدُلُّ عَلَى اتِّفَاقِهِمْ عَلَى فَهْمِ الْعُمُومِ مِنْ صِيغَتِهِ، وَالْإِجْمَاعُ حُجَّةٌ، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ إِجْمَاعُهُمْ حُجَّةً لَكَانَ حُجَّةً مِنْ حَيْثُ إِنَّهُمْ أَهْلُ اللُّغَةِ وَأَعْرَفُ بِصِيَغِهَا وَمَوْضُوعَاتِهَا.

وأما «لبيد» فهو: الشاعر المشهور، أبو عقيل لبيد بن ربيعة بن عامر بن مالك الكلابي الجعفري، قال الشعر في الجاهلية دهراً، ثم أسلم، وكان مما قاله بعد إسلامه:

الحمد لله إذ لم يأتني أَجَلِي ... حتى لبستُ من الإسلام سربالا

مات بالكوفة سنة إحدى وأربعين من الهجرة[1].

قوله: (وهذا وأمثاله مما لا ينحصر كثرة يدل على اتفاقهم على فهم العموم من صيغته): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الوقائع المذكورة»، وإليها كذلك عود الضمير في «أمثاله».

و«ما» في قوله: «مما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «اتفاقهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إنما فهموا العموم في الآيات والأحاديث من الصيغ الدالة عليه، ولو لم يكن للعموم صيغ تخصه لَمَا حكموا على لفظ من الألفاظ بأنه عام.

قوله: (والإجماع حجة): أي أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد أجمعوا على التمسك بالعموم الظاهر في الكتاب والسُّنة، وإجماعهم حجة ملزمة توجب العمل وتحرِّم المخالفة.

قوله: (ولو لم يكن إجماعهم حجة لكان حجة من حيث إنهم أهل اللغة وأعرف بصيغها وموضوعاتها): الضميران في «إجماعهم»، وفي «إنهم» يعودان إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

---

(١) انظر: الإصابة ٦/ ٤.

الدَّلِيلُ الثَّانِي: أَنَّ صِيَغَ الْعُمُومِ يُحْتَاجُ إِلَيْهَا فِي كُلِّ لُغَةٍ، وَلَا تَخْتَصُّ بِلُغَةِ الْعَرَبِ، فَيَبْعُدُ جِدّاً أَنْ يَغْفُلَ عَنْهَا جَمِيعُ الْخَلْقِ فَلَا يَضَعُونَهَا مَعَ الْحَاجَةِ إِلَيْهَا.

وَيَدُلُّ عَلَى وَضْعِهِ: ....

والضميران في «بصيغها»، وفي «موضوعاتها» يعودان إلى «اللغة».

والمراد هنا: أن إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على إجراء العمومات في الكتاب والسُّنة إنْ لم يكن حجة شرعاً، فهو حجة لغةً؛ لأن الصحابة هم أهل اللغة وفرسانها، وهم الأعرف بموضوعات تلك اللغة من عموم وخصوص، وإطلاق وتقييد، وأَمْرٍ ونَهْيٍ ونحو ذلك، وهم الأعلم بما يدل على تلك الموضوعات من صيغ وألفاظ.

قوله: (الدليل الثاني): أي من دليلي الجمهور على أن للعموم صيغاً تخصه، وتدل بمجردها عليه.

قوله: (أن صيغ العموم يُحتاج إليها في كل لغة، ولا تختص بلغة العرب): الفعل المضارع «يُحْتَاجُ» مبني للمجهول، والمحتاج هنا: هم جميع الناس.

والضمير في «إليها» يعود إلى «صيغ العموم».

قوله: (فيبعد جداً أن يغفل عنها جميع الخلق فلا يضعونها مع الحاجة إليها): الضمائر في «عنها»، وفي «يضعونها»، وفي «إليها» تعود إلى «صيغ العموم».

والمراد هنا: أن العموم ضرورة في كل لغات العالم عربيةً كانت أو غيرها، والضروري من شأنه الاعتناء به، ومن الاعتناء بالعموم الذي هو ضرورة لغوية عند الناس جميعاً أن يضعوا له صيغاً تخصه وحده وتدل عليه، ولا يُتَصَوَّرُ تواطؤهم على الغفلة عن هذا الأمر المهم الذي تشتد الحاجة إليه، فهذا في غاية البعد.

قوله: (ويدل على وضعه): الضمير في «وضعه» يعود إلى «العموم».

تَوَجُّهُ الاعْتِرَاضِ عَلَى مَنْ عَصَى الأَمْرَ الْعَامَّ، وَسُقُوطُهُ عَمَّنْ أَطَاعَ، وَلُزُومُ النَّقْضِ وَالْخُلْفِ عَلَى الْخَبَرِ الْعَامِّ، وَبِنَاءُ الاسْتِحْلَالِ وَالأَحْكَامِ عَلَى الأَلْفَاظِ الْعَامَّةِ. ....

قوله: (توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام): أي أن مَنْ خوطب بأمر عام فامتثله على وجه خاص صح أن يوجه إليه الاعتراض، وأن يوصف بالعصيان.

مثال ذلك: أن يقول السيد لعبده: «مَنْ دخل داري فأعطه درهماً»، فلم يعط العبد كل داخل درهماً، بل خص واحداً بذلك فقط، فإنه حينئذ يُعَدُّ عاصياً لمخالفته مقتضى الأمر العام، ولو اعترض السيد على صنيعه هذا لاستحسن العقلاء منه ذلك ولم ينكروه عليه.

قوله: (وسقوطه عمن أطاع): الضمير في «سقوطه» يعود إلى «الاعتراض».

والمراد: أن مَنْ خوطب بأمر عام، فامتثله على عمومه لم يتوجه إليه اعتراض، ولم يوصف بعصيان.

قوله: (ولزوم النقض والخلف على الخبر العام): المراد بالنقض هنا الإبطال.

والمراد بالخلف: الكذب.

وسيتضح لزوم النقض والخلف على الخبر العام بالمثال الذي سيذكره المؤلف رحمه الله تعالى فيما بعد.

قوله: (وبناء الاستحلال والأحكام على الألفاظ العامة): أي إذا ورد الخطاب عاماً ترتب على عمومه الحكم بحل ما اقتضاه العموم، كما يترتب على عمومه ما يمكن أن يندرج تحته من أحكام شرعية.

وسيتضح ذلك بالأمثلة التي سيضربها المؤلف رحمه الله تعالى فيما بعد.

فَهَذِهِ أَرْبَعَةُ أُمُورٍ تَدُلُّ عَلَى الْغَرَضِ.

وَبَيَانُهَا: أَنَّ السَّيِّدَ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي فَأَعْطِهِ رَغِيفاً» فَأَعْطَى كُلَّ دَاخِلٍ لَمْ يَكُنْ لِلسَّيِّدِ أَنْ يَعْتَرِضَ عَلَيْهِ، وَلَوْ قَالَ: «لِمَ أَعْطَيْتَ هَذَا وَهُوَ قَصِيرٌ، وَإِنَّمَا أَرَدْتُ الطِّوَالَ؟»، ....

قوله: (فهذه أربعة أمور تدل على الغرض): الأمور الأربعة المشار إليها في قوله: «فهذه أربعة أمور» هي كالآتي:

الأمر الأول: توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام.

الأمر الثاني: سقوط الاعتراض عمن أطاع الأمر العام.

الأمر الثالث: لزوم النقض والخلف على الخبر العام.

الأمر الرابع: بناء الاستحلال والأحكام على الألفاظ العامة.

والمراد بالغرض في قوله: «تدل على الغرض»: هو إثبات أن للعموم صيغاً تخصه، وتدل بمجردها عليه.

قوله: **(وبيانها)**: الضمير يعود إلى «الأمور الأربعة المذكورة سابقاً».

والمراد بالبيان هنا: إيضاح تلك الأمور الأربعة بالأمثلة التي تقرب صورتها إلى الذهن.

قوله: (أن السيد إذا قال لعبده: «من دخل داري فأعطه رغيفاً» فأعطى كل داخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه): الضمير في «لعبده» يعود إلى «السيد».

والضمير في «فأعطه» يعود إلى «الداخل».

والضمير في «عليه» يعود إلى «العبد».

والمراد هنا: أن السيد لو أمر عبده بأمر عام، فامتثله على عمومه الظاهر منه لم يكن للسيد حق الاعتراض على العبد في هذا الامتثال، كما أوضح ذلك المثال المذكور.

قوله: (ولو قال: «لِمَ أعطيت هذا وهو قصير، وإنما أردت الطوال؟»):

فَقَالَ الْعَبْدُ: «مَا أَمَرْتَنِي بِهَذَا، وَإِنَّمَا أَمَرْتَنِي بِإِعْطَاءِ كُلِّ دَاخِلٍ» فَعَرَضَ هَذَا عَلَى الْعُقَلَاءِ رَأَوْا اعْتِرَاضَ السَّيِّدِ سَاقِطاً وَعُذْرَ الْعَبْدِ مُتَوَجِّهاً.

القائل هنا هو السيد لعبده. وإنما وجه إليه هذا السؤال على سبيل الاعتراض الذي مفاده الذم واللوم والتوبيخ.

قوله: (فقال العبد: «ما أمرتني بهذا، إنما أمرتني بإعطاء كل داخل»): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «بهذا» يعود إلى «تخصيص الطوال بالإعطاء دون القصار».

والمراد هنا: أن العبد لو أجاب عن اعتراض سيده له بالعموم في أمره الذي وجهه إليه، فقال: إنك أمرتني بأمر عام حاصله إعطاء كل داخل رغيفاً، وقد فعلتُ ذلك، بناءً على أنني فهمتُ العموم لا الخصوص.

قوله: (فعرض هذا على العقلاء رأوا اعتراض السيد ساقطاً وعذر العبد متوجهاً): القائم بالعرض هنا: هو السيد.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تعميم العبد للإعطاء على الداخلين من الطوال والقصار».

والمراد بالعقلاء هنا: هم عقلاء أهل اللغة.

ومعنى «كون العذر متوجهاً»: أي صائباً سديداً.

والمقصود هنا: لو أن السيد شكى تصرُّف العبد بتعميم إعطاء الأرغفة على جميع الداخلين في داره من القصار والطوال إلى العقلاء من أهل اللغة، فسألوا السيد عن صيغته التي وجّه بها الخطاب إلى العبد، فقال: صيغة خطابي بالأمر إليه هي قولي له: «من دخل داري فأعطه رغيفاً»، لحكم العقلاء بناءً على هذه الصيغة بأن اعتراض السيد ساقط لا محل له من الوجاهة، وبأن عذر العبد وجيه مقبول.

وإنما حكموا بذلك لأنهم عقلوا بأن صيغة العموم المجردة دالة عليه ومفيدة له.

وَلَوْ أَنَّ الْعَبْدَ حَرَمَ وَاحِداً، فَقَالَ لَهُ السَّيِّدُ: «لِمَ لَمْ تُعْطِهِ؟»، قَالَ: «لِأَنَّ هَذَا أَسْوَدُ، وَلَفْظُكَ مَا اقْتَضَى الْعُمُومَ، فَيَحْتَمِلُ أَنَّكَ أَرَدْتَ الْبِيضَ»، اسْتَوْجَبَ التَّأْدِيبَ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ، وَقِيلَ لَهُ: «مَا لَكَ وَلِلنَّظَرِ إِلَى اللَّوْنِ وَقَدْ أُمِرْتَ بِإِعْطَاءِ كُلِّ دَاخِلٍ؟».

قوله: (ولو أن العبد حرم واحداً، فقال له السيد: «لِمَ لَمْ تعطه؟»، قال: «لأن هذا أسود، ولفظك ما اقتضى العموم، فيحتمل أنك أردت البيض»): الضمير في «له» يعود إلى «العبد».

والضمير في «تعطه» يعود إلى «الواحد المحروم»، وإليه كذلك عود اسم الإشارة «هذا».

والمراد هنا: أن يأمر السيد عبده بأمر عام ـ كما سبق في المثال ـ فيحمله العبد على إرادة الخاص، ويقع الامتثال بناءً على هذا الحمل.

قوله: (استوجب التأديب عند العقلاء، وقيل له: «ما لك وللنظر إلى اللون وقد أُمرت بإعطاء كل داخل؟»): الضمير في «له» يعود إلى «العبد».

و«الواو» في قوله: «وقد أمرت»: حالية.

والمراد هنا: لو أن السيد أَمَرَ عبده بأمر عام يقتضي إعطاء كل داخل إلى داره رغيفاً، فَحَمَلَ العبد أَمْرَ سيده العام على الخصوص، بحيث قصر الإعطاء على البيض دون السود، فعاقبه السيد على حرمانه السود من إعطائهم الأرغفة، ثم شكى العبد حاله إلى العقلاء، فسألوا السيد عن سبب معاقبته له، فأجاب عن ذلك بأنه أَمَرَهُ أن يعطي كل داخل داره رغيفاً، فَخَصَّ البيض دون السود بهذا الإعطاء، لأقر هؤلاء العقلاء السيد على تلك العقوبة، وأنكروا على العبد هذا التصرف المخالف لعموم الأمر.

ولو لم يكن للعموم صيغٌ تخصه، لما ساغ الإقرار والإنكار في مثل هذا الموضع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو بيان بالمثال للأمر الأول

وَأَمَّا النَّقْضُ فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ: «مَا رَأَيْتُ أَحداً»، وَقَدْ رَأَى جَمَاعَةً كَانَ كَلَامُهُ خُلْفاً وَمَنْقُوضاً وَكَذِباً، وَلِذَلِكَ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾، وَإِنَّمَا أَوْرَدَ هَذَا نَقْضاً عَلَى كَلَامِهِمْ، ....

والثاني اللذين دلّا على وَضْعِ صيغ للعموم، وهما: «توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام»، و«سقوطه عمن أطاع».

قوله: (وأما النقض): وهو **الوجه الثالث من الوجوه الدالة** على وضع صيغ العموم.

قوله: (فإنه لو قال: «ما رأيت أحداً»، وقد رأى جماعة كان كلامه خلفاً ومنقوضاً وكذباً): الضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لو أن قائلاً قال».

والواو في قوله: «وقد رأى جماعة»: حالية.

والضمير في «كلامه» يعود إلى «القائل: ما رأيت أحداً».

والمراد هنا: أن القائل: «ما رأيتُ أحداً» هو متكلم بنفي عام؛ لأن «أحداً» نكرة في سياق نفي وهو «ما رأيت»، والنكرة في سياق النفي إحدى صيغ العموم، ومقتضى ذلك النفي العام عدم حصول الرؤية لواحد من الناس، فإذا كان قد رأى جماعة بالفعل كان كاذباً في تعميم النفي، ويُعَدُّ قوله مناقضة صريحة للواقع.

قوله: (ولذلك قال الله تعالى: ﴿قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾، **وإنما أورد هذا نقضاً على كلامهم)**: اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «لزوم الخلف والنقض على الخبر العام».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وإنما أورد هذا» يعود إلى قوله سبحانه: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ [الأنعام: ٩١].

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ هَذَا عَامّاً فَلِمَ أَوْرَدَ النَّقْضَ عَلَيْهِمْ؟ فَلَعَلَّهُمْ أَرَادُوا غَيْرَ مُوسَى، فَلِمَ لَزِمَ دُخُولُ مُوسَى تَحْتَ اسْمِ الْبَشَرِ؟

والضمير في «كلامهم» يعود إلى «اليهود» في قولهم: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾.

والمراد هنا: أن اليهود نَفَوْا عموم الإنزال؛ لأن لفظة «من شيء» نكرة مسبوقة بنفي، وهو «ما أنزل»، والنكرة في سياق النفي إحدى صيغ العموم، وحيث إن هذا النفي العام مخالف للواقع ومناقض له فقد أمر الله تعالى نبيه محمداً ﷺ أن ينقض عليهم هذا النفي العام بقوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾.

والمعنى: أن موسى عليه السلام قد أرسله الله تعالى إليكم معشر اليهود بكتاب نَزَل من عند الله سبحانه، وهو «التوراة» ليكون نوراً وهدًى للناس، فكيف مع هذا الواقع الذي لا مرية فيه تزعمون بأن الله تعالى لم ينزل على بشر من شيء؟!

قوله: (فإن لم يكن هذا عاماً فَلِمَ أورد النقض عليهم؟): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «النكرة في سياق النفي» في قولهم: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾.

والضمير في «عليهم» يعود إلى «اليهود».

والاستفهام بقوله: «فَلِمَ» للتعجب والإنكار.

والمراد هنا: أن النكرة في سياق النفي إن لم تكن مفيدة للعموم ودالة عليه، فما سبب النقض على اليهود في هذه المسألة إذاً؟

قوله: (فلعلهم أرادوا غير موسى، فَلِمَ لزم دخول موسى تحت اسم البشر؟): الضمير في «فلعلهم» يعود إلى «اليهود».

والمراد هنا: إنْ قيل بأنهم أرادوا بالنفي في قولهم: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ مَنْ سوى موسى عليه السلام، بمعنى: أن الله تعالى اختص بإنزال الكتاب موسى عليه السلام فقط من بين سائر البشر.

وَأَمَّا إِثْبَاتُ الْاسْتِحْلَالِ وَالْأَحْكَامِ، فَإِذَا قَالَ: «أَعْتَقْتُ عَبِيدِي وَإِمَائِي»، وَمَاتَ عَقِيبَهُ جَازَ لِمَنْ سَمِعَ أَنْ يُزَوِّجَ عَبِيدَهُ، وَيَتَزَوَّجَ مِنْ إِمَائِهِ بِغَيْرِ رِضَا الْوَرَثَةِ.

قلنا: إنه يعكِّر على هذه الإرادة أن الله تعالى أدخل موسى عليه السلام تحت اسم البشر، ولو كان موسى عليه السلام مستثنى عندهم من النفي العام الذي أطلقوه لما خَصَّهُ الله سبحانه بالذكر ليكون ذلك أبلغ في تكذيبهم ونقض مقولتهم.

وإذا كان الأمر كذلك، دلّ على أن «النكرة في سياق النفي» تفيد العموم، فكيف يصح مع ذلك أن يقال بأن العموم ليست له صيغ تخصه وتدل عليه؟

قوله: (وأما إثبات الاستحلال والأحكام): **هذا هو الوجه الرابع من وجوه الدلالة** على وَضْعِ صيغ للعموم خاصة به.

قوله: (فإذا قال: «أعتقت عبيدي وإمائي»، **ومات عقيبه جاز لمن سمع أن يزوج عبيده، ويتزوج من إمائه بغير رضا الورثة**): القائل هنا هو «السيد».

والضمير في «عقيبه» يعود إلى «قول السيد: أعتقت عبيدي وإمائي».

والضمير في «عبيده» يعود إلى «السيد»، وإليه كذلك عود الضمير في «إمائه».

والمراد هنا: أن السيد لو أخبر عن عتقه لعبيده وإمائه، ثم مات عقب ذلك، جاز لمن سمع منه هذا الإخبار أن يزوج عبيده، وأن يتزوج من إمائه مَنْ شاء دون حاجة إلى إذن الورثة؛ لأن جميع العبيد والإماء قد أصبحوا أحراراً، فلا سلطة لأحد عليهم.

وما ذلك إلا لأن قوله: «عبيدي وإمائي» جمع مضاف إلى معرفة وهي «ياء المتكلم»، والجمع المضاف إلى معرفة يفيد العموم ويدل عليه.

وَلَوْ قَالَ: «الْعَبِيدُ الَّذِينَ فِي يَدِي مُلْكُ فُلَانٍ» كَانَ إِقْرَاراً مَحْكُوماً بِهِ فِي الْكُلِّ. وَلَوِ ادَّعَى عَلَى رَجُلٍ دَيْناً، فَقَالَ: «مَا لَكَ عَلَيَّ شَيْءٌ» كَانَ إِنْكَاراً لِدَعْوَاهُ، وَلَوْ حَلَفَ عَلَى ذَلِكَ بَرِئَ فِي الْحُكْمِ، وَلَوْ كَانَ لَهُ عَلَيْهِ دَيْنٌ فَحَلَفَ هَذِهِ الْيَمِينَ كَانَ كَاذِباً آثِماً.

قوله: (ولو قال: «العبيد الذين في يدي ملك فلان» كان إقراراً محكوماً به في الكل): الضمير في «به» يعود إلى «الإقرار».

والمراد هنا: أن زيداً من الناس لو أخبر بأن العبيد الذين في يده هم ملك فلان، لكان ذلك الإخبار إقراراً منه بأنهم مِلْكٌ لذلك الشخص، فَيُحْكَمُ بكون جميعهم له من غير استثناء أحد منهم.

وما ذلك إلا لأن لفظ «العبيد» لفظ «جمع»، والجمع من صيغ العموم التي تفيده وتدل عليه.

قوله: (ولو ادعى على رجل ديناً، فقال: «ما لك عليَّ شيء» كان إنكاراً لدعواه): الضمير في «لدعواه» يعود إلى «المدَّعِي».

وإنما كان النفي الصادر من المدَّعَى عليه إنكاراً لدعوى المدَّعِي هنا؛ لأن المدَّعَى عليه أتى بصيغة عامة في ذلك النفي، وهي «النكرة في سياق النفي»، فالنكرة هي قوله: «شيء»، والنفي هو قوله: «ما لك»، والنكرة في سياق النفي تعم، فاقتضى هذا العموم ألا يكون في ذمته للمدَّعِي شيء من الحقوق لا قليل ولا كثير.

قوله: (ولو حلف على ذلك برئ في الحكم): الحالف هنا هو المدَّعَى عليه النافي أن يكون في ذمته للمدعي شيء من الحقوق البتة.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «النفي العام».

والمراد هنا: أن المدَّعَى عليه لو حلف في مجلس القضاء على أنه ليس في ذمته شيء من الحقوق للمدعي برئ قضاءً من حكم تلك الدعوى.

قوله: (ولو كان له عليه دَيْنٌ فحلف هذه اليمين كان كاذباً آثماً): الضمير في «له» يعود إلى «المدَّعِي».

وَبِنَاءُ أَمْثَالِ هَذِهِ الْأَحْكَامِ عَلَى الْعُمُومِ لَا يَنْحَصِرُ.

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّمَا ثَبَتَ هَذَا الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ بِالْقَرَائِنِ، لَا بِمُجَرَّدِ اللَّفْظِ.

والضمير في «عليه» يعود إلى «المدَّعَى عليه».

والمراد هنا: أن المدَّعَى عليه الذي أنكر الحق بالنفي العام، لو طالبه القاضي باليمين في مجلس التحاكم، فحلف على أنْ ليس في ذمته شيء من الحقوق للمدَّعِي، وكان الواقع على خلاف ذلك لارتهان ذمته بحق المدعي، لكان المدعَى عليه كاذباً في نفيه، فاجراً في يمينه، وبذلك يستحق الإثم على الكذب، وعلى أكل أموال الناس بالباطل الذي حذر الله تعالى منه بقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ [البقرة: ١٨٨].

قوله: (وبناء أمثال هذه الأحكام على العموم لا ينحصر): الأحكام المشار إليها في قوله: «هذه الأحكام» هي الأحكام المذكورة في الأمثلة السابقة من ثبوت الحرية، وثبوت الملكية، وانتفاء المدَّعَى به قضاءً.

والمراد هنا: أن من خلال ما سبق في الأمثلة المتقدمة وغيرها كثير مما يصعب حَصْرُهُ، يتبين بجلاء أن القضاة في مجالس التحاكم والقضاء يُعَوِّلُونَ على الألفاظ العامة في بناء الأحكام القضائية التي يَقْضُونَ بها المنازعات والخصومات بين الناس، ولو لم يكن للعموم صيغ وألفاظ تخصه وتدل بمجردها عليه لما جاز لهم التعويل على تلك العمومات في شيء من الأحكام القضائية.

قوله: (فإن قيل): هذا اعتراض موجّه من المنكرين أن يكون للعموم صيغ تخصه، وتدل بمجردها عليه.

قوله: (إنما ثبت هذا الذي ذكرتموه بالقرائن، لا بمجرد اللفظ): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الحكم في الأمثلة السابقة بناءً على لفظ العموم».

والضمير في «ذكرتموه» هو عائد جملة الصلة للاسم الموصول

قُلْنَا: هَذَا بَاطِلٌ، فَإِنَّهُ لَوْ قُدِّرَ انْتِفَاءُ الْقَرَائِنِ كُلِّهَا لَفُهِمَ الْعُمُومُ، فَإِنَّهُ لَوْ قُدِّرَ أَنَّ سَيِّداً أَمَرَ عَبْداً لَهُ لَمْ يَعْرِفْ لَهُ عَادَةً وَلَا عَاشَرَهُ زَمَاناً بِأَمْرٍ عَامٍّ، وَلَا يَعْلَمُ لَهُ غَرَضاً فِي إِثْبَاتِهِ وَانْتِفَائِهِ لَتَمَهَّدَ عُذْرُهُ فِي الْعَمَلِ بِعُمُومِهِ، وَتَوَجَّهَ إِلَيْهِ اللَّوْمُ بِتَرْكِ الامْتِثَالِ.

«الذي»، والذاكر هنا هم أصحاب المذهب الأول القائلون بأن للعموم صيغاً تخصه وتدل بمجردها عليه.

والمراد بهذا الاعتراض: لا نسلم لكم أن الحكم في الأمثلة السابقة وغيرها إنما هو مبني على اللفظ المجرد، بل هو مبني على قرائن احتفت بذلك اللفظ قد تنبَّه لها القاضي في مجلس القضاء فاستفاد العموم منها، وليس من مطلق اللفظ.

قوله: (قلنا) أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (هذا باطل): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى القول بأن تلك الأحكام إنما عُوِّل فيها على العموم بناءً على قرائن، وليس على مجرد اللفظ.

و«باطل» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «قول باطل»، أو «اعتراض باطل».

قوله: (فإنه لو قدر انتفاء القرائن كلها لفهم العموم): الضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لو قُدِّرَ انتفاء القرائن كلها لَفُهِمَ العموم».

وهذه الجملة تعليل للقول ببطلان الاعتراض السابق.

والمراد هنا: أن المقام في تلك الأمثلة وغيرها لو خلا تماماً من وجود أية قرينة لكفى مجرد اللفظ في فَهْمِ العموم من ظاهر إطلاقه.

قوله: (فإنه لو قدر أن سيداً أمر عبداً له لم يعرف له عادة ولا عاشره زماناً بأمر عام، ولا يعلم له غرضاً في إثباته وانتفائه لتمهد عذره في العمل بعمومه، وتوجه إليه اللوم بترك الامتثال): الضمير في «فإنه» هو ضمير

وَلَوْ قَالَ: «كُلُّ عَبْدٍ لِي حُرٌّ»، وَلَمْ تُعْلَمْ مِنْهُ قَرِينَةٌ أَصْلاً حَكَمْنَا بِحُرِّيَّةِ الْكُلِّ.

الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لو قُدِّرَ أن سيداً أمر عبداً له».

والضمائر في «له» الأولى والثانية، وفي «عاشره»، وفي «له» الثالثة، وفي «إثباته»، وفي «انتفائه» كلها تعود إلى «السيد».

والضمير في «عذره» يعود إلى «العبد».

والضمير في «بعمومه» يعود إلى «السيد».

والضمير في «إليه» يعود إلى «العبد».

والمراد هنا: أن السيد لو تَمَلَّكَ عبداً جديداً، وهذا العبد لا يعرف من عادات سيده وطريقته في الأمر والنهي شيئاً لعدم طول معاشرته له، فَأَمَرَهُ السيد بأمر عام لا يدرك مراده منه، كأن يقول له ـ ما سبق التمثيل به ـ: «مَنْ دخل داري فأعطه رغيفاً»، فامتثل هذا الأمر بعمومه وأعطى كل داخل رغيفاً، ثم عاتبه سيده وقال له: «لِمَ أعطيتَ فلاناً وهو قصير، وإنما أردتُ الطوال؟»، فأجاب العبد بقوله: «إنك ما أمرتني بإعطاء الطوال، بل أمرتني بإعطاء كل داخل»، لكان عذره مقبولاً عند العقلاء.

وكذلك لو قُدِّرَ بأن العبد لم يمتثل للأمر الموجّه إليه من سيده، فلم يعط كل داخل رغيفاً، بل اقتصر على البعض دون الآخر، لكان مستحقاً للوم والعقاب، والعقلاء يستحسنون ذلك من السيد ولا ينكرونه عليه.

فدل هذا على أن العموم مفهوم من ظاهر اللفظ دون أن يتوقف ذلك الفهم على وجود قرينة من القرائن.

قوله: (ولو قال: «كل عبد لي حر»، ولم تعلم منه قرينة أصلاً حكمنا بحرية الكل): القائل هنا هو «السيد».

والضمير في «منه» يعود إلى «السيد» أيضاً.

والمراد هنا: أن السيد لو أخبر بخبر عام، كأن يقول: «كل عبد لي حر»، وخلت الحال عن قرينة تدل على مراده، فإنّ عبيده كلهم سَيُحْكَمُ

وَتَقْدِيرُ قَرِينَةٍ هَا هُنَا كَتَقْدِيرِ الْقَرِينَةِ فِي سَائِرِ أَنْوَاعِ أَدِلَّةِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَهَذَا يُبْطِلُهَا بِأَسْرِهَا.

وَلِأَنَّ اللَّفْظَ لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلْعُمُومِ لَخَلَا عَنِ الْفَائِدَةِ، وَاخْتَلَّتْ أَوَامِرُ

بحريتهم، بناءً على عموم الخبر الذي دّل عليه لفظ «كل».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «قلنا: هذا باطل، فإنه لو قُدِّرَ انتفاء القرائن كلها لَفُهِمَ العموم» إلى قوله: «ولو قال: «كل عبد لي حر»، ولم تُعْلَمْ منه قرينة أصلاً حكمنا بحرية الكل» **هو الوجه الأول من وجوه الجواب عن الاعتراض السابق.**

قوله: (وتقدير قرينة ها هنا كتقدير القرينة في سائر أنواع أدلة الكتاب والسُّنة، وهذا يبطلها بأسرها): اسم الإشارة «هاهنا» يعود إلى «الأمر بأمر عام».

والضميران في «يبطلها»، وفي «بأسرها» يعودان إلى «أنواع الأدلة في الكتاب والسُّنة».

وهذا هو الوجه الثاني في الجواب عن الاعتراض السابق.

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم بأن العموم إنما يستفاد من القرائن المحتفة باللفظ، ولا يستفاد من صيغه الدالة عليه، إذ التسليم بذلك يفضي إلى تعطيل جميع ظواهر أنواع الأدلة في الكتاب الكريم والسُّنة المطهّرة، فلقائل أن يقول: إن الأمر لا يدل على الوجوب إلا بقرينة، والنهي لا يدل على التحريم إلا بقرينة، والعموم لا يدل على الاستغراق إلا بقرينة، وهكذا.

وهذا القول يلزم منه إهمال العمل بظواهر الأدلة كلها، وذلك لازم باطل، فما أدى إليه يكون باطلاً.

وحيث ثبت بطلان ذلك القول، ثبتت صحة القول بأن للعموم صيغاً تدل بمجردها عليه، من غير افتقار إلى قرينة تساعد على ذلك.

قوله: (ولأن اللفظ لو لم يكن للعموم لخلا عن الفائدة، واختلت أوامر

الشَّرْعِ الْعَامَّةُ كُلُّهَا ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ يُمْكِنُهُ أَنْ يَقُولَ : «لَمْ أَعْلَمْ أَنَّنِي مُرَادٌ بِهَذَا الْأَمْرِ، وَلَا فِي اللَّفْظِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّنِي مُرَادٌ بِهِ، وَلَا يَلْزَمُنِي الْامْتِثَالُ»،

الشرع العامة كلها): هذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عن الاعتراض السابق.

والمقصود باللفظ في قوله: «ولأن اللفظ لو لم يكن للعموم» هو: صيغ العموم التي وُضِعَتْ للدلالة عليه.

والمراد هنا: أن صيغ العموم لو لم تكن دالة بمجردها عليه لكان وَضْعُهَا من قبيل العبث، لعدم تحقق الفائدة منها، ولَلَزِمَ من ذلك اختلال جميع الأوامر العامة الواردة في الكتاب الكريم وفي السُّنة المطهّرة، وكانت عرضة للإغفال والإهمال، ومحلّاً للتساهل والتجاهل.

قوله: (لأن كل واحد يمكنه أن يقول: «لم أعلم أنني مراد بهذا الأمر، ولا في اللفظ دلالة على أنني مراد به، ولا يلزمني الامتثال»): هذه الجملة تعليل للقول بأن ادعاء كون اللفظ لا يدل بمجرده على العموم يفضي إلى إلغاء فائدة صيغ العموم، وإلى اختلال أوامر الشرع العامة كلها.

والضمير في «يمكنه» يعود إلى «الواحد من الناس».

والأمر المشار إليه في قوله: «بهذا الأمر»: هو الأمر الشرعي الوارد بصيغة العموم.

والضمير في «به» يعود إلى «الأمر الشرعي العام».

والمراد هنا: أن ادعاء كون اللفظ لا يدل بظاهره على إفادة العموم يَحْمِلُ كل إنسان على أن يُخرِجَ نفسه من عهدة التكليف بالأمر العام بحجة عدم علمه بأنه مراد به، ولم تقم قرينة دالة على هذا المراد، فيعطي نفسه المسوِّغ الشرعي بتركِ أَمْرٍ قد كلفه الله تعالى بإيقاعه وامتثاله، ولا سيما أن الشيطان يُخَذِّلُ الإنسان عن أداء ما استبان له فيه أنه مكلَّف به لا محالة، فكيف بما يجد لنفسه المسوِّغ لتركه؟

وَكَذَلِكَ النَّوَاهِي، يَقُولُ: «لَسْتُ مُخَاطَباً بِالنَّهْيِ، لِعَدَمِ دَلَالَتِهِ عَلَى الْعُمُومِ فِي حَقِّي»، فَتَخْتَلُّ الشَّرِيعَةُ، وَتَبْطُلُ دَلَالَةُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَلَا يَصِحُّ مِنْ أَحَدٍ الْاحْتِجَاجُ بِلَفْظٍ عَامٍّ فِي صُورَةٍ خَاصَّةٍ لِعَدَمِ دَلَالَتِهِ عَلَيْهَا،

قوله: **(وكذلك النواهي، يقول: لستُ مخاطباً بالنهي، لعدم دلالته على العموم في حقي»)**: الكاف في «كذلك» للتشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «قول الواحد من الناس بأنه غير مخاطَب بالأمر العام».

والضمير في «دلالته» يعود إلى «النهي».

والمراد هنا: أن ما ينطبق على الأوامر الشرعية العامة بالتنصُّل من عهدتها، بحجة أنها لا تفيد العموم، وقد خَلَتْ عن قرينة دالة عليه، ينطبق كذلك على النواهي الشرعية العامة، إذ إن ذلك يعطي الذريعة لكل إنسان أن يقول: «لستُ مخاطَباً بتلك النواهي؛ لأن لفظها لا يقتضي العموم، ولم تقم قرينة تدل على إرادة ذلك».

قوله: **(فتختل الشريعة، وتبطل دلالة الكتاب والسُّنة)**: أي أن ادعاء كل واحد من الناس بأنه غير مخاطب بالأمر العام، أو النهي العام، بحجة أن كلّاً منهما لا يفيد العموم بلفظه، ولم تقترن به دلالة على إرادة ذلك العموم، يلزم منه اختلال الشريعة، وإبطال دلالة الكتاب الكريم والسُّنة المطهّرة على شيء من الأوامر والنواهي، وحينئذ لا تستقيم الشريعة على حال، بل تكون خاضعة لأهواء الناس وأمزجتهم.

قوله: **(ولا يصح من أحد الاحتجاج بلفظ عام في صورة خاصة لعدم دلالته عليها)**: الضمير في «دلالته» يعود إلى «اللفظ العام».

والضمير في «عليها» يعود إلى «الصورة الخاصة».

والمقصود بالصورة الخاصة: حالة الفرد من الناس حين يتلبس بمعصية، نحو: «تَرْك إخراج الزكاة»، فإن الناصح لا يستطيع أن يستدل على هذه الصورة الخاصة بدليل عام، كأن يقول لهذا التارك: اتق الله تعالى

وَلَا يَقْدِرُ أَحَدٌ أَنْ يَأْمُرَ جَمَاعَةً وَلَا يَنْهَاهُمْ، وَلَا يَذْكُرُ لَهُمْ شَيْئاً يَعُمُّهُمْ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ، وَهَذَا بَاطِلٌ يَقِيناً، وَفَاسِدٌ قَطْعاً، فَوَجَبَ اطِّرَاحُهُ.

وأخرج زكاة مالك، فإن الله سبحانه قد أَمَرَ بذلك في قوله جلّ شأنه: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

والمراد هنا: أنه يلزم من القول بأن العموم لا يُسْتَدَلُّ عليه بالصيغة، بل بالقرينة المحتفة باللفظ ألا يصح من أحد أن يحتج على أحد بلفظ عام لا في صُوَر عدة، ولا في صورة واحدة خاصة، إذ كيف يحتج به عليه فيها وذلك اللفظ لا يتناولها بظاهره، ولا يشملها بصيغته؟

قوله: (ولا يقدر أحد أن يأمر جماعة ولا ينهاهم، ولا يذكر لهم شيئاً يعمهم بلفظ واحد): الضمائر في «ينهاهم»، وفي «لهم»، وفي «يعمهم» تعود إلى «الجماعة».

والمراد هنا: أن القول بأن العموم لا يُفْهَمُ من مجرد اللفظ، بل بالقرينة الدالة عليه، يلزم منه كذلك ألا يقدر أحد على أن يأمر جماعة من الناس بلفظ عام، كأن يقول لهم: «حافظوا على صلواتكم»، ولا أن ينهاهم بلفظ عام، كأن يقول لهم: «لا تقطعوا أرحامكم»، ولا أن يذكر لهم شيئاً يعمهم بلفظ واحد، كأن يقول لهم: «لا بد من أن تكونوا في الخير يداً واحدة».

وذلك لعدم فَهْمِ العموم من ألفاظ تلك الخطابات، ولعدم اقترانها بدلالة تهدي إليه.

قوله: (وهذا باطل يقيناً، وفاسد قطعاً، فوجب اطراحه): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى ما سبق ذكره من «اختلال الشرع، وإبطال دلالة الكتاب والسُّنة، وعدم قدرة أحد على أن يأمر غيره بأمر عام في صورة خاصة به، وعدم مقدرته على مخاطبة الجماعة من الناس بأمر عام أو نَهْي عام، أو أن يذكر لهم شيئاً يعمهم بلفظ واحد».

والضمير في «اطراحه» يعود إلى «القول بأن العموم لا يستفاد من اللفظ المجرد، بل بالقرينة».

وَأَمَّا حُجَّةُ الْوَاقِفِيَّةِ فَحَاصِلُهَا مُطَالَبَةٌ بِالدَّلِيلِ، وَلَيْسَ بِدَلِيلٍ، ثُمَّ قَدْ ذَكَرْنَا وَجْهَ الدَّلِيلِ عَلَى التَّعْمِيمِ، وَأَنَّهَا إِنَّمَا تُسْتَعْمَلُ عَلَى الْخُصُوصِ مَعَ قَرِينَةٍ.

ومعنى «الاطراح» في اللغة: «رَمْيُ الشيء»[1].

والمراد هنا: أن القول بأن العموم لا يستفاد من مجرد اللفظ، بل بالقرينة الدالة عليه يفضي إلى اختلال الشريعة في أوامرها ونواهيها، كما يفضي إلى تعطيل الصيغ من فائدتها وهي الدلالة على العموم وذلك تسفيه لأهل اللغة، كما يفضي إلى عدم قدرة أحد على مخاطبة غيره فرداً كان أو جماعة بأمر عام أو نهي عام، وهذا كله معلوم البطلان بيقين، وظاهر الفساد بقطع لا بتخمين، وما أفضى إلى باطل فهو باطل، فيجب اطراحه وإبعاده، بحيث لا يُعَوَّل عليه في قليل ولا كثير، ولا يُسْتَنَدُ إليه في قبيل ولا دبير.

قوله: (وأما حجة الواقفية فحاصلها مطالبة بالدليل، وليس بدليل): أي حجتهم على أن العموم لا صيغة له تخصه، بل إن الصيغة مشتركة بينه وبين الخصوص، فهذه الحجة تقوم على المطالبة بالدليل على أن للعموم صيغاً تخصه وحده، والمطالبة بالدليل ليست في حقيقتها دليل على امتناع أن يكون للعموم صيغة تخصه.

وإنما كانت المطالبة بالدليل ليس بدليل؛ لأن المطالبة بالدليل على وجود الشيء تدل على عدم العلم به، وعدم العلم بالشيء لا يكون دليلاً على انتفائه.

قوله: (ثم قد ذكرنا وجه الدليل على التعميم، وأنها إنما تستعمل على الخصوص مع قرينة): الضمير في «أنها» يعود إلى «صيغ العموم».

والمراد هنا: أننا قد أقمنا الأدلة على أن للعموم صيغاً تخصه

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/٥٢٨.

وَإِنَّمَا حَسُنَ الْاسْتِفْسَارُ عَنِ الْفَاسِقِ لِأَنَّهُ يُفْهَمُ مِنَ الْإِعْطَاءِ الْإِكْرَامُ،

تُسْتَعْمَلُ فيه حقيقةً، ولا تُسْتَعْمَلُ في الخصوص إلا بقرينة دالة على ذلك، وتلك الأدلة التي أقمناها اشتملت على دليل من الإجماع المستند إلى نصوص من الكتاب الكريم والسُّنة المطهرة، ودليل من اللغة، وكلا الدليلين حجة معتبرة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الجواب عما استدل به الواقفية** في أدلتهم الثلاثة الْأُوَلِ، إذ كلها تعتمد على المطالبة بالدليل الذي يفيد ترجيح جانب العموم على جانب الخصوص.

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: أن ما ذكرتموه في أدلتكم الثلاثة حاصله المطالبة بالدليل على أن للعموم صيغاً تخصه، والمطالبة بالدليل ليس بدليل على انتفاء أن يكون للعموم صيغٌ تدل بمجردها عليه بلا مشاركة.

الوجه الثاني: أنَّا قد أقمنا الأدلة على إثبات صيغ خاصة بالعموم من الإجماع المستند إلى الكتاب والسُّنة، ومن اللغة، وتلك الأدلة متضافرةً دلّت على ترجيح استعمال تلك الصيغ في العموم دون الخصوص، وبناءً على ذلك فتلك الصيغ لا تُسْتَعْمَلُ في الخصوص إلا مع القرينة الصارفة عن إرادة العموم.

قوله: (وإنما حسن الاستفسار عن الفاسق لأنه يفهم من الإعطاء الإكرام): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في **الجواب عن الدليل الرابع للواقفية** الذي قالوا فيه: «ولأنه يحسن الاستفهام، فلو قال: من دخل داري فأعطه درهماً، حسن أن يقول: وإن كان فاسقاً؟ ولو عم اللفظ لما حسن أن يستفسر».

والضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن فَهْمُ الإكرام من الإعطاء».

والمراد هنا: أن حُسْنَ الاستفسار في مثل هذا المقام له سبب يدعو

وَيُعْلَمُ مِنْ عَادَةِ النَّاسِ أَنَّهُمْ لَا يُكْرِمُونَهُمْ، فَلِتَوَهُّمِ الْقَرِينَةِ الْمُخَصِّصَةِ حَسُنَ مِنْهُ السُّؤَالُ، وَلِذَلِكَ لَمْ يَحْسُنْ فِي بَقِيَّةِ الصِّفَاتِ، ....

إليه، وهو أن الإعطاء دليل الإكرام، والفاسق ليس أهلاً لِأَنْ يُكْرَمَ، ولذلك استفسر العبد من سيده عن دخول من لا يستحق الإكرام في عموم العطاء، وليس سبب الاستفسار عدم عموم اللفظ، بل إن استفسار العبد عن دخول الفاسق دليل على فهمه العموم لا الخصوص.

قوله: (ويعلم من عادة الناس أنهم لا يكرمونهم): الضمير في «أنهم» يعود إلى «الناس».

والضمير في «لا يكرمونهم» يعود إلى «الفساق».

والمراد هنا: أن عادة الناس قد جَرَتْ على عدم التوجه بالإكرام إلى الفاسقين، وحينئذ تكون هذه العادة هي القرينة الدافعة للعبد على الاستفسار من سيده هل يريد دخول الفاسق في لفظه العام، أو لا يريد دخوله فيه؟

قوله: (فلتوهم القرينة المخصصة حسن منه السؤال): المراد بالقرينة المخصصة هنا هي العرف الذي جَرَى عليه الناس فيما بينهم بعدم إكرام الفاسق.

والضمير في «منه» يعود إلى «العبد».

والمراد هنا: حيث إن العبد مستشعر للعرف الذي جرى عليه الناس فيما بينهم، وهو عدم إكرام الفاسق لا بعطاء ولا بغيره تَوَهَّمَ أن سيده لم يُرِدِ الفاسق ابتداءً بقوله: «من دخل داري فأعطه درهماً»، فأراد أن يتأكد من ذلك فتوجه إلى سيده بالسؤال والاستفسار ليكشف له عن إرادته.

وإذا كان استفسار العبد من سيده عن لفظه العام إنما هو من أجل تلك القرينة، فلا دلالة في ذلك على أن اللفظ لا يدل على العموم بظاهره إذا سلم من وجود قرينة صارفة.

قوله: (ولذلك لم يحسن في بقية الصفات): اللام في «لذلك» هي لام الأجل؛ أي: «ولأجل ذلك».

فَلَوْ أَنَّهُ لَمْ يُرَاجِعْ وَأَعْطَى الْفَاسِقَ لَكَانَ عُذْرُهُ مُتَمَهِّداً.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تَوَهُّمِ جَعْلِ العرف قرينة لتخصيص الفاسق من عموم الإعطاء».

والمراد هنا: أن الاستفسار لم يحسن إلّا في صفة الفسق فقط، لجريان عادة الناس بعدم إكرام الفاسق، ولكنّ الاستفسار لا يحسن في الصفات الأخرى، كالطول، والقصر، والسواد والبياض، ونحو ذلك.

فلو قال السيد لعبده: «من دخل داري فأعطه درهما»، حَسُنَ من العبد أن يقول لسيده مستفسراً: «وإنْ كان فاسقاً؟».

ولكن لا يحسن في حقه أن يستفسر منه بقوله: «وإن كان طويلاً؟»، أو «وإن كان قصيراً؟»، أو «وإن كان أسود؟»، أو «وإن كان أبيض؟».

وذلك لعدم جريان العادة بمنع هؤلاء من الإكرام.

قوله: (**فلو أنه لم يراجع وأعطى الفاسق لكان عذره متمهداً**): الضمير في «أنه» يعود إلى «العبد»، وإليه كذلك عود الضمير في «عذره».

ومعنى «يراجع»: أي يرجع إلى سيده ليستفسر منه عن دخول الفاسق في عموم الإعطاء.

ومعنى «تَمَهُّدِ العذر» أي: تَهْيِئَتُهُ للقبول بالجواب المقنع.

والمراد هنا: أن العبد لو أعطى الفاسق درهماً كسائر داخلي الدار، ثم عاتبه السيد على ذلك قائلاً له: «لماذا أعطيتَ فلاناً وهو فاسق؟»، فأجاب بقوله: «لم تأمرني بعدم إعطاء الفاسق، بل أمرتني بإعطاء كل داخل، وهو واحد من الداخلين»، لكان هذا العذر مقبولاً لدى العقلاء، بحيث ينكرون على السيد عتابه لعبده على إعطائه الفاسق درهماً وقد كان ضمن الداخلين إلى داره. ولو لم يكن اللفظ بمجرده دالّاً على العموم لما حَسُنَ عذر العبد وقَبُحَ عتاب السيد.

ثُمَّ إِنَّمَا حَسُنَ الْاسْتِفْهَامُ لِظُهُورِ التَّجَوُّزِ بِهِ عَنِ الْخُصُوصِ، فَلِذَلِكَ كَانَ لِلْمُسْتَفْهِمِ الْاحْتِيَاطُ فِي طَلَبِهِ، وَلِهَذَا دَخَلَ التَّوْكِيدُ فِي الْكَلَامِ لِرَفْعِ اللَّبْسِ وَإِزَالَةِ الْاتِّسَاعِ، ....

قوله: (ثم إنما حسن الاستفهام لظهور التجوز به عن الخصوص، فلذلك كان للمستفهم الاحتياط في طلبه): الضمير في «به» يعود إلى «العموم».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فلذلك» يعود إلى «التجوز بالعموم عن الخصوص».

والضمير في «طلبه» يعود إلى «الخصوص».

والمراد هنا: أن الكلام العام وإنْ كان حقيقة في العموم، فلا يبعد أن يكون محتملاً للخصوص على وجه المجاز، ولا سيما إذا كانت القرينة الدالة على ذلك متقررة في الذهن من عرف ونحوه، ومن هنا حَسُنَ استفسار العبد من سيده عن لفظه العام هل يريد به حقيقة العموم فيكون شاملاً للفاسق من حيث استحقاق العطاء، أو يريد به التجوز عن الخصوص، فيخرج الفاسق من عمومه فلا يستحق من العطاء شيئاً؟ وما ذلك إلا من أجل أن يحتاط العبد في الإعطاء فلا يضعه إلا في محله المناسب.

قوله: (ولهذا دخل التوكيد في الكلام لرفع اللبس وإزالة الاتساع): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «ولهذا» يعود إلى «الاحتياط بالاستفسار عن إرادة الخصوص، أو عدم إرادته».

والمراد باللَّبْس: الغموض والإشكال.

ومن أمثلة التوكيد لإزالة اللبس عن الذهن في الكلام العام بطريق الاستفسار: أن يقول قائل: «ضَيَّفَنِي فلان فأكلتُ من جميع الأطعمة التي على مائدته»، ويعلم الْمُخْبَرُ بذلك أن الْمُخْبِرَ يكره نوعاً من الطعام الذي كان على المائدة، فيغلب على ظنه أنه لم يأكله، فيستفسر منه بقوله: «أَكَلْتَ من جميع الأطعمة التي على مائدته حتى الطعام الفلاني؟»، وقد يجيبه بنعم، وقد يجيبه بلا.

وَلِهَذَا يَحْسُنُ الْاسْتِفْهَامُ فِي الْخَاصِّ، فَإِذَا قَالَ: «رَأَيْتُ الْخَلِيفَةَ»، قِيلَ لَهُ: «أَنْتَ رَأَيْتَهُ؟».

والمراد بالاتساع في قوله: «وإزالة الاتساع»: تَوَهُّمُ السامع أن يكون المراد من اللفظ أكثر مما صَرَّحَ به المتكلم، وذلك كأن يقول المتكلم: «حضر الطلاب مجلس الأمير»، وقد نما إلى علم السامع بأن المطلوب حضور الطلاب مع أساتذتهم، فيحملهم ذلك على الاستفسار منه طلباً للتأكد، فيقول: «حضر الطلاب مجلس الأمير مع أساتذتهم، أو من دونهم؟»، فيجيبه بقوله: «بل من دونهم»، فيكون هذا الجواب مزيلاً لتوهم الاتساع في اللفظ الْمُصَرَّحِ به.

قوله: (ولهذا يحسن الاستفهام في الخاص، فإذا قال: «رأيتُ الخليفة»، قيل له: «أنت رأيتَه؟»): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «ولهذا» يعود إلى «دخول التوكيد في الكلام لرفع اللبس وإزالة الاتساع».

و«الخاص» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الكلام الخاص».

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو أن يقول: ومما يبيِّن بوضوح تام أن الاستفسار الوارد على اللفظ العام لا يدل على عدم إفادته العموم وروده أيضاً على اللفظ الخاص، كما لو قال قائل: «رأيتُ الخليفة»، فإنه يحسن الاستفسار منه بأن يقال له: «أنت رأيتَه؟». فكما أن الاستفسار لا يمنع الخاص من اقتضائه الخصوص، فكذلك الاستفسار لا يمنع العام من اقتضائه العموم، وهو المطلوب.

(فصل)

وَقَالَ قَوْمٌ بِالْعُمُومِ إِلَّا فِيمَا فِيهِ الْأَلِفُ وَاللَّامُ. وَقَالَ آخَرُونَ بِالْعُمُومِ إِلَّا فِي اسْمِ الْوَاحِدِ بِالْأَلِفِ وَاللَّامِ.

قوله: (وقال قوم بالعموم إلا فيما فيه الألف واللام): أي أن الذين أثبتوا بأن للعموم صيغاً تخصه اختلفوا فيما بينهم: هل جميع الصيغ الخمس المذكورة تفيد العموم، أو أن بعضها هو الذي يفيده دون البعض الآخر؟

والمراد بالقوم هنا: بعض المتكلمين، ومنهم أبو هاشم المعتزلي[1].

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد بما فيه «الألف واللام»: هو الجمع المعرَّف بالألف واللام، نحو: «المؤمنين»، و«المؤمنات»، و«المساكين»، و«الناس»؛ أي: سواء أكان له واحد من لفظه، أم لم يكن له واحد من لفظه.

فعند هؤلاء القوم: أن الصيغ الخمس المذكورة كلها تدل على العموم، إلا «الجمع المعرّف بالألف واللام» فإنه لا يقتضي العموم بمعنى «الاستغراق»، وإنما هو لأقل الجمع.

قوله: (وقال آخرون بالعموم إلا في اسم الواحد بالألف واللام): «آخرون» هنا صفة لموصوف محذوف تقديره: «قوم»؛ أي: «وقال قوم آخرون».

والمراد بهؤلاء القوم بعض الأصوليين، ومنهم الفخر الرازي حيث صرح بأن المفرد المحلّى بأل لا يفيد العموم مطلقاً[2].

والمراد هنا: أن هؤلاء القوم يرون أن جميع الصيغ الخمس المذكورة تفيد العموم إلا الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام فإنه لا يفيد العموم، وذلك كقولهم: «الدينار خير من الدرهم».

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٢٢٣.

(٢) انظر: المحصول ١/ ٢/ ٦٠٢.

وَقَالَ بَعْضُ النَّحْوِيِّينَ الْمُتَأَخِّرِينَ فِي النَّكِرَةِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ: لَا تَعُمُّ إِلَّا أَنْ تَكُونَ فِيهِ «مِنْ» مُظْهَرَةً كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، أَوْ مُقَدَّرَةً كَقَوْلِهِ: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، بِدَلِيلِ أَنَّهُ يَحْسُنُ أَنْ يَقُولَ: «مَا عِنْدِي رَجُلٌ، بَلْ رَجُلَانِ».

قوله: (وقال بعض النحويين المتأخرين في النكرة في سياق النفي: لا تعم إلا أن تكون فيه «مِنْ»... إلخ): إذا أُطْلِقَ «النحاة المتأخرون» فيُراد بهم النحاة الذين وُجدوا في القرن الرابع وما بعده، ومنهم: أبو علي الفارسي، وابن جني، وابن الأنباري، وغيرهم.

فعند هؤلاء النحاة أن «النكرة في سياق النفي» لا عموم لها إذا كانت مجردةً عن «مِنْ» الجارة، كأن تقول: «لا رجل في الدار»، فإن لفظ «رجل» هنا لا دلالة فيه على العموم.

أما إذا كانت مقرونة بحرف الجر «مِنْ» مُظْهَرَةً، كما في قول الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [صٓ: ٦٥].

أو مُقَدَّرَةً، كما في قول الله سبحانه: ﴿إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الصافات: ٣٥].

إذ التقدير: «ليس من إله إلا الله». فإنها حينئذ تفيد العموم؛ لأن المقصود نَفْيُ جميع الآلهة سوى الله تعالى.

وإنما كانت «النكرة في سياق النفي» المقرونة بـ«مِنْ» الجارة دالة على العموم؛ لأن «مِنْ» مع النفي يدلان على الاستغراق المطلق.

قوله: (بدليل أنه يحسن أن يقول: «ما عندي رجل، بل رجلان»): الضمير في «أنه» يعود إلى «المتكلم».

والْمُسْتَحْسِنُ لهذا لقول هم أهل اللغة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل مَنْ ذهب مِنَ النحاة المتأخرين إلى أن «النكرة في سياق النفي» إذا لم تكن مقرونة بـ«مِنْ» فإنها لا تفيد العموم ولا تدل عليه.

وَمَنْ أَنْكَرَ أَنَّ الأَلِفَ وَاللَّامَ لِلاسْتِغْرَاقِ قَالَ: يُحْتَمَلُ أَنْ تَكُونَ لِلْمَعْهُودِ، وَيُحْتَمَلُ أَنْ تَكُونَ لِلاسْتِغْرَاقِ، ....

ومفاد هذا الدليل: أن مَنْ قال: «ما عندي رجل، بل رجلان» لا يَعُدُّهُ أهل اللغة متناقضاً في كلامه، وعدم عَدِّهِ متناقضاً عندهم دليل على أن «النكرة في سياق النفي» المجردة عن حرف الجر «مِنْ» لا تفيد العموم، بل تفيد الدلالة على الواحد، إذ لو كانت مفيدة للعموم لَعَدُّوهُ متناقضاً، ووجه التناقض هنا: أنه في أول كلامه نَفَى الوجود المطلق لعموم الرجال، وفي آخره أثبت وجود رجلين.

وهذا بخلاف ما إذا قال: «ما عندي من رجل»، فإن العموم هنا قد استُفيد من مجموع النفي و«مِنْ» الجارة، وحينئذ يكون لفظ «رجل» المسبوق بـ«مِنْ» مفيداً استغراق النفي في جميع الرجال، فإذا قال بعد ذلك: «بل رجلان» كان مناقضاً لكلامه الأول، حيث ادعى في اللاحق خلاف ما ادعاه في السابق.

قوله: (ومن أنكر أن الألف واللام للاستغراق): يعني «الألف واللام» الداخلتين على «الجمع».

والْمُنْكِرُ لذلك هو ـ كما سبق ـ أبو هاشم المعتزلي، ومن وافقه.

قوله: (قال: يحتمل أن تكون للمعهود): أي أن تكون «أل» الداخلة على «الجمع» إنما هي للعهد وليست للاستغراق، كأن تقول: «زارني رجال فأكرمتُ الرجال»، فإن «الرجال» المعرَّفة بالألف واللام هي بعينها «رجال» المجردة عنهما، فكانت «أل» حينئذ دالة على المعهود الذي سبق ذكره، لا على عموم الرجال المستغرق لجنسهم.

قوله: (ويحتمل أن تكون للاستغراق): أي وكما أن «أل» الداخلة على «الجمع» يحتمل أن تكون للمعهود، فكذلك يحتمل أن تكون للاستغراق، وذلك كما في قول الله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥].

فإن «أل» الداخلة على الجمع، وهو لفظ «مشركين» تدل على العموم

وَيُحْتَمَلُ أَنَّهَا لِجُمْلَةٍ مِنَ الْجِنْسِ، فَمَا دَلِيلُ التَّعْمِيمِ؟

ثُمَّ وَإِنْ سُلِّمَ فِي الْبَعْضِ، فَمَا قَوْلُكُمْ فِي جَمْعِ الْقِلَّةِ وَهُوَ مَا وَرَدَ عَلَى وَزْنِ «الْأَفْعَالِ» كَالْأَحْمَالِ، وَ«الْأَفْعُلِ» كَالْأَكْلُبِ وَالْأَكْعُبِ، وَ«الْأَفْعِلَةِ» كَالْأَرْغِفَةِ، وَ«الْفِعْلَةِ» كَالصِّبْيَةِ؟ ....

المستغرق، بحيث يشمل القتل كل مَنْ صَدَقَ عليه أنه مشرك.

قوله: (**ويحتمل أنها لجملةٍ من الجنس**): الضمير في «أنها» يعود إلى «أل» التي عُرِّفَ بها الجمع.

والمراد بجملة الجنس: هو ما كان بعضاً من الجنس، من غير أن يستغرقه بتمامه، كما لو قال القائل: «أكلتُ الطعام»، و«شربتُ الماء»، فإن المراد هنا بعض الطعام، وبعض الماء.

قوله: (**فما دليل التعميم**): «ما» في قوله: «فما» استفهامية، والاستفهام هنا يفيد التعجب؛ أي: العجب ممن جعلوا هذه الصيغة مفيدة للعموم مع احتمالها لجميع الوجوه السابقة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول للقائلين** بأن الجمع المعرّف بأل لا يقتضي العموم.

ومفاد هذا الدليل: أن الجمع المعرّف بالألف واللام لا يخلو: إما أن تكون «أل» فيه للعهد، وإما أن تكون للاستغراق، وإما أن تكون لجملةٍ من الجنس.

ودلالة «أل» على تلك الاحتمالات الثلاثة دلالة متساوية، وإذا تساوت الاحتمالات كان حَمْلُهَا على واحد منها وهو الاستغراق ترجيحاً له على ما سواه من الاحتمالين الباقيين، والترجيح لا يصح إلا بدليل، فما دليل هذا الترجيح؟

قوله: (**ثم وإن سلم في البعض، فما قولكم في جمع القلة وهو ما ورد... إلخ**): أي «وإن سُلِّمَ العموم في البعض».

فَقَدْ قَالَ أَهْلُ اللُّغَةِ: إِنَّهُ لِلتَّقْلِيلِ، وَهُوَ مَا دُونَ الْعَشَرَةِ.

والمراد بالبعض هنا: هو «جمع الكثرة»، وهو ما عدا أوزان «جمع القلة»، أو هو ما زاد على العشرة إلى ما لا يتناهى من الأعداد.

والمخاطَب في قولهم: «فما قولكم» هم أصحاب المذهب الأول القائلون بأن «الجمع المعرّف بأل» يفيد العموم ويدل عليه.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو» يعود إلى «جمع القلة».

و«ما» في قوله: «ما ورد» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «وهو الوارد على وزن...».

و«جمع القلة» يَرِدُ على أوزان أربعة، وهي:

الوزن الأول: (أَفْعَال)، نحو: أَحْمَال، أَغْلَال، أَقْفَال.

الوزن الثاني: (أَفْعُل)، نحو: أَكْلُب، أَكْعُب، أَنْفُس.

الوزن الثالث: (أَفْعِلَة)، نحو: أَرْغِفَة، أَشْرِبة، أَطْعِمَة.

الوزن الرابع: (فِعْلَة)، نحو: صِبْيَة، فِتْيَة.

قوله: (فقد قال أهل اللغة: إنه للتقليل، وهو ما دون العشرة): الضمير في «إنه» يعود إلى «جمع القلة».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «التقليل».

و«ما» في قوله: «ما دون» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن «جمع القلة» بأوزانه الأربعة السابقة يدل على التقليل، وهو ما دون العشرة عند أهل اللغة، والمفيد ما دون العشرة من الألفاظ لا يدل على العموم، لعدم ثبوت الاستغراق فيه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني للقائلين** بأن الجمع المعرّف بأل لا يقتضي العموم.

ومفاد هذا الدليل: إن سلمنا لكم أن «أل» إذا دخلت على «الجمع» أفادت العموم، فإنّا لا نسلم لكم ذلك في مطلق الجمع، بل في «جمع الكثرة» فقط؛ لأنه يصدق على ما فوق العشرة إلى ما لا يتناهى من

وَقَالَ نَاسٌ بِالتَّعْمِيمِ إِلَّا فِي لَفْظِ الْمُفْرَدِ الْمُحَلَّى بِالْأَلِفِ وَاللَّامِ؛ لِأَنَّهُ لَفْظٌ وَاحِدٌ، وَالْوَاحِدُ يَنْقَسِمُ إِلَى وَاحِدٍ بِالنَّوْعِ وَوَاحِدٍ بِالذَّاتِ، فَإِذَا دَخَلَهُ التَّخْصِيصُ عُلِمَ أَنَّهُ مَا أَرَادَ الْوَاحِدَ بِالنَّوْعِ، فَانْصَرَفَ إِلَى الْوَاحِدِ بِالذَّاتِ.

الأعداد، دون «جمع القلة» فإنه عند أهل اللغة يصدق على العشرة فما دون، وأَيُّ عموم استغراقي في العشرة فما دونها؟

قوله: (وقال ناس بالتعميم إلا في لفظ المفرد المحلّى بالألف واللام): المراد بالناس هنا بعض الأصوليين، ومنهم ـ كما سبق ـ الفخر الرازي رحمه الله تعالى.

فعند هؤلاء: جميع الصيغ الخمس المذكورة سابقاً تفيد العموم إلا «المفرد المحلّى بالألف واللام» فلا يفيده ولا يدل عليه.

قوله: (لأنه لفظ واحد، والواحد ينقسم إلى واحد بالنوع وواحد بالذات): الضمير في «لأنه» يعود إلى «المفرد المحلّى بالألف واللام».

و«الواحد بالنوع»: هو الاسم الدال على أشياء متعددة مختلفة بالأشخاص، وذلك كلفظ «الإنسان»، فإنه لفظ واحد ولكنه يصدق على أشخاص متعددة مختلفة كالذكر، والأنثى، والصغير، والكبير، والعاقل، والمجنون، والصحيح، والمريض، والطويل، والقصير، ونحو ذلك.

و«الواحد بالذات» هو الاسم الدال على ذات مُشَخَّصَةٍ بعينها، نحو: زيد، عمرو، عائشة، فاطمة، ونحو ذلك.

قوله: (فإذا دخله التخصيص علم أنه ما أراد الواحد بالنوع، فانصرف إلى الواحد بالذات): الضمير في «دخله» يعود إلى «الواحد».

والضمير في «أنه» يعود إلى «المتكلم بذلك الواحد».

والمعنى: أن اللفظ الواحد المحلى بالألف واللام إذا لم يُصْحَبْ بقرينة تدل على التخصيص حُمِلَ على الواحد بالنوع، وذلك كأن يقول:

قُلْنَا: مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الاسْتِدْلَالِ جَارٍ فِيمَا فِيهِ الْأَلِفُ وَاللَّامُ، وَفِي النَّكِرَةِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ، ....

«الإنسان مخلوق مكرم»، فهذا لا يُقْصَدُ به إنسان واحد بعينه، بل يقصد به نوع الإنسان من ذكر وأنثى.

أما إذا كان مصحوباً بقرينة دالة على التخصيص، فإنه حينئذ لا يُحْمَلُ على الواحد بالنوع، بل على الواحد بالذات، كما لو أشار إلى شخص بعينه وقال: «هذا الإنسان إنسان فاضل»، فإنه بهذه الإشارة لم يُرِدْ الواحد بالنوع، بل الواحد بالذات.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو دليل القائلين** بأن المفرد المحلّى بالألف واللام لا يقتضي العموم.

ومفاد هذا الدليل: إنْ سلمنا بأن الواحد المحلّى بالألف واللام يفيد العموم، فلا نسلمه بإطلاق، بل في الواحد بالنوع شريطة ألا يدخله التخصيص، فإنْ دخله التخصيص كان واحداً بالذات، وهذا لا عموم فيه؛ لأنه دال على مُشَخَّصٍ معين.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عما ذكره أصحاب المذاهب الثلاثة القائلون بأن الجمع المحلّى بالألف واللام لا يفيد العموم، والقائلون بأن المفرد المحلّى بالألف واللام لا يفيد العموم، والقائلون بأن النكرة في سياق النفي لا تعم.

قوله: **(ما ذكرناه من الاستدلال جارٍ فيما فيه الألف واللام، وفي النكرة في سياق النفي)**: «ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بالاستدلال المذكور: ما سبق أن أورده من دليل الإجماع، ودليل اللغة على أن صيغ العموم إنما وُضعت للدلالة على الشمول والاستغراق.

ومعنى قوله: «جارٍ فيما فيه الألف واللام، والنكرة في سياق النفي»: أي منطبق عليهما، ومتناول لهما.

فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ: «أَعْطِ الْفُقَرَاءَ وَالْمَسَاكِينَ»، وَ«اقْتُلِ الْمُشْرِكِينَ»، وَ«اقْطَعِ السَّارِقَ وَالسَّارِقَةَ»، وَ«اجْلِدِ الزَّانِيَةَ وَالزَّانِي»، وَ«لَا تُؤْذِ مُسْلِماً»، وَ«لَا تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلَهاً»، وَاقْتَصَرَ عَلَيْهِ، وَانْتَفَتِ الْقَرَائِنُ جَرَى فِيهِ حُكْمُ الطَّاعَةِ والْعِصْيَانِ، وَتَوَجُّهُ الاعْتِرَاضِ وَسُقُوطُهُ.

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: لا نسلم لكم بأن ما فيه الألف واللام من الجمع والمفرد، وكذلك النكرة في سياق النفي لا تفيد العموم، بل إنها تفيده وتدل عليه، والأدلة التي سقناها على إفادة تلك الصيغ للعموم من الإجماع والوضع اللغوي منطبقة عليها وشاملة لها، فإخراجها من شمول تلك الأدلة لها تخصيص بلا مخصص ناهض، وذلك باطل؛ لأنه من قبيل الدعوى بلا دليل.

قوله: (فإنه إذا قال لعبده: «أعط الفقراء والمساكين» و«اقتل المشركين»): الضمير في «فإنه» يعود إلى «السيد»، وكذلك إليه عود الضمير في «لعبده».

والمثال المذكور هنا هو للجمع المحلّى بالألف واللام، إذ «الفقراء»، و«المساكين» جمع تكسير.

و«المشركون» جمع مذكر سالم.

قوله: (و«اقطع السارق والسارقة»، و«اجلد الزانية والزاني»): هذا مثال للواحد المعرّف بالألف واللام.

قوله: (و«لا تؤذِ مسلماً»، و«لا تجعل مع الله إلهاً»): هذا مثال للنكرة في سياق النفي؛ لأن «النهي» دائر في فلك النفي لا الإثبات.

قوله: (واقتصر عليه وانتفت القرائن جرى فيه حكم الطاعة والعصيان، وتوجه الاعتراض وسقوطه): الضمير في «عليه» يعود إلى «الخطاب بالأمر

وَلَوْ قَالَ: «وَاللهِ لَا آكُلُ رَغِيفاً» حَنِثَ إِذَا أَكَلَ رَغِيفَيْنِ. وَقَدْ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾، وَ: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾، وَ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾، وَلَا يَحِلُّ أَنْ يُقَالَ فِي مِثْلِ هَذَا: إِنَّ اللَّفْظَ مَا اقْتَضَى التَّعْمِيمَ.

والنهي المجردين في الأمثلة السابقة»، وإليه كذلك عود الضمير في «فيه».

والضمير في «سقوطه» يعود إلى «الاعتراض.

والمراد هنا: أن السيد لو أمر عبده بتلك المأمورات السابقة، ونهاه عن تلك المنهيات المذكورات، وتجرد الأمر والنهي عن أية قرينة، فإن العبد لا يخلو من حالتين: إما أن يمتثل جميع المأمورات، ويجتنب جميع المنهيات، فَيُعَدُّ مطيعاً، ومن ثَمَّ يسقط عنه الاعتراض الذي مفاده اللوم والتوبيخ.

وإما أن يترك امتثال الجميع أو البعض، أو يرتكب جميع المنهيات أو بعضها، فَيُعَدُّ عاصياً، وحينئذ يتوجه إليه الاعتراض.

ولو لم يكن الجمع المعرّف بالألف واللام، والمفرد المعرّف بهما، والنكرة في سياق النفي ـ لو لم تكن كلها ـ مفيدة للعموم لما كان العبد طائعاً بامتثال جميع متعلقات الأمر وترك جميع متعلقات النهي، ولما كان عاصياً بترك جميع متعلقات الأمر أو بعضها، وبفعل جميع متعلقات النهي أو بعضها.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الجواب الإجمالي** عما ذهب إليه أصحاب المذاهب الثلاثة الذين نَفَوا العموم في المعرّف بالألف واللام جمعاً ومفرداً، وفي النكرة المنفية.

قوله: (ولو قال: «والله لا آكل رغيفاً» حنث إذا أكل رغيفين، وقد قال الله تعالى... إلخ): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب بصفة

. . . .

خاصة عن القائلين بأن «النكرة في سياق النفي» لا تعم إلا إذا كانت مسبوقة بحرف الجر «مِنْ».

ومفاد هذا الجواب: ما ذكرتموه من كون النكرة في سياق النفي لا تعم إلا إذا سُبقت بحرف الجر «مِنْ» مردود بوجهين:

الوجه الأول: إجماع الفقهاء، حيث أجمعوا على أن الإنسان إذا حلف فقال: «والله لا آكل رغيفاً» حنث إذا أكل رغيفين.

ولو كانت النكرة في سياق النفي لا تفيد العموم إلا بسبق «مِنْ» لما صح هذا الإجماع.

الوجه الثاني: أن الله تعالى قال: ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾ [الأنعام: ١٠١].

وقال سبحانه: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤].

وقال جل شأنه: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩].

وقال عز سلطانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠].

وقال تبارك اسمه: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠].

ولا يجوز أن يقال في مثل هذه النكرات الواقعة في سياق النفي: إن لفظها ما اقتضى التعميم لعدم دخول «مِنْ» عليه، إذ لو قيل ذلك لَلَزِمَ منه محذور شرعي لا يليق بالله تبارك وتعالى.

وبيان ذلك: أنه يحسن أن يقال في الآية الأولى، وهي قوله سبحانه: ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾: بل له صاحبتان ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ.

وهذا الاستحسان بناءً على قولكم: «بدليل أنه يحسن أن يقول: ما عندي رجل، بل رجلان».

ويحسن ـ بناءً على ذلك ـ أن يقال في الآية الثانية، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾: بل كفوان.

ويحسن ـ بناءً على ذلك ـ أن يقال في الآية الثالثة، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾: بل أكثر من واحد.

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ الْأَلِفَ وَاللَّامَ لِلْمَعْهُودِ». قُلْنَا: إِنَّمَا يَنْصَرِفُ إِلَى الْمَعْهُودِ عِنْدَ وُجُودِهِ، وَمَا لَا مَعْهُودَ فِيهِ يَتَعَيَّنُ حَمْلُهُ عَلَى الْاسْتِغْرَاقِ،

ويحسن ـ بناءً على ذلك ـ أن يقال في الآية الرابعة، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾: بل ذرتين.

ويحسن ـ بناءً على ذلك ـ أن يقال في الآية الخامسة، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾: بل نورين.

ولما كانت هذه الاستحسانات كلها باطلة، كان ما أفضت إليه باطلاً، وهو القول بأن النكرة في سياق النفي لا تفيد العموم إلا بسبق «مِنْ» الجارة.

قوله: (وقولهم: إن الألف واللام للمعهود): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في **الجواب عن أصحاب المذهب الأول** القائلين بأن الجمع المحلى بالألف واللام لا يفيد العموم.

والمذكور هنا **هو دليلهم الأول** الذي قالوا فيه: «يحتمل أن تكون الألف واللام للمعهود، ويحتمل أن تكون للاستغراق، ويحتمل أن تكون لجملة من الجنس، فما دليل التعميم؟».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الدليل المذكور.

قوله: (إنما ينصرف إلى المعهود عند وجوده): الضمير في «وجوده» يعود إلى «المعهود».

والمراد هنا: أن «الألف واللام» لا تكون للعهد إلا إذا وُجِدَ معهود سابق، فإذا وُجِدَ ذلك المعهود حُمِلَ عليه، وحينئذٍ يكون المعهود قرينة صارفة للجمع المحلى بالألف واللام عن ظاهره، وهو إفادة العموم إلى إفادة الخصوص.

والكلام هنا ليس في الصيغة المقترنة بما يفيد الخصوص، بل في الصيغة المجردة عن أية قرينة.

قوله: (وما لا معهود فيه يتعين حمله على الاستغراق): «ما» في قوله: «وما لا» موصولية بمعنى «الذي».

وَهَذَا لِأَنَّ الْأَلِفَ وَاللَّامَ لِلتَّعْرِيفِ، فَإِذَا كَانَ ثَمَّ مَعْهُودٌ فَحُمِلَ عَلَيْهِ حَصَلَ التَّعْرِيفُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّ مَعْهُودٌ فَصُرِفَ إِلَى الْاسْتِغْرَاقِ حَصَلَ التَّعْرِيفُ أَيْضاً، ....

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية، وإليه كذلك عود الضمير في «حمله».

وإنما تعين حَمْلُ ما لا معهود فيه على الاستغراق؛ لأنه هو الظاهر في الجمع المحلى بالألف واللام، فلا يُعْدَلُ عن هذا الظاهر إلا بصارف ناهض.

قوله: (وهذا لأن الألف واللام للتعريف، فإذا كان ثم معهود فحمل عليه حصل التعريف): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تَعَيُّنِ حمل ما لا معهود فيه على الاستغراق».

و«ثَمَّ» هنا ظرفية بمعنى «هناك».

والضمير في «عليه» يعود إلى «المعهود».

والمراد هنا: أن «أل» تعريفية، فإذا وُجِدَ في الكلام معهود حصل التعريف بالحمل عليه، كما لو قال: «زارني رجال فأكرمتُ الرجال»، فإن لفظ «الرجال» هنا هو بعينه لفظ «رجال»، إذ إن «أل» في «الرجال» عهدية للفظ «رجال» فحصل بها تعريف المنكر وهو المعهود.

قوله: (وإن لم يكن ثم معهود فصرف إلى الاستغراق حصل التعريف أيضاً): أي «فَصُرِفَ الجمع المحلى بالألف واللام إلى الاستغراق».

والمراد هنا: إذا خلا الكلام الذي ورد فيه الجمع المحلى بالألف واللام من معهود سابق، فإن هذا الجمع بحمله على الاستغراق يحصل التعريف أيضاً، كما لو قال قائل: «أكرم العلماء»، فإن «أل» في «العلماء» أفادت التعريف من جهة بإزالة النكارة عن اللفظ، وأفادت الاستغراق من جهة أخرى، وهي إرادة عموم الجنس.

وَإِنْ صُرِفَ إِلَى أَقَلِّ الْجَمْعِ أَوْ إِلَى وَاحِدٍ لَمْ يَحْصُلْ تَعْرِيفٌ، وَكَانَ دُخُولُ اللَّامِ وَخُرُوجُهَا وَاحِداً.

وَلِأَنَّهُمَا إِذَا كَانَا لِلْعَهْدِ اسْتَغْرَقَا جَمِيعَ الْمَعْهُودِ، فَإِذَا كَانَا لِلْجِنْسِ يَجِبُ أَنْ يَسْتَغْرِقَا.

قوله: (وإن صُرف إلى أقل الجمع أو إلى واحد لم يحصل تعريف، وكان دخول اللام وخروجها واحداً): أقل الجمع هو ثلاثة أو اثنان ـ على ما سيأتي من خلاف في ذلك في موضعه ـ بمشيئة الله تعالى.

والمراد هنا: أن «الجمع المحلى بالألف واللام» لو حُمِلَ على أقل الجمع، أو على الواحد، فإن هذا الحمل لا يحصل به التعريف؛ لأنه يلغي فائدة دخول «أل» على الجمع، فيستوى بذلك وجودها مع عدمها.

وبيان ذلك: أن الجمع المنكر لا يفيد العموم، بل يُحْمَلُ على الثلاثة فأقل، كما لو قال قائل: «رأيتُ رجالاً»، بخلاف الجمع المعرف بأل، كما لو قال: «الرجال أفضل من النساء»، فإنه يفيد العموم.

وبذلك يتضح أن حَمْلَ الجمع المعرف بأل على أقل الجمع هو في حقيقته مساواة له بالجمع المنكر، وحينئذٍ تكون «أل» عديمة الفائدة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الأول للجواب عن الدليل الأول للقائلين** بأن الجمع المحلى بالألف واللام لا يقتضي العموم.

قوله: (ولأنهما إذا كانا للعهد استغرقا جميع المعهود، فإذا كانا للجنس يجب أن يستغرقا): ضمير التثنية في «لأنهما» يعود إلى «الألف واللام».

وهذا **هو الوجه الثاني للجواب عن الدليل الأول للقائلين** بأن الجمع المحلى بالألف واللام لا يفيد العموم.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: هو القياس الأولوي، فكما أن «أل» العهدية تستغرق جميع المعهود، كما في المثال السابق: «زارني رجال

وَأَمَّا جَمْعُ الْقِلَّةِ فَإِنَّ الْعُمُومَ إِنَّمَا يُتَلَقَّى مِنَ الْأَلِفِ وَاللَّامِ، وَلِهَذَا اسْتُفِيدَ مِنْ لَفْظِ الْوَاحِدِ فِي مِثْلِ «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ»، وَ«الدِّينَارُ أَفْضَلُ مِنَ الدِّرْهَمِ»، وَ«أَهْلَكَ النَّاسَ الدِّينَارُ وَالدِّرْهَمُ»، ....

فأكرمتُ الرجال»، فإن لفظ «الرجال» المعرف بأل العهدية قد استغرق لفظ «رجال» الخالي من التعريف.

فكذلك الشأن إذا كانت «أل» للجنس، فإن حَمْلَهَا على الاستغراق من باب أولى؛ لأن استغراق «أل» العهدية للمعهود استغراق محصور بعدد معين، بينما استغراقها للجنس ليس محصوراً بأي عدد.

قوله: (وأما جمع القلة فإن العموم إنما يتلقى من الألف واللام): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب **عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول** القائلين بأن الجمع المحلى بالألف واللام لا يفيد العموم.

والمذكور هنا هو ما صرحوا به في قولهم: «ثم وإن سُلِّمَ في البعض، فما قولكم في جمع القلة. . .، وقد قال أهل اللغة: إنه للتقليل، وهو ما دون العشرة؟».

والمراد هنا: أن اقتضاء العموم ليس مستفاداً من ذات الجمع، بل من الألف واللام، ولذلك فلا فرق بين جمع الكثرة والقلة، بل هما سواء في دلالة «أل» على الاستغراق فيهما.

قوله: (ولهذا استفيد من لفظ الواحد في مثل «السارق والسارقة»، و«الدينار أفضل من الدرهم»، و«أهلك الناس الدينار والدرهم»): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «ولهذا» يعود إلى «كون العموم في جمع القلة مستفاداً من الألف واللام».

ومراد المؤلف هنا هو أن يقول: ومما يدل على أن العموم إنما هو مستفاد من الألف واللام أن لفظ الواحد في مثل: «السارق والسارقة»، و«الدينار أفضل من الدرهم»، و«أهلك الناس الدينار والدرهم» استفيد منه الدلالة على العموم بدخول «أل» عليه، إذ «السارق والسارقة»

وَلِذَلِكَ صَحَّ تَوْكِيدُهُ بِمَا يَقْتَضِي الْعُمُومَ، وَجَازَ الاسْتِثْنَاءُ مِنْهُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾، وَالاسْتِثْنَاءُ إِخْرَاجُ مَا لَوْلَاهُ لَدَخَلَ تَحْتَ الْخِطَابِ.

في المثال الأول لا يُرَادُ به سارق بعينه، بل كل سارق وسارقة.

و«الدينار والدرهم» في المثالين الثاني والثالث لا يراد بهما دينار بعينه، أو درهم بذاته، بل يراد بهما كل دينار، وكل درهم.

قوله: (ولذلك صح توكيده بما يقتضي العموم): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «كون العموم في اللفظ الواحد مستفاداً من الألف واللام».

والضمير في «توكيده» يعود إلى «اللفظ الواحد المحلى بالألف واللام».

و«ما» في قوله: «بما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «بالمقتضي العموم».

ومثال توكيد اللفظ الواحد المحلى بالألف واللام بما يقتضي العموم: قول الله تعالى: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [آل عمران: ٩٣].

فإن «الطعام» لفظ واحد محلى بالألف واللام، وقد دخلت عليه صيغة التوكيد «كل» الدالة على العموم.

قوله: (وجاز الاستثناء منه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾): الضمير في «منه» يعود إلى «اللفظ الواحد المعرف بالألف واللام». ومثال الاستثناء من اللفظ الواحد المعرف بالألف واللام: قول الله تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ۝٣﴾ [العصر: ١ ـ ٣].

حيث استثنى الله تعالى هؤلاء الأصناف الأربعة من لفظ «الإنسان المحكوم عليه بالخسران» وهو لفظ واحد محلى بالألف واللام.

قوله: (والاستثناء إخراج ما لولاه لدخل تحت الخطاب): هذا تعريف للاستثناء من اللفظ العام.

. . . .

و«ما» في قوله: «ما لولاه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «لولاه» يعود إلى «الاستثناء».

والمراد هنا: أن حقيقة «الاستثناء» هي إخراج ما وجب دخوله في الخطاب العام، وحيث صح الاستثناء من اللفظ الواحد المعرف بالألف واللام، دل ذلك على اقتضائه العموم، إذ لو لم يكن مقتضياً العموم لَمَا صح الاستثناء منه.

ومفاد الجواب عن الدليل السابق هو: أننا لا نسلم بأن العموم مستفاد من «الجمع» حتى يقال بأن «جمع القلة» لا يفيد العموم، وإنما العموم فيه مستفاد من «الألف واللام»، كما استفيد العموم من لفظ الواحد المعرف بهما نحو قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

ونحو قوله سبحانه: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النور: ٢].

ولا قائل بأن المراد به سارق بعينه، أو زانٍ بعينه، بل كل سارق، وكل زانٍ، ذكراً كان أو أنثى.

وكذلك قولهم: «الدينار أفضل من الدرهم».

وقولهم: «أهلك الناسَ الدينارُ والدرهمُ».

ولا قائل بأن المراد دينار بعينه، أو درهم بعينه، بل كل دينار، وكل درهم. وإن قلتم: ما الدليل على كون الواحد المعرف بالألف واللام مفيداً للعموم؟ قلنا: الدليل على ذلك أمران:

الأمر الأول: صحة توكيد اللفظ الواحد المحلى بالألف واللام بما يقتضي العموم، كما في قول الله تعالى: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلّٗا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسۡرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ﴾.

ولو لم يكن اللفظ الواحد المحلى بالألف واللام مفيداً العموم لما صح توكيده بما يؤكَّد به العموم.

وَقَوْلُهُ: «إِنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يَقُولَ: مَا عِنْدِي رَجُلٌ، بَلْ رَجُلَانِ». قُلْنَا: قَوْلُهُ: «بَلْ رَجُلَانِ» قَرِينَةٌ لَفْظِيَّةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ اسْتَعْمَلَ لَفْظَ الْعُمُومِ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ، ....

الأمر الثاني: صحة الاستثناء من اللفظ الواحد المحلى بالألف واللام، كما في قول الله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾. ولفظ «الذين آمنوا» لفظ جمع، ولو لم يكن اللفظ الواحد المحلى بالألف واللام مفيداً العموم لما صح استثناء الجمع منه.

وَذِكْرُ المؤلف رحمه الله تعالى لهذين الأمرين في الدلالة على إفادة الواحد المعرف بأل للعموم، فيه جواب صريح عن القائلين بعدم إفادته العموم.

وإذا ثبت أن اللفظ الواحد إذا دخل عليه الألف واللام يفيد العموم، فإن كون «جمع القلة» المحلى بالألف واللام مفيداً للعموم من باب أولى، إذ الجمع ليس كلفظ الواحد.

قوله: (وقوله: «إنه يصح أن يقول: ما عندي رجل، بل رجلان»): الضمير في «قوله» يعود إلى «مَنْ ذهب إلى أن النكرة في سياق النفي لا تعم إلا إذا كانت مسبوقة بـ: مِنْ الجارة مظهرة أو مقدرة».

والضمير في «إنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «إن الشأن صحة أن يقول ما عندي رجل، بل رجلان».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الدليل السابق.

قوله: (قوله: «بل رجلان» قرينة لفظية تدل على أنه استعمل لفظ العموم في غير موضوعه): الضمير في «قوله» يعود إلى المتكلم بلفظ: «ما عندي رجل، بل رجلان».

والضمير في «موضوعه» يعود إلى «لفظ العموم».

والمراد هنا: لا نسلم بأن صحة قول القائل: «ما عندي رجل، بل رجلان» دليل على أن «النكرة في سياق النفي» لا تفيد العموم إلا إذا كانت مسبوقة بـ «مِنْ»، وذلك أن الإضراب هنا عن الواحد إلى الاثنين قرينة لفظية

وَلَا يَمْنَعُ ذَلِكَ مِنْ حَمْلِهِ عَلَى مَوْضُوعِهِ عِنْدَ عَدَمِ الْقَرِينَةِ، كَمَا أَنَّ لَفْظَةَ «الْأَسَدِ» إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الرَّجُلِ الشُّجَاعِ بِقَرِينَةٍ لَا يَمْنَعُ مِنَ اسْتِعْمَالِهَا فِي مَوْضُوعِهَا وَحَمْلِهَا عَلَيْهِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ.

صارفة للفظ العموم عن موضوعه وهو الاستغراق إلى غير موضوعه وهو إرادة الخصوص، ولذلك حَسُنَ أن يقول: «ما عندي رجل، بل رجلان».

قوله: (ولا يمنع ذلك من حمله على موضوعه عند عدم القرينة): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «استعمال لفظ العموم في غير موضوعه لقرينة صارفة».

والضمير في «حمله» يعود إلى «لفظ العموم»، وكذلك إليه عود الضمير في «موضوعه».

والمراد بموضوع لفظ العموم: هو الاستغراق.

قوله: (كما أن لفظة الأسد إذا استعملت في الرجل الشجاع بقرينة لا يمنع من استعمالها في موضوعها وحملها عليه عند الإطلاق): الكاف في «كما» للتشبيه.

والضمير في «استعمالها» يعود إلى «لفظة الأسد»، وإليها كذلك عود الضميرين في «موضوعها»، وفي «حملها».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الموضوع».

والمراد هنا: أن العدول بلفظ العموم عن موضوعه وهو الاستغراق إلى غير موضوعه وهو الخصوص لا مانع منه إذا دلت القرينة على ذلك، وهذا لا يمنع من حمل اللفظ على موضوعه وهو العموم إذا تجرد عن قرينة صارفة، شأنه في ذلك شأن لفظة «الأسد» فإنه يجوز أن يُعْدَلَ بها عن موضوعها الأصلي وهو الحيوان المفترس المعروف، إلى غير موضوعها الأصلي وهو الرجل الشجاع إذا وُجِدَت القرينة الدالة على ذلك، كأن يقول القائل: «رأيتُ أسداً يجاهد بسيفه الأعداء».

ولا يمنع ذلك من حَمْلِ لفظة «الأسد» على موضوعها الأصلي عند تجردها من القرينة الصارفة.

وَأَمَّا لَفْظَةُ «مِنْ» فَهِيَ مِنْ مُؤَكِّدَاتِ الْعُمُومِ، وَتَمْنَعُ مِنَ اسْتِعْمَالِهِ فِي مَجَازِهِ، وَلِتَأْثِيرِهَا فِي التَّأْكِيدِ، وَمَنْعِهَا مِنَ التَّوَسُّعِ وَاسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي غَيْرِ الْعُمُومِ تَطَرَّقَ الْوَهْمُ إِلَى الْقَائِلِ بِنَفْيِ التَّعْمِيمِ فِيمَا خَلَتْ مِنْهُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

فكما أن لفظ «الأسد» حقيقة في الحيوان المعروف، واستعماله في الإنسان الشجاع عند وجود القرينة الصارفة لا يخرجه عن تلك الحقيقة، فكذلك «النكرة في سياق النفي»، أو «النكرة المنفية»[1] هي حقيقة في العموم، واستعمالها في الخصوص عند قيام القرينة لا يخرجها عن تلك الحقيقة.

قوله: (**وأما لفظة «مِنْ» فهي من مؤكدات العموم، وتمنع من استعماله في مجازه**): الضمير في «استعماله» يعود إلى «العموم»، وكذلك إليه عود الضمير في «مجازه».

والمراد هنا: أن «مِنْ» الجارة إذا دخلت على «النكرة المنفية» فإنها لا تفيد العموم، إذ العموم ثابت في النكرة المنفية بدونها، وإنما تفيد توكيد عمومها، وفائدة هذا التوكيد دَفْعُ توهم أن يكون المراد بها الخصوص لا العموم، فإذا قال قائل: «لا أحد في الدار» فربما يتوهم متوهم أن المراد نَفْيُ الرجال فقط دون النساء، لكنْ إذا قال: «ما مِنْ أحد في الدار» انقطع ذلك التوهم، وعُلِمَ بهذا التوكيد بـ«مِنْ» أنه لا يوجد في الدار أحد البتة لا رجال ولا نساء.

قوله: (**ولتأثيرها في التأكيد، ومنعها من التوسع واستعمال اللفظ في غير العموم تطرق الوهم إلى القائل بنفي التعميم فيما خلت منه**): الضمير في

---

(١) الفرق بين «النكرة في سياق النفي»، و«النكرة المنفية»: أن النكرة في سياق النفي هي التي لم يُسَلَّط النفي عليها مباشرةً، بل ورد في السياق الذي ذُكِرَتْ فيه، نحو قول الله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾.
وأما النكرة المنفية فهي التي سُلِّطَ النفي عليها مباشرةً، نحو: «لا رجل في الدار».

. . . .

«لتأثيرها» يعود إلى «مِنْ» الجارة الداخلة على النكرة المنفية، وكذلك إليها عود الضمير في «منعها».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «منه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد بالتوسع في قوله: «ومنعها من التوسع»: هو تَعَدُّدُ الاحتمال في النكرة المنفية المجردة عن «مِنْ»، بحيث يقال: تحتمل العموم، وتحتمل الخصوص.

بينما النكرة المنفية المصحوبة بحرف الجر «مِنْ» تمنع ذلك التوسع بقطع الاحتمال المذكور، والاتجاه إلى يقين واحد وهو إرادة العموم فقط.

ومقصود المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «ولتأثيرها في التأكيد، ومنعها من التوسع واستعمال اللفظ في غير العموم تطرق الوهم إلى القائل بنفي التعميم فيما خلت منه».

هو: أن دخول «مِنْ» الجارة على «النكرة المنفية» له تأثير كبير من جهتين:

الجهة الأولى: توكيد النكرة المنفية، وتقوية جانب العموم فيها.

الجهة الثانية: مَنْعُ إرادة الخصوص بالقطع بإرادة العموم في المنكر الذي سُلِّط النفي عليه.

وهذا التأثير من تلك الجهتين دفع القائل ـ وهم أصحاب المذهب الثالث ـ إلى أن يتوهم بأن «النكرة المنفية» لا تفيد عموم ما دخلت عليه إذا خلت عن الاقتران بحرف الجر «مِنْ».

(فصل)

أَقَلُّ الْجَمْعِ ثَلَاثَةٌ. وَحُكِيَ عَنْ أَصْحَابِ مَالِكٍ، وَابْنِ دَاودَ، وَبَعْضِ النَّحْوِيِّينَ، وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ أَنَّ أَقَلَّهُ اثْنَانِ.

قوله: (**أقل الجمع ثلاثة**): أي «أقل ما يتناوله اسم الجمع ثلاثة».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو المذهب الأول** في هذه المسألة، وهو مذهب الجمهور من الأصوليين والفقهاء والمتكلمين[١].

قوله: (**وحكي عن أصحاب مالك، وابن داود، وبعض النحويين، وبعض الشافعية أن أقله اثنان**): الضمير في «أقله» يعود إلى «الجمع».

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «وحكي عن أصحاب مالك» مُشعر بأنهم جميعاً ذهبوا إلى أن أقل الجمع اثنان، وهو خلاف ما صرح به الباجي المالكي رحمه الله تعالى، حيث قال: (أقل الجمع ثلاثة عند أكثر أصحابنا)[٢].

وإذا كان أكثر المالكية رحمهم الله تعالى قد ذهبوا إلى أن أقل الجمع ثلاثة، فالذين ذهبوا إلى أن أقله اثنان هم بعض المالكية، ومنهم أبو بكر الباقلاني رحمه الله تعالى كما نقله عنه الغزالي رحمه الله تعالى، حيث قال: «واختار القاضي أن أقل الجمع اثنان»[٣].

ومنهم عبد الملك بن الماجشون رحمه الله تعالى، كما نقله عنه الباجي[٤].

ومنهم الباجي، وقد حكم على هذا القول بأنه هو الصحيح عنده، حيث قال: (وهو الصحيح عندي)[٥].

وكذلك ذهب إلى أن أقل الجمع اثنان ابن داود الظاهري، ومعه

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/١٥١؛ إحكام الفصول ص٢٤٩؛ البرهان ١/٣٤٨؛ العدة ٢/٦٤٩؛ الإحكام لابن حزم ٤/٤٢١؛ المعتمد ١/٢٣١.

(٢) إحكام الفصول ص٢٤٩.

(٣) المستصفى ٢/٩٢.

(٤) انظر: إحكام الفصول ص٢٤٩.

(٥) إحكام الفصول ص٢٤٩.

لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾، وَلَا خِلَافَ فِي حَجْبِهَا بِاثْنَيْنِ. وَقَدْ جَاءَ ضَمِيرُ الْجَمْعِ لِلاثْنَيْنِ فِي: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟﴾، ﴿۞ وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾﴾ وَكَانُوا اثْنَيْنِ، وَ: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾، وَ: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾. وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (الاثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ). وَلِأَنَّ الْجَمْعَ مُشْتَقٌّ مِنْ جَمْعِ الشَّيْءِ إِلَى الشَّيْءِ وَضَمِّهِ إِلَيْهِ، وَهَذَا يَحْصُلُ فِي الاثْنَيْنِ.

جمهور أهل الظاهر، كما نسبه إليهم الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى، حيث قال: «اختلف الناس في أقل الجمع، فقالت طائفة: أقل الجمع اثنان فصاعداً، وهو قول جمهور أصحابنا»[(١)].

وأما ابن حزم فقد وافق الجمهور على أن أقل الجمع ثلاثة، وهذا ما صرح به حين قال: «وقالت طائفة: أقل الجمع ثلاثة، وهو قول الشافعي، وبه نأخذ»[(٢)].

و«ابن داود» هو: أبو بكر محمد بن داود بن علي بن خلف الأصبهاني الظاهري، كان فقيهاً، أديباً، شاعراً، ظريفاً. توفي رحمه الله تعالى سنة سبع وتسعين ومائتين[(٣)].

وكذلك ذهب إلى أن أقل الجمع اثنان بعض النحويين أمثال علي بن عيسى الربعي كما نسبه إليه القاضي أبو يعلى[(٤)].

ونفطويه كما نسبه إليه الفتوحي[(٥)].

وكذلك ذهب إلى أن أقل الجمع اثنان بعض الشافعية رحمهم الله تعالى، ومنهم أبو إسحاق الإسفراييني، كما نسبه إليه الجويني[(٦)].

قوله: (لقوله تعالى... إلخ): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى

---

(١) الإحكام لابن حزم ٤/ ٤٢١. (٢) المرجع السابق.
(٣) انظر: وفيات الأعيان ٤/ ٢٥٩؛ طبقات الفقهاء ص١٧٥.
(٤) انظر: العدة ٢/ ٦٥٠.
(٥) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/ ١٤٥. (٦) انظر: البرهان ١/ ٣٤٩.

....

في سَرْدِ أدلة أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن أقل الجمع اثنان، وهذه الأدلة كما يلي:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١].

وجه الدلالة من هذه الآية الكريمة: هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «ولا خلاف في حجبها باثنين».

و«لا» في قوله: «ولا خلاف» نافية للجنس، و«خلاف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «واقع»؛ أي: «ولا خلاف واقع في حجبها باثنين».

والضمير في «حجبها» يعود إلى «الأم».

والمراد هنا: أن الله تعالى في هذه الآية الكريمة ذكر لفظ «الإخوة» بالجمع، وقد ذهب جمهور الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إلى حَجْبِ الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين، ولو لم يكن أقل الجمع اثنين لَمَا حجبوا الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين.

الدليل الثاني: قد جاء ضمير الجمع للاثنين في عدد من الآيات الكريمات، كما في قول الله تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟ فِى رَبِّهِمْ﴾ [الحج: ١٩].

ولم يقل: «اختصما».

وكما في قوله تعالى: ﴿۞ وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾﴾ [ص: ٢١].

وكان الخصوم اثنين، ولم يقل: «تَسَوَّرَا».

وكما في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات: ٩].

ولم يقل: «اقتتلتا».

وكما في قوله تعالى: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤].

وَلَنَا: مَا رُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ قَالَ لِعُثْمَانَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «لِمَ حَجَبْتَ الْأُمَّ بِالْاثْنَيْنِ مِنَ الْإِخْوَةِ وَإِنَّمَا قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾، وَلَيْسَ الْأَخَوَانِ بِإِخْوَةٍ فِي لِسَانِكَ وَلَا فِي لِسَانِ قَوْمِكَ؟»، فَقَالَ لَهُ عُثْمَانُ: «لَا أَنْقُضُ أَمْراً كَانَ قَبْلِي وَتَوَارَثَهُ النَّاسُ وَمَضَى في الْأَمْصَارِ»، فَعَارَفَهُ عَلَى أَنَّهُ فِي لِسَانِ الْعَرَبِ لَيْسَ بِحَقِيقَةٍ فِي الْاثْنَيْنِ، وَإِنَّمَا صَارَ إِلَيْهِ لِلْإِجْمَاعِ. دَلِيلٌ آخَرُ: أَنَّ أَهْلَ اللِّسَانِ فَرَّقُوا بَيْنَ الْآحَادِ وَالتَّثْنِيَةِ وَالْجَمْعِ، وَجَعَلُوا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْمَرَاتِبِ لَفْظاً وَضَمِيراً مُخْتَصّاً بِهِ، فَوَجَبَ أَنْ يُغايِرَ الْجَمْعُ التَّثْنِيَةَ كَمُغَايَرَةِ التَّثْنِيَةِ الْآحَادَ. وَلِأَنَّ الْاثْنَيْنِ لَا يُنْعَتُ بِهِمَا الرِّجَالُ

ولم يقل: «فقد صغى قلباكما».

ولو لم يكن أقل الجمع اثنين لما صح مجيء ضمير الجمع للاثنين.

الدليل الثالث: قول النبي ﷺ: **(الاثنان فما فوقهما جماعة)**(١).

وجه الدلالة من هذا الحديث: أن النبي ﷺ أطلق على الاثنين اسم الجماعة، ولو لم يكن أقل الجمع اثنين لَمَا صح هذا الإطلاق.

الدليل الرابع: أن الجمع في اللغة مشتق من: «جَمْعِ الشيء إلى الشيء وضمه إليه»(٢)، وهذا يحصل في الاثنين.

والمراد هنا: أن معنى الجمع موجود في الاثنين، فالاثنان هما ضَمُّ الواحد إلى الواحد الآخر، وإذا اشترك الجمع والمثنى في هذا المعنى فلا مانع من القول بأن أقل الجمع اثنان.

قوله: (ولنا: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما... إلخ): هذا شروع

---

(١) أخرجه ابن ماجه بسند ضعيف في كتاب «إقامة الصلاة»، باب «الاثنان جماعة»، رقم الحديث (٩٧٢).

(٢) انظر: لسان العرب ٥٨/٨؛ القاموس المحيط ١٥/٣؛ معجم مقاييس اللغة ١/ ٤٧٩.

وَالْجَمَاعَةُ فِي لُغَةِ أَحَدٍ، فَلَا تَقُولُ: «رَأَيْتُ رِجَالاً اثْنَيْنِ»، وَلَا: «جَمَاعَةً رَجُلَيْنِ»، وَيَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «مَا رَأَيْتُ رِجَالاً، وَإِنَّمَا رَأَيْتُ رَجُلَيْنِ»، وَلَوْ كَانَ حَقِيقَةً فِيهِ لَمَا صَحَّ نَفْيُهُ.

من المؤلف رحمه الله تعالى في سَرْدِ أدلة الجمهور القائلين بأن أقل الجمع ثلاثة، وهذه الأدلة على النحو الآتي:

الدليل الأول: ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال لعثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه: «لِمَ حَجَبْتَ الأم بالاثنين من الإخوة، وإنما قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾، وليس الأخوان بإخوة في لسانك ولا في لسان قومك؟»، فقال له عثمان: «لا أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس ومضى في الأمصار»(١).

ووجه الدلالة من هذا الأثر: هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «فعارفه على أنه في لسان العرب ليس بحقيقة في الاثنين، وإنما صار إليه للإجماع».

والضمير في «فعارفه» يعود إلى «ابن عباس رضي الله تعالى عنهما»، والْمُعَارِفُ هو «عثمان بن عفان» رضي الله تعالى عنه.

ومعنى: «فعارفه»: أي اعترف عثمان رضي الله تعالى عنه لابن عباس رضي الله تعالى عنهما بأن الجمع ليس حقيقة في الاثنين، ولذلك اعتذر إليه بأنه إنما حَجَبَ الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين عملاً بالإجماع السابق.

والضمير في «أنه» في قوله: «فعارفه على أنه» يعود إلى «الجمع».

والضمير في «إليه» في قوله: «وإنما صار إليه» يعود إلى «الحجب بالأخوين».

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه، كتاب «الفرائض»، باب «ميراث الإخوة من الأب والأم»، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي على ذلك. (المستدرك ٤/ ٣٣٥). إلا أن ابن حجر تعقبه بقوله: «فيه نظر، فإن فيه شعبة مولى ابن عباس، وقد ضعفه النسائي». (انظر: التلخيص الحبير ٣/ ٨٥).

. . . .

والمراد هنا: أن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما حين راجع عثمان رضي الله تعالى عنه في حَجْبِهِ الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين، مبيناً له بأن الأخوين ليسا بإخوة في اللغة لم ينكر عليه عثمان ذلك، بل اعترف له به وأقره عليه، وذكر له سبب الحجب بالأخوين، وهو أنه سلك في ذلك سبيل مَنْ مَضَى قبله.

ولو كان الجمع حقيقة في الاثنين لَمَا أقر عثمان رضي الله تعالى عنه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما على مراجعته له، بل لأنكرها عليه، ولم يكن بحاجة إلى بيان السبب.

الدليل الثاني: أن أهل اللسان فرقوا بين الآحاد، والتثنية، والجمع، وجعلوا لكل واحد من هذه المراتب الثلاثة لفظاً وضميراً مختصاً به، فوجب أن يغاير الجمع التثنية، كمغايرة التثنية الآحاد.

والمراد هنا: أن باستقراء كلام العرب وجدناهم قد ميزوا بين «الواحد»، و«المثنى»، و«الجمع» بأن جعلوا لكل واحد منها لفظاً وضميراً يختصان به دون ما سواه، فقالوا في الواحد لفظاً وضميراً: «زارني رجل فأكرمتُه».

وقالوا في المثنى لفظاً وضميراً: «رأيتُ رجلين فسلمتُ عليهما».

وقالوا في الجمع لفظاً وضميراً: «مررتُ بمساكين فتصدقتُ عليهم».

ولو كان الجمع حقيقة في المثنى لَمَا ميزوا بين كُلٍّ منهما بلفظ وضمير يختص به دون الآخر.

وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون الجمع مغايراً للمثنى في لفظه وضميره، كوجوب مغايرة المثنى للواحد، فكما لا يصح إطلاق المثنى على الواحد، فكذلك لا يصح إطلاق الجمع على المثنى.

الدليل الثالث: أن الاثنين لا يُنْعَتُ بهما «الرجال» و«الجماعة» في لغة أحد، فلا تقول: «رأيتُ رجالاً اثنين»، ولا: «رأيتُ جماعةً رجلين».

وَمَا احْتَجُّوا بِهِ فَغَايَتُهُ أَنَّهُ جَازَ التَّعْبِيرُ بِأَحَدِ اللَّفْظَيْنِ عَنِ الْآخَرِ مَجَازاً،

ومفاد هذا الدليل: لا يصح نَعْتُ الجمع بالمثنى في أي لغة من اللغات، فلا يقال: «رأيتُ رجالاً اثنين»، ولا يقال: «رأيت جماعة رجلين».

ولو كان أقل الجمع اثنين لصح ذلك النعت، لأنه من قبيل نعت الشيء بما يطابقه.

الدليل الرابع: يصح أن يقال: «ما رأيتُ رجالاً، وإنما رأيت رجلين»، ولو كان حقيقة فيه لما صح نفيه.

الضمير في «فيه» يعود إلى «الجمع»، وإليه كذلك عود الضمير في «نفيه»، أي: لو كان الاثنان حقيقة في الجمع لما صح نفي الجمع بالاثنين.

ومفاد هذا الدليل: صحة نَفْي الجمع بالمثنى، فيقال: «ما رأيتُ رجالاً، وإنما رأيت رجلين»، ولو كان أقل الجمع اثنين لما صح نفي الجمع بالمثنى، لأنه يفضي إلى التناقض، فكأنه قال: «ما رأيت جمعاً من الرجال، وإنما رأيت جمعاً من الرجال».

قوله: (وما احتجوا به فغايته أنه جاز التعبير بأحد اللفظين عن الآخر مجازاً): «ما» في قوله: «وما احتجوا به» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية، وكذلك إليها عود الضمير في «فغايته».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن جواز التعبير بأحد اللفظين عن الآخر مجازاً».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو **شروع في الجواب عن الدليل الثاني** الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بأن أقل الجمع اثنان، والذي قالوا فيه: «وقد جاء ضمير الجمع للاثنين في: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا﴾، وفي: ﴿۞ وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا ٱلْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾﴾ وكانوا اثنين، وفي: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا﴾، و: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾.

والمراد هنا: أن استعمال ضمير الجمع للاثنين في الآيات الكريمات

كَمَا عَبَّرَ عَنِ الْوَاحِدِ بِلَفْظِ الْجَمْعِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾، وَ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾.

ثُمَّ إِنَّ الطَّائِفَةَ وَالْخَصْمَ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ، وَالْجَمْعِ، وَالْقَلِيلِ، وَالْكَثِيرِ، فَرَدَّ الضَّمِيرَ إِلَى الْجَمَاعَةِ الَّذِينَ اشْتَمَلَ عَلَيْهِمْ لَفْظُ الطَّائِفَةِ وَالْخَصْمِ.

التي أوردتموها لا يدل على أن الجمع حقيقة في المثنى، بل إن ذلك من قبيل إطلاق أحد اللفظين على الآخر مجازاً.

قوله: (**كما عبر عن الواحد بلفظ الجمع في قوله تعالى:** ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾، **و:** ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾): الكاف في «كما» للتشبيه، و«ما» المتصلة بها مصدرية، فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «كتعبيره عن الواحد بلفظ الجمع».

والمراد هنا: كما أخبر الله تعالى عن الواحد بلفظ الجمع في قوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣].

إذ المراد بالناس هنا رجل واحد، وهو «نُعيم بن مسعود الأشجعي»[(١)].

وكما أخبر سبحانه عن الواحد بلفظ الجمع في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩].

والمراد بلفظ الجمع هنا الواحد، وهو الله جل جلاله.

فكذلك الشأن في تلك الآيات الكريمات التي استدللتم بها جاء فيها ضمير الجمع للاثنين.

وإذا صح الإخبار عن الواحد بلفظ الجمع مع ما بينهما في الرتبة من تفاوت، صح أن يأتي ضمير الجمع للمثنى من باب أولى، نظراً لما بينهما في الرتبة من تقارب.

قوله: (**ثم إن الطائفة والخصم يقع على الواحد، والجمع، والقليل، والكثير، فرد الضمير إلى الجماعة الذين اشتمل عليهم لفظ الطائفة والخصم**):

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ٤/١٧٨.

. . . .

الأصل في الفعل «يقع» أن يُثَنَّى لأنه مُسْنَدٌ إلى «الطائفة» و«الخصم»، فتكون العبارة هكذا: «ثم إن الطائفة والخصم يقعان على الواحد...»، وإنما أفرد المؤلف رحمه الله تعالى الفعل هنا باعتبار «اللفظ»، فكأنه قال: «ثم إن لفظ الطائفة والخصم يقع على الواحد...».

والضمير في «عليهم» يعود إلى «الجماعة».

والمراد هنا: أنه لا غرابة في إعادة ضمير الجمع على الاثنين في قول الله تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟﴾، وفي قوله سبحانه: ﴿۞ وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾﴾، وفي قوله جلّ شأنه: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾.

وذلك لأن كلاًّ من لفظ «الطائفة» و«الخصم» يقع على الواحد والجمع، كما يقع على القليل والكثير.

وإذا كان لفظ «الطائفة» و«الخصم» يطلق على القليل والكثير، فلا حجة لكم في تلك الآيات الكريمات التي استدللتم بها على كون الجمع حقيقةً في المثنى.

وبيان الجواب عن الدليل الثاني يكمن في ناحيتين:

الناحية الأولى: لا نسلم لكم بأن استعمال ضمير الجمع للاثنين في الآيات الكريمات التي تمسكتم بها دليل على أن الجمع حقيقة في المثنى، وذلك لأن هذا الاستعمال من قبيل إطلاق أحد اللفظين على الآخر مجازاً، كما أخبر سبحانه عن الواحد بلفظ الجمع في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾.

وكما في قوله سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾.

الناحية الثانية: إنما أعاد الله تعالى ضمير الجمع على المثنى في قوله سبحانه: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟﴾، وفي قوله عز سلطانه: ﴿۞ وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾﴾، وفي قوله جل شأنه: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾.

. . . .

لأن كلّاً من لفظ «الطائفة» و«الخصم» يقع على الواحد والجمع، وعلى القليل والكثير.

أما «الطائفتان» فالجمع فيهما ظاهر، إذ كل طائفة تحوي عدداً من الأفراد، وحينئذٍ يكون المولى سبحانه قد أعاد ضمير الجمع إلى جَمْعٍ، وهذا لا إشكال فيه.

وأما «الخصمان» في قوله تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟ فِى رَبِّهِمْ﴾ فالجمع ـ أيضاً ـ فيهما ظاهر، إذ المراد بالخصمين هنا جماعة المؤمنين وجماعة الكافرين، وحينئذٍ يكون ضمير الجمع قد أُعيد إلى جَمْعٍ، ولا إشكال في ذلك.

وأما «الخصم» في قوله سبحانه: ﴿۞ وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾﴾، فإن الخصم هنا شخصان، وإعادة الضمير إليهما بالجمع يمكن تخريجه على وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: ما سبق ذكره من كون «الخصم» يقع على الواحد والاثنين والجمع.

الوجه الثاني: أن الله تعالى أعاد ضمير الجمع على المثنى لأن الْمُتَخَاصِمَيْنِ سُمِّيَا بالمصدر، إذ لفظة «خَصْم» مصدر من المصادر، حيث يقال: «خَصَمَهُ، يَخْصِمُهُ، خَصْماً».

وإذا كان اللفظ السابق ذِكْرُهُ مصدراً جاز لغةً إرجاع الضمير إليه بالجمع وإنْ كان مثنى.

الوجه الثالث: أن التعبير عن لفظ «الخصم» بالجمع مما جَرَتْ به عادة العرب في أشعارهم ـ والقرآن الكريم نزل بلغة العرب ـ، ومن ذلك قول الشاعر، وهو «ثعلب بن صُعَيْرٍ المازِنيُّ»:

وَلَرُبَّ خَصْمٍ قد شَهِدْتُ أَلِدَّةٍ تَغْلِي صُدُورُهُمُ بِهِتْرٍ هَاتِرِ[1]

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/ ١٨٠.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: (الاثْنَانِ جَمَاعَةٌ) أَرَادَ فِي حُكْمِ الصَّلَاةِ، وَحُكْمِ انْعِقَادِ الْجَمَاعَةِ؛ لِأَنَّ كَلَامَ النَّبِيِّ ﷺ يُحْمَلُ عَلَى الْأَحْكَامِ لَا عَلَى بَيَانِ الْحَقَائِقِ.

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّهُ جَمْعُ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ». قُلْنَا: ....

وجَرَيَانُ ذلك في المألوف عند العرب لا يعني بحال أن يكون الجمع حقيقة في المثنى من الألفاظ.

وإذا كان الأمر كذلك انتفى أن يكون في تلك الآيات الكريمات دلالة على ما ادعيتم قوله وهو أن الجمع حقيقة في المثنى.

قوله: (**وأما قوله: «الاثنان جماعة» أراد في حكم الصلاة، وحكم انعقاد الجماعة؛ لأن كلام النبي ﷺ يُحمل على الأحكام لا على بيان الحقائق**): الضمير في «قوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمراد بالحقائق في قوله: (لا على بيان الحقائق): الحقائق اللغوية.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الجواب عن الدليل الثالث** الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بأن أقل الجمع اثنان.

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم بأن مراد النبي ﷺ في قوله: (**الاثنان فما فوقهما جماعة**) بيان هذه المسألة اللغوية وهي «أن أقل الجمع اثنان»، وإنما مراده عليه الصلاة والسلام بيان العدد الذي تنعقد به الجماعة في الصلاة، وذلك لأن كلام النبي ﷺ يُحْمَلُ على بيان الحقائق الشرعية، وليس على بيان الحقائق اللغوية.

قوله: (**وقولهم: إنه جمع شيء إلى شيء**): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن أقل الجمع اثنان».

والمذكور هنا **هو دليلهم الرابع** الذي قالوا فيه: «ولأن الجمع مشتق من جَمْعِ الشيء إلى الشيء وضَمِّهِ إليه، وهذا يحصل في الاثنين».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الدليل.

الْأَسْمَاءُ فِي اللُّغَةِ لَا يَلْزَمُ فِيهَا حُكْمُ الْاشْتِقَاقِ عَلَى مَا مَضَى.

قوله: (الأسماء في اللغة لا يلزم فيها حكم الاشتقاق على ما مضى): الضمير في «فيها» يعود إلى «الأسماء».

والمقصود بحكم الاشتقاق: هو إعطاء اللفظ من الحكم مثل ما أُعطي اللفظ الذي يماثله في المعنى.

و«ما» في قوله: «على ما مضى» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد بما مضى هنا: ما سبق ذكره في مسألة: «هل يجوز إثبات الأسماء قياساً؟»، حيث قال: «وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعانٍ ويخصِّصونها بالمحل، كما يسمون الفرس أدهم لسواده وكُميتاً لحمرته، والقارورة من الزجاج لأنه يقر فيها المائعات، ولا يتجاوزون بهذه الأسماء محلها وإن كان المعنى عاماً في غيره».

ومفاد هذا الجواب: أن مُسْتَنَدَ قولكم بأن أقل الجمع اثنان هو «الاشتقاق» الذي جعلتموه قاسماً مشتركاً بين «الجمع» و«المثنى»، وهو معنى «الضم» في كلٍّ منهما، إذ الجمع معناه: «ضَمُّ شيء إلى شيء»، وهذا المعنى موجود في المثنى إذ هو ضَمُّ الواحد إلى الواحد الآخر، وقد بينا فيما مضى أن الأسماء في اللغة لا يلزم فيها حكم الاشتقاق، بدليل أن العرب سَمَّوْا المجوف من الزجاج «قارورة» لكون المائعات تقر فيها، ولم يجعلوا هذا الاشتقاق عاماً في كل ما يصلح لاستقرار الشيء فيه، فلم يسموا الحوض الذي يستقر فيه الماء قارورة، ولم يسموا المنزل الذي يقر الناس فيه قارورة، ولم يسموا الصندوق الذي تقر الأشياء فيه قارورة، وإنما جعلوا «القارورة» خاصة بالزجاج فقط، ولم يتجاوزوا بهذا الاسم محله، فكذلك يكون الشأن في «الضم» فإنه معنى خاص بالجمع، فلا يُتَجَاوَزُ به إلى غيره وهو المثنى وإنْ كان معنى الضم موجوداً فيه.

ويُلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى قد أغفل الجواب عن الدليل الأول الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بأن أقل الجمع

....

اثنان، والذي قالوا فيه: «إن الله تعالى قال: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾، ولا خلاف في حجبها باثنين».

وإنما أغفله هنا تعويلاً على ما ذكره في دليل الجمهور الأول، حيث قال: «ولنا: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال لعثمان رضي الله عنه: «لِمَ حَجَبْتَ الأم بالاثنين من الإخوة، وإنما قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾، وليس الأخوان بإخوة في لسانك، ولا في لسان قومك؟»، فقال له عثمان: «لا أنقض أمراً كان قبلي، وتوارثه الناس، ومضى في الأمصار»، فعارفه على أنه في لسان العرب ليس بحقيقة في الاثنين، وإنما صار إليه للإجماع».

وبناءً على ذلك فخلاصة الجواب عن هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: نسلم لكم بأن الإجماع منعقد على حَجْبِ الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين، وأن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما محجوج بهذا الإجماع الذي انعقد قبل مخالفته.

الوجه الثاني: لا نسلم لكم بأن هذا الإجماع على حَجْبِ الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين حجة على أن أقل الجمع اثنان، وذلك لثلاثة أمور:

الأمر الأول: تصريح ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بأن الاثنين ليسا جَمْعاً في لسان أحد من العرب.

الأمر الثاني: موافقة عثمان رضي الله تعالى عنه لابن عباس رضي الله تعالى عنهما على أن الجمع ليس حقيقةً في الاثنين.

الأمر الثالث: بيان عثمان رضي الله تعالى عنه لابن عباس رضي الله تعالى عنهما سبب حَجْبِهِ الأم من الثلث إلى السدس بالاثنين وهما ليسا جَمْعاً، بأن ذلك إنما كان مراعاةً للإجماع السابق الذي لا تجوز مخالفته.

ولو كان الجمع حقيقة في المثنى لَمَا أنكر ابن عباس رضي الله تعالى

. . . .

عنهما على عثمان رضي الله تعالى عنه ما ذهب إليه من الحجب بالأخوين، هذا من جهة، ولَمَا وافق عثمان رضي الله تعالى عنه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما على حجته من جهة ثانية، ولَمَا اضطر إلى بيان عذره في ذلك الصنيع من جهة ثالثة.

(فصل)

إِذَا وَرَدَ لَفْظُ الْعُمُومِ عَلَى سَبَبٍ خَاصٍّ لَمْ يَسْقُطْ عُمُومُهُ؛ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ سُئِلَ: «أَنَتَوَضَّأُ بِمَاءِ الْبَحْرِ فِي حَالِ الْحَاجَةِ؟ قَالَ: (هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ).

قوله: (إذا ورد لفظ العموم على سبب خاص لم يسقط عمومه): الضمير في «عمومه» يعود إلى «اللفظ العام الوارد على سبب خاص».

والمراد بالسبب الخاص هنا: الواقعة الخاصة بالسائل، التي كانت سبب انبعاث السؤال لديه.

والمراد بلفظ العموم هنا: هو جواب الشارع عن تلك الواقعة الخاصة بخطاب يقتضي شمول تلك الواقعة وشمول غيرها مما يكون شبيهاً بها.

قوله: (كقوله عليه السلام حين سئل: «أنتوضأ بماء البحر في حال الحاجة؟»، قال: «هو الطهور ماؤه»): هذا مثال توضيحي من السُّنة المطهرة، لتقريب صورة المسألة إلى الذهن من ناحية، ومن ناحية أخرى لبيان أن هذه المسألة ليست مفروضة من خيال لا واقع له، بل لها رصيد كبير في الواقع الشرعي.

والسائل هنا واحد من الرجال، كما أخبر بذلك الصحابي الجليل أبو هريرة رضي الله تعالى عنه قال: «سأل رجل رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله إنَّا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء، فإنْ توضأنا به عَطِشْنَا، أفنتوضأ من ماء البحر؟»، فقال رسول الله ﷺ: **(هو الطهور ماؤه، الحل ميتته)**(١).

وهذا حكم عام بجواز التوضؤ من ماء البحر لكونه طهوراً، والماء الطهور يصح الوضوء به، وكون البحر تموت ما به من عوالم فيه، فإن ذلك

---

(١) أخرجه الإمام مالك في موطئه، كتاب «الطهارة»، باب «الطهور للوضوء». (الموطأ ص٢٦)؛ وأخرجه أصحاب السنن، ومنهم الترمذي في «أبواب الطهارة»، باب «ما جاء في ماء البحر أنه طهور»، ثم قال: «هذا حديث حسن صحيح». (انظر: سنن الترمذي ١/٤٧).

وَقَالَ مَالِكٌ، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: يَسْقُطُ عُمُومُهُ.

إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلسَّبَبِ تَأْثِيرٌ لَجَازَ إِخْرَاجُ السَّبَبِ بِالتَّخْصِيصِ مِنَ الْعُمُومِ. وَلَمَا نَقَلَهُ الرَّاوِي لِعَدَمِ فَائِدَتِهِ. وَلَمَا أَخَّرَ بَيَانَ الْحُكْمِ إِلَى وُقُوعِ الْوَاقِعَةِ. وَلِأَنَّهُ جَوَابٌ، وَالْجَوَابُ يَكُونُ مُطَابِقاً لِلسُّؤَالِ.

لا يؤثر على طهورية مائه، وإذا كان ذلك لا يؤثر على طهورية مائه فلا مانع شرعاً من صحة الوضوء به.

وهذه المسألة التي أوردها المؤلف رحمه الله تعالى هي المترجمة عند الأصوليين بقولهم: «هل العبرة بعموم اللفظ، أو بخصوص السبب؟».

وما ذهب إليه المؤلف هنا من أن اللفظ العام إذا ورد على سبب خاص فلا يسقط عمومه **هو المذهب الأول في هذه المسألة**، وهو مذهب جمهور الأصوليين[1].

قوله: (وقال مالك، وبعض الشافعية: يسقط عمومه): الضمير في «عمومه» يعود إلى «اللفظ العام الوارد على سبب خاص».

أي: إذا ورد لفظ عام على سبب خاص، سقط عموم ذلك اللفظ بخصوص ذات الواقعة.

وإلى هذا القول ذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى[2].

كما ذهب إلى هذا القول بعض الشافعية رحمهم الله تعالى، وقد نسبه الآمدي إلى الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، وإلى الْمُزَنِيِّ من أصحابه[3].

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (إذ لو لم يكن للسبب تأثير... إلخ): هذا شروع من المؤلف

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٧٢؛ شرح تنقيح الفصول ص٢٦٩؛ البرهان ١/ ٣٧٢؛ المحصول ١/ ٣/ ١٨٨؛ الإحكام للآمدي ٢/ ٢٣٨؛ العدة ٢/ ٦٠٥؛ التمهيد ٢/ ١٦١.

(٢) انظر: إحكام الفصول ص٢٦٩؛ شرح تنقيح الفصول ص٢١٦.

(٣) انظر: الإحكام ٢/ ٢٣٩.

....

رحمه الله تعالى في بيان أدلة أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ.

وهذه الأدلة ـ كما أوردها المؤلف ـ على النحو الآتي:

الدليل الأول: لو لم يكن للسبب تأثير لجاز إخراج السبب بالتخصيص من العموم.

ومفاد هذا الدليل: لو كان السبب لا تأثير له في تخصيص اللفظ العام، لجاز أن تُخْرَجَ الصورة التي بسببها ورد الخطاب الشرعي من عموم اللفظ بالتخصيص، فلا تكون داخلة فيه، فلقائل أن يقول: «كل ماء طهور يصح الوضوء به إلا ماء البحر».

وحيث إن هذه الصورة لا يجوز إخراجها من العموم بالتخصيص؛ لأنها هي الصورة التي من أجلها ورد الخطاب في قوله عليه الصلاة والسلام في البحر: **(هو الطهور ماؤه)**، دل ذلك على أن للسبب تأثيراً في قَصْرِ الخطاب على سبب مورده، فلا يتعداه إلى غيره.

الدليل الثاني: لو لم يكن للسبب تأثير في تخصيص اللفظ العام لَمَا نَقَلَهُ الراوي لعدم فائدته.

ومفاد هذا الدليل: لو كان السبب لا تأثير له في تخصيص اللفظ العام، لكان نَقْلُ الراوي له عبثاً محضاً لخلوه عن فائدة تُذْكَرُ، وحيث إن الرواة ثقات عدول، فإنه يبعد في حقهم أن يكونوا عابثين فيما يتعلق بنقل الأحاديث.

وبناءً على ذلك، فإنهم لا ينقلون إلا ما كان فيه فائدة، ولا فائدة لنقل السبب هنا إلا تخصيص العام به.

الدليل الثالث: لو لم يكن للسبب تأثير في تخصيص اللفظ العام لَمَا أَخَّرَ الشارع بيان الحكم إلى وقوع الواقعة.

ومفاد هذا الدليل: لو كان السبب لا تأثير له في تخصيص اللفظ العام لَبَيَّنَ الشارع الحكم في الحال من غير تأخير إلى حين وقوع الواقعة،

وَلَنَا: أَنَّ الْحُجَّةَ فِي لَفْظِ الشَّارِعِ لَا فِي السَّبَبِ، فَيَجِبُ اعْتِبَارُهُ بِنَفْسِهِ فِي خُصُوصِهِ وَعُمُومِهِ، ....

إذ التأخير حينئذٍ يكون عبثاً لعدم تحقق الفائدة منه، وحيث إن الشارع مُنَزَّهٌ عن العبث ثبت أن لذلك التأخير فائدة، وهي تخصيص الخطاب العام به.

الدليل الرابع: أنه جواب، والجواب يكون مطابقاً للسؤال.

ومفاد هذا الدليل: أن اللفظ العام قد ورد جواباً عن سؤال خاص، والأصل في الجواب أن يكون مطابقاً للسؤال في عمومه وخصوصه.

وحيث إن السؤال خاص، وجب أن يكون الجواب خاصاً، ولا يكون الجواب خاصاً إلا بقصره على ذات الواقعة التي ورد بسببها، دون تعديته إلى غيرها.

وإذا كان الأمر كذلك تبين بجلاء أن العبرة ليست بعموم اللفظ، وإنما العبرة بخصوص السبب، وهذا هو المطلوب من تقرير هذه المسألة.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا ـ معشر الجمهور ـ على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وهذه الأدلة ـ كما أوردها المؤلف رحمه الله تعالى ـ هي على النحو الآتي:

الدليل الأول: (**أن الحجة في لفظ الشارع لا في السبب، فيجب اعتباره بنفسه في خصوصه وعمومه**).

الضمائر في «اعتباره»، وفي «بنفسه»، وفي «خصوصه»، وفي «عمومه» تعود كلها إلى «لفظ الشارع».

والمراد بهذا الدليل: أن المعتد به في هذه المسألة هو لفظ الشارع وليس ذات السبب، وإذا كان المعتد به هو لفظ الشارع وحده فإنه يجب حينئذٍ أن يُنْظَرَ إليه نظرة مستقلة طبقاً لما تضمنه من عموم أو خصوص.

وحيث إن السبب الخاص قد ورد به لفظ عام، فالأصل العمل بهذا العموم وإجراؤه على كل مسألة مشابهة للمسألة التي بسببها ورد ذلك اللفظ العام.

وَلِذَلِكَ لَوْ كَانَ أَخَصَّ مِنَ السُّؤَالِ لَمْ يَجُزْ تَعْمِيمُهُ لِعُمُومِ السُّؤَالِ. وَلَوْ سَأَلَتِ امْرَأَةٌ زَوْجَهَا الطَّلَاقَ، فَقَالَ: «كُلُّ نِسَائِي طَوَالِقٌ» طَلُقْنَ كُلُّهُنَّ لِعُمُومِ لَفْظِهِ وَإِنْ خَصَّ السُّؤَالُ. ....

الدليل الثاني: (ولذلك لو كان أخص من السؤال لم يجز تعميمه لعموم السؤال).

اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «كون الحجة في لفظ الشارع».

والضمير في «تعميمه» يعود إلى «لفظ الشارع».

والمراد بهذا الدليل: أن لفظ الجواب لو كان خاصاً، وكان السؤال عاماً، فإن المعتد به هنا هو خصوص الجواب لا عموم السؤال، وذلك كما لو قالت النساء الأربع لزوجهن: «ألا تريحنا من عناء البقاء معك فتطلقنا جميعاً؟»، فقال في الجواب: «فلانة طالق» لوقع الطلاق على المعينة فقط دون الثلاث البواقي، إذ العبرة بلفظ الجواب لا بلفظ السؤال.

فكذلك ما نحن فيه إذا ورد اللفظ من الشارع عاماً، فالأصل أن يُحْمَلَ على عمومه دون نظر إلى خصوص السبب.

الدليل الثالث: (لو سألت امرأة زوجها الطلاق، فقال: «كل نسائي طوالق» طلقن كلهن، لعموم لفظه وإن خص السؤال).

الضمير في «لفظه» يعود إلى «الزوج».

والمراد بهذا الدليل: لو أن زوجاً تحته أربع نسوة، فسألته واحدة منهن الطلاق، فقالت: «ألا تطلقني؟»، فأجابها بقوله: «كل نسائي طوالق» لوقع الطلاق عليهن جميعاً، وذلك اعتباراً بعموم لفظه دون نظر إلى خصوص السؤال.

فكذلك ما نحن بصدده، فإذا ورد لفظ الشارع عاماً في مسألة خاصة عَمَّ الحكم بعموم ذلك اللفظ، ليشمل تلك المسألة الخاصة وما كان على شاكلتها.

وَلِذَلِكَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْجَوَابُ مَعْدُولاً عَنْ سَنَنِ السُّؤَالِ، فَلَوْ قَالَ قَائِلٌ: «أَيَحِلُّ أَكْلُ الْخُبْزِ، وَالصَّيْدُ، وَالصَّوْمُ؟»، فَيَجُوزُ أَنْ يَقُولَ: «الْأَكْلُ مَنْدُوبٌ، والصَّوْمُ وَاجِبٌ، وَالصَّيْدُ حَرَامٌ»، فَيَكُونُ جَوَاباً وَفِيهِ وُجُوبٌ، وَنَدْبٌ، وَتَحْرِيمٌ، وَالسُّؤَالُ وَقَعَ عَنِ الْإِبَاحَةِ. ....

الدليل الرابع: (ولذلك يجوز أن يكون الجواب معدولاً عن سنن السؤال، فلو قال قائل: «أيحل أكل الخبز، والصيد، والصوم؟»، فيجوز أن يقول: «الأكل مندوب، والصوم واجب، والصيد حرام»، فيكون جواباً، وفيه وجوب، وندب، وتحريم، والسؤال وقع عن الإباحة).

اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «أن العبرة بعموم الجواب، لا بخصوص السؤال».

والمراد بسَنن السؤال: ما تناوله موضع الاستفسار فيه.

والعدول عن هذه السَّنن: الميل عنها إلى غيرها.

وذلك كأن يسأل سائل عن حِلِّ مجموعة أشياء، فيكون الجواب متناولاً غير الحل فيها، بحيث يُعْدَلُ عن الْحِلِّ الذي هو موضع السؤال إلى غيره من الأحكام.

والضمير في «فيه» في قوله: «وفيه وجوب وندب وتحريم» يعود إلى «الجواب».

والمراد بهذا الدليل: أن سائلاً لو سأل مستفتياً عن «الحل» في أمور متعددة، فقال: «أيحل أكل الخبز، والصومُ، والصيدُ؟»، فإنه يجوز للمفتي أن يجيب السائل عن هذا السؤال ببيان أحكام متعددة ليس «الحل» الذي هو موضع السؤال واحداً منها، فيقول: «أما أكل الخبز فمندوب إذا أريد به الاستعانة على العبادة.

وأما الصوم فواجب إن كان في رمضان، أو كان قضاءً لرمضان، أو

وَكَيْفَ يُنْكَرُ هَذَا وَأَكْثَرُ أَحْكَامِ الشَّرْعِ نَزَلَتْ عَلَى أَسْبَابٍ؛ كَنُزُولِ آيَةِ الظِّهَارِ فِي أَوْسِ بْنِ الصَّامِتِ، وَآيَةِ اللِّعَانِ فِي هِلَالِ بْنِ أُمَيَّةَ، وَنَحْوِ هَذَا؟

كان نذراً، أو كان كفارة. وأما الصيد فحرام إنْ كان الصائد متلبساً بالإحرام».

وحينئذٍ يكون هذا الجواب المتضمن لهذه الأحكام المتعددة من نَدْب، وإيجاب، وتحريم جواباً لذلك السؤال الخاص المتعلق بالْحِلِّ فقط.

ولو كان اللفظ العام الوارد على سبب خاص يتخصص بذلك السبب لَمَا جاز العدول عن السؤال الخاص إلى الجواب العام.

الدليل الخامس: (وكيف ينكر هذا وأكثر أحكام الشرع نزلت على أسباب كنزول آية الظهار في أوس بن الصامت، وآية اللعان في هلال بن أمية، ونحو هذا؟).

الاستفهام بكيف في قوله: «وكيف ينكر هذا» للتعجب والاستنكار.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب».

وآيات «الظهار» التي نزلت في أوس بن الصامت رضي الله تعالى عنه هي قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْۖ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي وَلَدْنَهُمْۚ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ۝٢ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝٣ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۖ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًاۚ ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۚ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝٤﴾ [المجادلة: ٢ ـ ٤].

وَلَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُوبِ التَّعْمِيمِ جَوَازُ تَخْصِيصِ السَّبَبِ، ....

و«آيات اللعان» التي نزلت في هلال بن أمية رضي الله تعالى عنه هي قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٨﴾ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٩﴾﴾ [النور: ٦ ـ ٩].

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «ونحو هذا»: أي وأشباه ما ذُكر في «الظهار» و«اللعان» مما ورد به الخطاب الشرعي على سبب خاص، ومن ذلك: نزول آية «القذف» في شأن «الإفك»، وهي قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥﴾﴾ [النور: ٤ ـ ٥].

ومن ذلك: نزول آية «السرقة» بسبب سرقة رداء صفوان بن أمية رضي الله تعالى عنه، وهي قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨].

ومفاد هذا الدليل: أن أكثر أحكام الشريعة وردت على أسباب خاصة، ولم تُجعَلْ تلك الأحكام مقصورة فقط على أسبابها، بل كانت تلك الأحكام عامة فيها وفي غيرها، ولو كان اللفظ يُقْصَرُ على سببه الخاص لَمَا جُعِلَ حكم تلك الأسباب عاماً.

قوله: (ولا يلزم من وجوب التعميم جواز تخصيص السبب): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بأنه إذا ورد اللفظ العام على سبب خاص سقط عمومه.

والمذكور هنا **هو دليلهم الأول** الذي قالوا فيه: «لو لم يكن للسبب تأثير لجاز إخراج السبب بالتخصيص من العموم».

فأجاب المؤلف رحمه الله تعالى هنا: بأنه لا يلزم من القول بتعميم حكم المسألة التي ورد من أجلها خطاب الشارع إخراجُ تلك المسألة بالتخصيص

فَإِنَّهُ لَا خِلَافَ فِي أَنَّهُ بَيَانُ الْوَاقِعَةِ، وَإِنَّمَا الْخِلَافُ هَلْ هُوَ بَيَانٌ لَهَا خَاصَّةً أَمْ لَهَا وَلِغَيْرِهَا؟.. فَاللَّفْظُ يَتَنَاوَلُهَا يَقِيناً وَيَتَنَاوَلُ غَيْرَهَا ظَنّاً،

من حكم العموم، بل يلزم منه إبقاؤها تحت عمومه لكونها المقصود الأول بالحكم الذي ورد به الخطاب، وبقية المسائل إنما هي تبع لها فيه.

قوله: (فإنه لا خلاف في أنه بيان الواقعة، وإنما الخلاف هل هو بيان لها خاصة، أم لها ولغيرها؟): الضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لا خلاف في أنه بيان الواقعة».

والضمير في «أنه» يعود إلى «اللفظ العام»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو».

والضمير في «لها» يعود إلى «الواقعة الخاصة»، وكذلك إليها عود الضمير في «لغيرها».

وهذه الجملة تعليل للقول بأنه لا يلزم من تعميم الحكم جواز تخصيص السبب.

والمراد هنا: أن اللفظ العام الوارد على سبب خاص هو في حقيقته بيانٌ لواقعة السبب، إذ هو متناول لها تناولاً أولوياً لكونها هي السبب في وروده، وهذا مما لا خلاف فيه، وإنما الخلاف هل هذا اللفظ العام قاصر على بيان واقعة السبب فقط، أو هو بيان لها ولغيرها؟

وبذلك يتضح أنه لا خلاف في اندراجها تحت عموم اللفظ، لكونه وارداً بياناً لها في المقام الأول من جهة، ومن جهة أخرى كيف تكون هي سبب وروده ومع ذلك تكون خارجة عن عموم تناوله؟!

قوله: (فاللفظ يتناولها يقيناً ويتناول غيرها ظناً): الضمير في «يتناولها» يعود إلى «الواقعة الخاصة»، وكذلك إليها عود الضمير في «غيرها».

والمراد هنا: أن اللفظ العام الوارد على سبب خاص يتناول واقعة السبب تناولاً يقينياً لكون حكمها قد ثبت بنص قاطع، ويتناول غيرها مما شاكلها تناولاً ظنياً لكون حكمها ثبت بطريق القياس على واقعة النص.

إِذْ لَا يُسْأَلُ عَنْ شَيْءٍ فَيَعْدِلُ عَنْ بَيَانِهِ إِلَى بَيَانِ غَيْرِهِ، إِلَّا أَنْ يُجِيبَ عَنْ غَيْرِهِ بِمَا يُنَبِّهُ عَلَى مَحَلِّ السُّؤَالِ، كَمَا قَالَ لِعُمَرَ لَمَّا سَأَلَهُ عَنِ الْقُبْلَةِ لِلصَّائِمِ: (أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ؟).

وإذا كانت الواقعة التي ورد اللفظ العام بسببها هي محل القطع من جهة تناول اللفظ لها، فكيف يقال بإخراجها بالتخصيص من عمومه ليكون المظنون هو المراد بتناول ذلك اللفظ العام؟ هذا لا يستقيم لأنه بعيد جداً.

قوله: (إذ لا يسأل عن شيء فيعدل عن بيانه إلى بيان غيره، إلا أن يجيب عن غيره بما ينبه على محل السؤال، كما قال لعمر لما سأله عن القبلة للصائم: «أرأيت لو تمضمضت؟»): هذه الجملة تعليل للقول بأن اللفظ العام لا يُخْرِجُ واقعة السبب من عمومه، بل هو متناول لها بيقين.

والمسؤول هنا في قوله: «إذ لا يُسْأَلُ عن شيء» هو النبي ﷺ.

والضمير في «بيانه» يعود إلى «الشيء»، وإليه كذلك عود الضمير في «غيره».

و«ما» في قوله: «بما ينبه» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «بالْمُنَبِّهِ على محل السؤال».

والضمير في «سأله» يعود إلى «النبي ﷺ».،

والمراد هنا: أن النبي ﷺ إذا سُئِلَ عن واقعة فإنه يورد الحكم بخصوصها، ولا يترك بيان حكمها إلى بيان حكم غيرها إلا ليمهد بذلك الجواب للأولى، ليكون أبلغ في إيصال القناعة بحكمها، وأصدق دليل على ذلك قول النبي ﷺ لعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه حين سأله عن «القبلة للصائم» بقوله: «هششت فقبلت وأنا صائم»: (أرأيت لو تمضمضت؟)، قال: «لا بأس»، فقال عليه الصلاة والسلام: (فَمَهْ؟)[1]؛ أي: فَلِمَ التحرج إذاً من القبلة وأنت صائم؟

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «الصوم»، باب «القبلة للصائم» ٢/ ٧٧٩؛ =

وَلِهَذَا كَانَ نَقْلُ الرَّاوِي لِلسَّبَبِ مُفِيداً، لِيُبَيِّنَ بِهِ تَنَاوُلَ اللَّفْظِ لَهُ يَقِيناً فَيَمْتَنِعَ مِنْ تَخْصِيصِهِ، ....

فعدوله عليه الصلاة والسلام هنا عن بيان حكم «القُبلة» ابتداءً إلى بيان حكم «المضمضة» إنما هو من أجل التنبيه على محل السؤال ليتحصل بذلك الجواب الشافي الكافي.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا وجه للقول بأنه يلزم من وجوب تعميم اللفظ جواز تخصيص واقعة السبب بإخراجها من دائرة اللفظ العام.

قوله: (ولهذا كان نقل الراوي للسبب مفيداً، ليبين به تناول اللفظ له يقيناً فيمتنع من تخصيصه): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «ولهذا» يعود إلى «كون اللفظ العام يتناول واقعة السبب من غير إخراجٍ لها».

والضمير في «به» يعود إلى «السبب»، وإليه كذلك عود الضميرين في «له»، وفي «تخصيصه».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الجواب عن أصحاب المذهب الثاني** القائلين بأن اللفظ العام إذا ورد على سبب خاص سقط عمومه، وذلك في دليلهم الثاني الذي قالوا فيه: «لو لم يكن للسبب تأثير لما نقله الراوي لعدم فائدته».

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم بأن نقل الراوي للسبب يكون عديم الفائدة إذا قيل بتعميم الحكم، بل نقول: إن لذلك فائدة كبيرة، وهي أن يبيِّن الراوي بأن اللفظ العام متناول للسبب تناولاً يقينياً، فلا يجوز تخصيصه بإخراجه من دائرة عموم اللفظ بحال.

= وابن خزيمة في صحيحه، كتاب «الصيام»، باب «تمثيل النبي ﷺ قبلة الصائم بالمضمضة منه بالماء». (صحيح ابن خزيمة ٣/ ٢٤٥)؛ وابن أبي شيبة في كتاب «الصوم». (مصنف ابن أبي شيبة ٣/ ٦٠).

وهذا الحديث صححه الحاكم، فقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه». ووافقه الذهبي على ذلك. (انظر: المستدرك وتلخيص الذهبي بذيله ١/ ٤٣١).

وَفِيهِ فَوَائِدُ أُخَرُ مِنْ مَعْرِفَةِ أَسْبَابِ النُّزُولِ، وَالسِّيَرِ، وَالتَّوَسُّعِ فِي عِلْمِ الشَّرِيعَةِ.

وَقَوْلُهُمْ: «لِمَ أَخَّرَ بَيَانَ الْحُكْمِ؟». قُلْنَا: ....

قوله: (وفيه فوائد أخر من معرفة أسباب النزول، والسير، والتوسع في علم الشريعة): الضمير في «فيه» يعود إلى «نقل الراوي للسبب».

والمراد هنا: أنه بالإضافة إلى ما سبق ذِكْرُهُ من أن فائدة نقل الراوي للسبب هي بيانه بأن اللفظ العام متناول للسبب يقيناً فلا يجوز إخراجه من عمومه، فهناك ـ أيضاً ـ فوائد أخر لهذا النقل، ومنها ما يلي:

الفائدة الأولى: معرفة أسباب نزول الآيات القرآنية الكريمة، ومعرفة أسباب ورود الأحاديث النبوية الشريفة، ولذلك أثره الذي لا يُنْكَرُ في التعرف على ملابسات المسألة التي ورد الحكم الشرعي بشأنها.

الفائدة الثانية: معرفة سِيَرِ الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وأَخْذُ الدروس والعبر من تلك السير.

الفائدة الثالثة: التوسع في علم الشريعة، وذلك بالإحاطة بمعرفة أسباب نزول الآيات الكريمات، وورود الأحاديث الشريفة، وكذلك التوسع في مجاري أحكامها؛ بحيث لا تكون قاصرة على محالِّها فقط، بل بتعديتها إلى غيرها مما ماثلها وناظرها.

قوله: (وقولهم: لِمَ أخر بيان الحكم؟): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ».

والمذكور هنا **هو دليلهم الثالث** الذي قالوا فيه: «لو لم يكن للسبب تأثير لَمَا أخر بيان الحكم إلى وقوع الواقعة».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الدليل.

اللهُ أَعْلَمُ بِفَائِدَتِهِ فِي أَيِّ وَقْتٍ يَحْصُلُ: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾. ثُمَّ لَعَلَّهُ أَخَّرَهُ إِلَى وَقْتِ الْوَاقِعَةِ لِوُجُوبِ الْبَيَانِ فِي تِلْكَ الْحَالِ، أَوِ اللُّطْفِ، وَمَصْلَحَةٍ لِلْعِبَادِ دَاعِيَةٍ إِلَى الانْقِيَادِ لَا تَحْصُلُ بِالتَّقْدِيمِ وَلَا بِالتَّأْخِيرِ.

قوله: (الله أعلم بفائدته في أي وقت يحصل: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾): الضمير في «بفائدته» يعود إلى «تأخير بيان الحكم».

والمراد هنا: أن التشريع حق خالص لله تبارك وتعالى، فله سبحانه أن ينزل الحكم ابتداءً بلا سبب يرتبط به، وله سبحانه أن يجعل الحكم مرتبطاً بسبب يُؤَخِّرُ الحكم إلى حين حدوثه.

إلا أن هذا التأخير لا يخلو من فائدة، وسواء أعلمنا تلك الفائدة أم لم نعلمها فالحكم لله تعالى وحده، وهو جل وعلا: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

قوله: (ثم لعله أخره إلى وقت الواقعة لوجوب البيان في تلك الحال): الضمير في «لعله» يعود إلى «الشارع»، وهو الله تبارك وتعالى.

والضمير في «أخره» يعود إلى «بيان الحكم».

و«الحال» المشار إليها في قوله: «في تلك الحال» هي وقت حدوث الواقعة.

والمراد هنا: أن الحكم قبل حدوث الواقعة لا تدعو الحاجة إليه فلا يجب البيان حينئذٍ، ولكن بعد حدوثها تكون الحاجة إلى معرفة الحكم فيها ملحة جداً، فلذلك وجب البيان في تلك الحال، إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

قوله: (أو اللطف، ومصلحة للعباد داعية إلى الانقياد لا تحصل بالتقديم ولا بالتأخير): أي ولعل تأخير بيان الحكم هو لُطْفُ الله تعالى بعباده، ورعاية منه سبحانه لمصالحهم حتى ينقادوا إلى الطاعة والامتثال.

وبيان ذلك: أن الله تعالى لو كلف العباد بالحكم ابتداءً من غير سابق سبب قد يتثاقلون عن الامتثال والانقياد، ولكن إذا حدث السبب، واشتدت

ثُمَّ يَلْزَمُ لِهَذِهِ الْعِلَّةِ اخْتِصَاصُ الرَّجْمِ بِمَاعِزٍ، وَغَيْرِهِ مِنَ الْأَحْكَامِ.

وَقَوْلُهُمْ: «تَجِبُ الْمُطَابَقَةُ». ....

حاجة العباد إلى معرفة الحكم الشرعي فيه، ثم نَزَلَ عليهم الحكم المقتضي بيانه بادروا إلى امتثاله منقادين لما تضمنه من تحقيق مصلحتهم وقضاء حاجتهم، وهذه المصلحة عَلِمَ سبحانه أنها لا تقع موقعها المناسب إلا في هذا الوقت من غير تقديم عليه، ولا تأخير عنه.

قوله: (ثم يلزم لهذه العلة اختصاص الرجم بماعز، وغيره من الأحكام): العلة المشار إليها في قوله: «لهذه العلة» هي قولهم: «لو لم يكن للسبب تأثير في تخصيص اللفظ العام لما أخر الشارع بيان الحكم إلى وقوع الواقعة».

والضمير في «غيره» يعود إلى «الرجم».

والمراد هنا: أن قولكم بأنه «لو لم يكن للسبب تأثير في تخصيص اللفظ العام لَمَا أخر الشارع بيان الحكم إلى وقوع الواقعة» يلزم منه أن تكون الأحكام التي تأخر ورودها إلى حين وقوع أسبابها مختصة بتلك الأسباب فقط، فلا يجوز إجراء أحكامها على غيرها مما وقع نظيراً لها، وحينئذٍ يختص «الرجم» بماعز دون سائر مَنْ زنى من المحصنين، ويختص «الظهار» بأوس بن الصامت دون سائر المظاهرين، ويختص «اللعان» بهلال بن أمية دون سائر الملاعنين، وهكذا.

وحيث إن الأصل في أحكام الشريعة العموم، لا أن تكون خاصة بآحاد الناس إلا ما نهض الدليل على ثبوت الخصوصية فيه، كان القول بتخصيص الحكم بسببه خلاف ذلك الأصل، فلا يُعْتَدُّ به.

قوله: (وقولهم: تجب المطابقة): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ».

والمذكور هنا **هو دليلهم الرابع** الذي قالوا فيه: «ولأنه جواب، والجواب يكون مطابقاً للسؤال».

قُلْنا: يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُتَنَاوِلاً لَهُ، أَمَّا أَنْ يَكُونَ مُطَابِقاً لَهُ فَكَلَّا، بَلْ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يُسْأَلَ عَنْ شَيْءٍ فَيُجِيبَ عَنْهُ وَعَنْ غَيْرِهِ، كَمَا سُئِلَ عَنِ الْوُضُوءِ بِمَاءِ الْبَحْرِ فَبَيَّنَ لَهُمْ حِلَّ مَيْتَتِهِ.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الدليل.

قوله: (يجب أن يكون متناولاً له، أما أن يكون مطابقاً له فكلا): الضمير في «له» يعود إلى «السؤال»؛ أي: «يجب أن يكون الجواب متناولاً لمحل السؤال».

والمراد هنا: أن اللفظ العام الذي ورد جواباً عن سؤال يجب أن يتناول بعمومه السؤال، وهو خصوص السبب، بحيث لا يجوز إخراجه من شمول اللفظ العام له. أما أن يكون الجواب مطابقاً للسؤال فذلك غير واجب.

قوله: (بل لا يمتنع أن يسأل عن شيء فيجيب عنه وعن غيره، كما سُئِلَ عن الوضوء بماء البحر فبين لهم حل ميتته): «بل» حرف إضراب، والجملة هنا مُضْرَبٌ بها عن قولهم: «يجب أن يكون الجواب مطابقاً للسؤال».

والفعل المضارع «يُسْأَل» مبني للمجهول، والمسؤول هو النبي ﷺ.

والضمير في «عنه» يعود إلى «الشيء»، وإليه كذلك عود الضمير في «غيره». والضمير في «لهم» يعود إلى «السائلين عن الوضوء بماء البحر».

والضمير في «ميتته» يعود إلى «البحر».

والمراد هنا: لا نسلم لكم بأنه يجب مطابقة الجواب للسؤال، إذ لو كان ذلك واجباً لَمَا أجاب النبي ﷺ السائل بما هو أعم من خصوص سؤاله، حيث سئل عليه الصلاة والسلام عن «الوضوء بماء البحر»، فبين له صحة الوضوء به، وزاده حكماً آخر وهو «حِلُّ ميتته».

وهذا دليل صريح على عدم اشتراط المطابقة بين الجواب والسؤال، فلا يمتنع أن يُزَادَ في الجواب على ما ورد في السؤال.

(فصل)

قَوْلُ الصَّحَابِيِّ: «نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنِ الْمُزَابَنَةِ»، وَ: «قَضَى بِالشُّفْعَةِ فِيمَا لَمْ يُقْسَمْ» يَقْتَضِي الْعُمُومَ. وَقَالَ قَوْمٌ: لَا عُمُومَ لَهُ.

قوله: (**قول الصحابي: «نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة»، و: «قضى بالشفعة فيما لم يقسم» يقتضي العموم**): «المزابنة» هي بيع الرُّطَب على رؤوس النخل بالتمر كيلاً.

وإنما نَهَى النبي ﷺ عن «المزابنة»؛ لأنها سبب في حصول «الزَّبْنِ» وهو التدافع والتخاصم بين المتبايعَيْنِ، نظراً لما في ذلك البيع من الغبن والجهالة لاعتماده على المجازفة، فإذا أحس المشتري بأنه مغبون أراد فَسْخَ البيع وأصر البائع على إمضائه، فيحصل بينهما من التشاحن ما الله تعالى به عليم.

والمراد هنا: أن الصحابي إذا أخبر عن النبي ﷺ أنه نَهَى عن شيء، كقوله: «نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة».

أو أخبر بأنه عليه الصلاة والسلام قضى لأحد بشيء، كقوله: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة فيما لم يقسم».

فإن هذا النهي، وهذا القضاء لا يختصان فقط بمن وُجِّهَ إليه النهي، أو حُكِمَ له بذلك القضاء، بل إن مقتضى ذلك العموم في جميع الأمة إلى قيام الساعة.

وما ذهب إليه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا **هو المذهب الأول** في هذه المسألة، وإليه ذهب بعض الأصوليين[(١)].

قوله: (**وقال قوم: لا عموم له**): المراد بالقوم هنا أكثر الأصوليين، حيث ذهبوا إلى أن قول الصحابي: «نهى رسول الله ﷺ عن كذا»، أو:

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٢٥٥؛ المحصول ١/ ٢/ ٦٤٧؛ تيسير التحرير ١/ ٢٤٩.

لِأَنَّ الْحُجَّةَ فِي الْمَحْكِيِّ لَا فِي لَفْظِ الْحَاكِي. وَالصَّحَابِيُّ يَحْتَمِلُ أَنَّهُ سَمِعَ لَفْظاً خَاصّاً، أَوْ يَكُونُ عُمُوماً، أَوْ يَكُونُ فِعْلاً لَا عُمُومَ لَهُ.

«قضى بكذا» لا يقتضي العموم(١).

وهذا هو **المذهب الثاني** في هذه المسألة.

قوله: (لأن الحجة في المحكي... إلخ): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان أدلة أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن ما ينقله الصحابي عن النبي ﷺ من نَهْي أو قضاء فإنه لا يقتضي العموم.

وهذه الأدلة ـ كما أوردها المؤلف رحمه الله تعالى ـ على النحو الآتي:

الدليل الأول: (أن الحجة في المحكي، لا في لفظ الحاكي).

ومفاد هذا الدليل: أن الحجة فيما نَقَلَهُ الصحابي عن النبي ﷺ من نَهْي أو قضاء أو نحو ذلك، إنما هي في المحكي عن النبي ﷺ، وليست في لفظ الحاكي وهو الصحابي.

والمحكي عن النبي ﷺ لا عموم فيه؛ لأنه نَهْيٌ لشخص مخصوص، أو قضاء في حق شخص بعينه، فكيف يُحْمَلُ على العموم؟!

الدليل الثاني: (الصحابي يحتمل أنه سمع لفظاً خاصاً، أو يكون عموماً، أو يكون فعلاً لا عموم له).

ومفاد هذا الدليل: أن ما نقله الصحابي عن النبي ﷺ لا يخلو من احتمالات ثلاثة:

الأول: أن ما سمعه من النبي ﷺ من نَهْي أو قضاء قد يكون بلفظ خاص، واللفظ الخاص يُقْصَرُ على محله، ولا يُتَعَدَّى به إلى غيره.

الثاني: أن ما سمعه من النبي ﷺ من نَهْي أو قضاء قد يكون لفظاً عاماً

---

(١) انظر: البرهان ١/٣٤٨؛ المستصفى ٢/٦٦؛ شرح تنقيح الفصول ص١٨٨؛ شرح اللمع ١/٣٣٧؛ الوصول إلى الأصول ١/٣٢٦؛ جمع الجوامع ٢/٣٦.

وَقَضَاؤُهُ بِالشُّفْعَةِ لَعَلَّهُ حُكْمٌ فِي عَيْنٍ، أَوْ بِخِطَابٍ خَاصٍّ مَعَ شَخْصٍ، فَكَيْفَ يُتَمَسَّكُ بِعُمُومِهِ؟ أَمْ كَيْفَ يَثْبُتُ الْعُمُومُ مَعَ التَّعَارُضِ وَالشَّكِّ؟

وَلَنَا: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، فَإِنَّهُ قَدْ عُرِفَ مِنْهُمُ

لا خاصاً، فَيَصْدُقُ مدلوله على مَنْ وُجِّهَ إليه ذلك اللفظ وعلى مَنْ سواه.

الثالث: ما نقله الصحابي من نَهْي أو قضاء قد يكون متعلقاً بفعل خاص لا يمكن ادعاء العموم فيه.

وإذا كان ما حكاه الصحابي عن النبي ﷺ من نَهْي أو قضاء متردداً بين هذه الاحتمالات الثلاثة، فلا يمكن الجزم باقتضاء العموم، فيتعين المصير إلى الخصوص؛ لأنه مُتَيَقَّنٌ.

الدليل الثالث: (وقضاؤه بالشفعة لعله حُكْمٌ في عين، أو بخطاب خاص مع شخص، فكيف يتمسك بعمومه، أم كيف يثبت العموم مع التعارض والشك؟).

الضمير في قوله: «وقضاؤه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «لعله» يعود إلى «القضاء».

والضمير في «بعمومه» يعود إلى «الخطاب الخاص».

والاستفهام بكيف هنا: استفهام تعجب وإنكار.

والمراد بهذا الدليل: أن قول الصحابي: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة فيما لم يقسم» ليس دليلاً قاطعاً على العموم، بل ربما اقتضى العموم، وربما اقتضى الخصوص، لكونه وارداً في قضية عين قد يعم مدلولها وقد لا يعم.

وإذا كان الأمر كذلك كانت الحال محل تعارض للتردد بين إرادة العموم وإرادة الخصوص، والتردد مثير للشك.

وإذا كان التردد محلاً لإثارة الشك، فإن العموم لا يمكن إثبات دعواه بطريق الشك.

قوله: (ولنا: إجماع الصحابة رضي الله عنهم... إلخ): هذا شروع من

الرُّجُوعُ إِلَى هَذَا اللَّفْظِ فِي عُمُومِ الصُّوَرِ؛ كَرُجُوعِ ابْنِ عُمَرَ إِلَى حَدِيثِ رَافِعٍ: «نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْمُخَابَرَةِ»، وَاحْتِجَاجِهِمْ بِهَذَا اللَّفْظِ نَحْوَ: «نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنِ الْمُزَابَنَةِ، وَالْمُحَاقَلَةِ، وَالْمُخَابَرَةِ، وَبَيْعِ التَّمْرِ حَتَّى يَبْدُوَ صَلَاحُهُ، وَالْمُنَابَذَةِ»، وَسَائِرِ الْمَنَاهِي، وَكَذَلِكَ أَوَامِرُهُ، وَأَقْضِيَتُهُ، وَرُخَصُهُ، مِثْلُ: «أَرْخَصَ فِي السَّلَمِ وَوَضْعِ الْجَوَائِحِ»، وَقَدِ اشْتُهِرَ هَذَا عَنْهُمْ فِي وَقَائِعَ كَثِيرَةٍ، مِمَّا يَدُلُّ عَلَى اتِّفَاقِهِمْ عَلَى الرُّجُوعِ إِلَى هَذِهِ الْأَلْفَاظِ، وَاتِّفَاقُ السَّلَفِ عَلَى نَقْلِ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ دَلِيلٌ عَلَى اتِّفَاقِهِمْ عَلَى الْعَمَلِ بِهَا، إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ كَانَ اللَّفْظُ مُجْمَلاً.

المؤلف رحمه الله تعالى في بيان حجة أصحاب المذهب الأول القائلين باقتضاء العموم فيما حكاه الصحابي عن النبي ﷺ من نَهْي أو قضاء.

وهذه الحجة تقوم على دليلين، وهما ـ كما أوردهما المؤلف رحمه الله تعالى ـ على النحو الآتي:

الدليل الأول: (إجماع الصحابة رضي الله عنهم، فإنه قد عُرِفَ منهم الرجوع إلى هذا اللفظ في عموم الصور).

الضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن قد عرف منهم الرجوع إلى هذا اللفظ في عموم الصور».

والضمير في «منهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

واللفظ المشار إليه في قوله: «إلى هذا للفظ»: هو قول الصحابي: «نَهى رسول الله ﷺ عن كذا»، أو: «قَضى رسول الله ﷺ بكذا»، أو: «أَمَرَ رسول الله ﷺ بكذا».

والمراد بالصور في قوله: «في عموم الصور»: أي الوقائع والحوادث.

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا يرجعون

. . . .

فيما استجد لهم من وقائع وحوادث إلى ما سبق فيه أَمْرٌ، أو نَهْيٌ، أو قضاء عن النبي ﷺ، ليحكموا بمقتضى أَمْرِهِ، ونهيه، وقضائه على تلك الوقائع والحوادث، وهذا دليل صريح على اعتقادهم العموم فيما نُقِلَ عن النبي ﷺ من أمر، أو نهي، أو قضاء، إذ لو كانوا يعتقدون عدم عمومه لَمَا أَجْرَوْا حكمه على الوقائع والحوادث التي جَدَّتْ في عصرهم.

ومن الصور التي رجعوا فيها إلى ذلك ما يلي:

١ ـ رجوع الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما إلى حديث رافع بن خديج رضي الله تعالى عنه قال: «نَهَى النبي ﷺ عن المخابرة»(١).

٢ ـ احتجاج الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بما نُقِلَ عن النبي ﷺ من نَهْي، فإذا رَأَوْا أحداً يتعامل بالبيوعات المنهي عنها كالمزابنة، والمحاقلة، والمخابرة، وبيع الثمر قبل بدو صلاحه، والمنابذة، وغيرها من المنهيات حذروا من ذلك محتجين في هذا التحذير بقولهم: «نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة، والمحاقلة، والمخابرة، وبيع الثمر حتى يبدو صلاحه، والمنابذة».

٣ ـ احتجاج الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بما نُقِلَ عن النبي ﷺ من أوامر، كقول الصحابي: «أمر رسول الله ﷺ بوضع الجوائح».

٤ ـ احتجاج الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بما نُقِلَ عن النبي ﷺ من أقضية، كما في: «قَضَى النبي ﷺ بالشفعة فيما لم يقسم».

وكما في: «قضى رسول الله ﷺ باليمين والشاهد».

٥ ـ احتجاح الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بما نُقِلَ عن

---

(١) سبق تخريج ذلك، وبيان المقصود منه.

. . . .

النبي ﷺ من رُخَصٍ، مثل: «أرخص رسول الله ﷺ في السلم».

ومثل: «أرخص رسول الله ﷺ في العرايا».

وغير ذلك من الوقائع الكثيرة التي اشتُهر عن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم رجوعهم فيها إلى هذه الألفاظ التي نقلها الصحابي بقوله: «أمر رسول الله ﷺ بكذا»، أو: «نَهَى رسول الله ﷺ عن كذا»، أو: «قَضَى رسول الله ﷺ بكذا»، أو: «أرخص رسول الله ﷺ في كذا».

واتفاقهم على الاحتجاج بتلك الألفاظ في جميع الوقائع دليل على اتفاقهم على العمل بها، ولو لم تكن مقتضية للعموم لَمَا اتفقوا على العمل بها في كل الوقائع المشابهة والحوادث المماثلة.

الدليل الثاني: (إذ لو لم يكن كذلك لكان اللفظ مجملاً).

الكاف في «كذلك» للتشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تعميم العمل بما نُقِلَ عن النبي ﷺ من أَمْرٍ، أو نَهْيٍ، أو قضاء، أو ترخيص».

والمراد باللفظ هنا هو: حكاية الراوي عن النبي ﷺ أَمْرَهُ، ونهيه، وقضاءه، وترخيصه.

و«اللفظ المجمل» ـ كما سبق ـ هو المحتمل لعدد من المعاني لا يتمايز بعضها عن بعض، فيتعذر الترجيح بينها من غير وجود دليل مرجح.

ومفاد هذا الدليل: أن المنقول عن النبي ﷺ من أمر، أو نهي، أو قضاء، أو ترخيص لو لم يكن مقتضاه العموم لكان اللفظ الذي حُكِيَتْ به تلك المنقولات مجملاً، لتردده بين العموم والخصوص من غير ترجيح أحدهما على الآخر، وهذا يوجب التوقف حتى ينهض الدليل على بيان المراد.

وحيث إن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد بادروا إلى العمل بتلك المنقولات بناء على اللفظ المحكي فيها من غير توقف على دليل يبيِّن

ثُمَّ لَوْ كَانَتِ الْقَضِيَّةُ فِي شَخْصٍ وَاحِدٍ وَجَبَ التَّعْمِيمُ، لِمَا ذَكَرْنَاهُ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُخْرَى. وَاللهُ أَعْلَمُ.

المراد، ثبت أنها ليست من قبيل المجمل، لكونها ظاهرة في العموم دون الخصوص.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ الْمُعَوَّلَ عليه في هذه المسألة هو ما وسع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فيها، وهو اعتقاد عموم اللفظ الذي حُكِيَتْ به تلك المنقولات عن النبي ﷺ.

قوله: (ثم لو كانت القضية في شخص واحد وجب التعميم، لما ذكرناه في المسألة الأخرى): **هذا جواب عما ذكره أصحاب المذهب الثاني في** دليلهم الثالث الذي قالوا فيه: «وقضاؤه بالشفعة لعله حكم في عين».

والمراد بالقضية هنا: هي القضية التي نُقِلَ فيها عن رسول الله ﷺ أَمْرٌ، أو نَهْيٌ، أو قضاءٌ، أو ترخيص.

و«ما» في قوله: «لما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمقصود بالمسألة الأخرى: هي مسألة: «هل العبرة بعموم اللفظ، أو بخصوص السبب».

وقد ذكر المؤلف رحمه الله تعالى رأيه في هذه المسألة بقوله: «إذا ورد لفظ العموم على سبب خاص لم يسقط عمومه».

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى بهذا الجواب أن يقول: لئن سلمنا لكم بأن ما نُقِلَ عن النبي ﷺ من أمر، أو نهي، أو قضاء، أو ترخيص إنما هو وارد في حق شخص واحد بعينه، فلا نسلم لكم اختصاص هذا الواحد بالحكم دون غيره، وذلك لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

(فصل)

وَمَا وَرَدَ مِنْ خِطَابٍ مُضَافاً إِلَى «النَّاسِ» وَ«الْمُؤْمِنِينَ» دَخَلَ فِيهِ الْعَبْدُ؛

قوله: (وما ورد من خطاب مضافاً إلى الناس والمؤمنين دخل فيه العبد): «ما» في قوله: «وما ورد» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «والوارد من خطاب».

والمراد بالخطاب هنا: هو الخطاب الشرعي الوارد في الكتاب الكريم، أو السنة المطهرة.

والضمير في «فيه» يعود إلى «الخطاب المضاف إلى الناس والمؤمنين».

والمراد بالعبد هنا: هو الرقيق.

ومن أمثلة الخطاب المضاف إلى «الناس»: قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة: ٢١].

وقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النساء: ١].

وقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ [فاطر: ٣].

ومن أمثلة الخطاب المضاف إلى «المؤمنين»: قول الله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٢٨].

وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ٥١].

وقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٣١].

والمقصود هنا: أن الخطاب الشرعي في الكتاب الكريم، أو السنة المطهرة إذا ورد مضافاً إلى لفظ «الناس»، أو لفظ «المؤمنين» فإنه يشمل بعمومه العبيد، كما يشمل الأحرار.

وما ذهب إليه المؤلف رحمه الله تعالى هنا من كون «العبد» مخاطباً بلفظ «الناس» وبلفظ «المؤمنين» بمقتضى العموم هو مذهب جمهور

لِأَنَّهُ مِنْ جُمْلَةِ مَنْ يَتَنَاوَلُهُ اللَّفْظُ. وَخُرُوجُهُ عَنْ بَعْضِ التَّكَالِيفِ لَا يُوجِبُ رَفْعَ الْعُمُومِ فِيهِ؛ كَالْمَرِيضِ، وَالْمُسَافِرِ، وَالْحَائِضِ.

الأصوليين[1].

وهو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (**لأنه من جملة من يتناوله اللفظ**): الضمير في «لأنه» يعود إلى «العبد».

والضمير في «يتناوله» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

والمراد باللفظ هنا: هو لفظ «الناس»، ولفظ «المؤمنين».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل الجمهور على أن «العبد» داخل في الخطاب المضاف إلى «الناس»، وإلى «المؤمنين».

ومفاد هذا الدليل: أن العبد من جملة الناس، ومن جملة المؤمنين، فيكون الخطاب المضاف إلى هذين اللفظين متناولاً له، وإذا كان متناولاً له فلا يجوز إخراجه منه إلا بمخصص شرعي ناهض.

قوله: (**وخروجه عن بعض التكاليف لا يوجب رفع العموم فيه، كالمريض، والمسافر، والحائض**): الضمير في «خروجه» يعود إلى «العبد»، وإليه كذلك عود الضمير في «فيه».

والمراد ببعض التكاليف التي خرج العبد من دخوله في عموم التكليف بها: كالجماعة، والجمعة، والزكاة، والحج، والجهاد، ونحو ذلك.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو جواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني في هذه المسألة الذين قالوا: إن العبد لا يدخل في الخطاب المضاف إلى «الناس»، أو إلى «المؤمنين».

وهذا القول ذهب إليه بعض المالكية، ومنهم ابن خويز منداد، كما

---

(١) انظر: البرهان ١/٣٥٦؛ المستصفى ٢/٧٧؛ تيسير التحرير ١/٢٥٢؛ إحكام الفصول ص٢٢٣؛ العدة ٢/٣٤٨؛ الإحكام لابن حزم ٣/٣٥٠؛ المعتمد ١/ ٢٧٨.

....

نسبه إليه الباجي رحمه الله تعالى، حيث قال: «إطلاق لفظ الأمر يتناول الحر والعبد، وقال ابن خويز منداد: لا يتناول العبد»(١).

وذهب إليه أيضاً بعض الشافعية، كما نسبه إليهم الشيرازي رحمه الله تعالى، حيث قال: «العبيد يدخلون في الخطاب المطلق بالشرعيات، ومن أصحابنا من قال: لا يدخلون فيه إلا بدليل يدل عليه»(٢).

واحتجوا لذلك فقالوا: إنَّا نرى في الشرع أوامر كثيرة لا يدخل فيها العبيد كالجمعة، والجهاد، والزكاة. ولو كان الخطاب يقتضي دخول العبيد لدخلوا في هذه المواضع(٣).

ومفاد جواب المؤلف رحمه الله تعالى عما استدل به هؤلاء: نسلم لكم بأن «العبد» خارج عن بعض التكاليف الشرعية، ومنها ما ذكرتم في دليلكم، إلا أن هذا الخروج لا يقتضي كون العبد غير داخل في الخطاب العام الوارد إلى الناس وإلى المؤمنين، بل هو داخل فيما خوطبوا به، ولا يخرج عن ذلك إلا بمخصص شرعي ناهض، شأنه في ذلك شأن المريض، والمسافر، والحائض، فإن كلّاً منهم غير مكلف بالصيام حال المرض والسفر والحيض، ومع ذلك فهم داخلون في عموم الخطاب المكلِّف بالصيام، بدليل أن الله تعالى أمر المريض والمسافر بقضاء ما فاتهما من الصوم، كما في قوله سبحانه: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤].

والنبي ﷺ أمر الحائض بقضاء الصوم، كما ثبت في الصحيح من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت: «كنا نؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة»(٤).

---

(١) إحكام الفصول ص٢٢٣. (٢) شرح اللمع ١/ ٢٧٢.

(٣) انظر: شرح اللمع ١/ ٢٧٢؛ البرهان ١/ ٣٥٧؛ إحكام الفصول ص٢٢٣.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الحيض»، باب «لا تقضي الحائض الصلاة»، =

....

وبناءً على ذلك، فإن استثناء «العبد» من بعض التكاليف هو كاستثناء المريض، والمسافر، والحائض من بعض التكاليف.

وكما أن استثناء المريض والمسافر والحائض لا يخرجهم عن أصل الدخول في التكليف بالخطاب العام، فكذلك هو الشأن في العبد لا يخرجه استثناؤه من بعض التكاليف عن الدخول في التكليف بالخطاب العام.

= رقم الحديث (٣٢١)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الحيض»، باب «وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة»، رقم الحديث (٣٣٥/٦٧).

[ما يدخل النساء فيه
وما لا يدخلن فيه من لفظ الجمع]

وَيَدْخُلُ النِّسَاءُ فِي الْجَمْعِ الْمُضَافِ إِلَى «النَّاسِ»، وَمَا لَا يَتَبَيَّنُ فِيهِ لَفْظُ التَّذْكِيرِ وَالتَّأْنِيثِ كَأَدَوَاتِ الشَّرْطِ.

قوله: (ويدخل النساء في الجمع المضاف إلى الناس): أي أن الخطاب الوارد بلفظ «الناس» يدخل فيه النساء، كما يدخل فيه الرجال، نحو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧].

فهذا خطاب عام يدخل فيه النساء والرجال على السواء.

قوله: (وما لا يتبين فيه لفظ التذكير والتأنيث كأدوات الشرط): أي «ويدخل النساء فيما لا يتبين فيه لفظ التذكير والتأنيث».

و«ما» في قوله: «وما لا يتبين فيه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن أدوات الشرط التي تصلح للمذكر والمؤنث يدخل فيها النساء، وذلك نحو «مَنْ» الشرطية، كما في قول الله تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَاۗ﴾ [فصلت: ٤٦].

وكما في قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزلزلة: ٧، ٨].

فلفظ «مَنْ» في هذه الآيات الثلاث الكريمات يشمل النساء كما يشمل الرجال.

ودخول النساء في عموم «مَنْ» الشرطية هو مذهب الجمهور، وخالف في ذلك بعض الحنفية كما نسبه إليهم الجويني، حيث قال: «مَنْ مِنَ الألفاظ المبهمة، وهي إحدى صيغ العموم في اقتضاء الاستغراق إذا وقع شرطاً، ويتناول الذكور والإناث، وذهب إلى هذا أهل التحقيق من أرباب

وَلَا يَدْخُلْنَ فِيمَا يَخْتَصُّ بِالذُّكُورِ مِنَ الْأَسْمَاءِ كَالرِّجَالِ، وَالذُّكُورِ.

فَأَمَّا الْجَمْعُ بِالْوَاوِ وَالنُّونِ؛ كَالْمُسْلِمِينَ، ....

اللسان والأصول، وذهب شرذمة من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه لا يتناول الإناث، وتمسكوا بهذا المسلك في مسألة المرتدة فقالوا في قوله ﷺ: **(من بدل دينه فاقتلوه)**: لا يتناول النساء»[1].

قوله: **(ولا يدخلن فيما يختص بالذكور من الأسماء كالرجال، والذكور)**: «ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «ولا يدخلن في المختص بالذكور».

والمراد هنا: أن «النساء» لا يدخلن في الجمع الخاص بالذكور، وذلك كلفظ «الرجال»، ولفظ «الذكور».

فإذا خاطب الشارع الرجال بقوله: «يا أيها الرجال صلوا في المساجد» اختص هذا الخطاب بالرجال دون النساء.

وكذلك إذا خاطب الشارع الذكور بقوله: «يا معشر الذكور لا تلبسوا الذهب والحرير»، اختص هذا الخطاب بالذكور دون الإناث.

وقد حكى الآمدي رحمه الله تعالى الإجماع على عدم دخول النساء في الخطاب الوارد بلفظ الرجال، أو بلفظ الذكور، حيث قال: «اتفق العلماء على أن كل واحد من المذكر والمؤنث لا يدخل في الجمع الخاص بالآخر، كالرجال والنساء»[2].

قوله: **(فأما الجمع بالواو والنون كالمسلمين)**: الجمع بالواو والنون هو المسمَّى عند «النحاة» بالجمع المذكر السالم، وقد مَثَّلَ له المؤلف رحمه الله تعالى هنا بلفظ «المسلمين»، وذلك كما في قول الله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾﴾ [القلم: ٣٥].

وكما في قول النبي ﷺ: **(المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده)**.

---

(١) البرهان ١/ ٣٦٠.
(٢) الإحكام ٢/ ٢٦٥.

وَضَمِيرُ الْمُذَكَّرِينَ؛ كَقَوْلِهِ: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾، فَاخْتَارَ الْقَاضِي أَنَّهُنَّ يَدْخُلْنَ فِيهِ، وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ وَابْنِ دَاوُدَ.

وَاخْتَارَ أَبُو الْخَطَّابِ وَالْأَكْثَرُونَ أَنَّهُنَّ لَا يَدْخُلْنَ فِيهِ؛

قوله: (وضمير المذكرين، كقوله: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾): معطوف بالواو على قوله: «فأما الجمع بالواو والنون».

والضمير في «كقوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والمراد بضمير المذكرين في هذه الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [الأعراف: ٣١].

هو: «واو الجماعة».

قوله: (فاختار القاضي أنهن يدخلن فيه): الضمير في «فيه» يعود إلى «الجمع بالواو والنون»، وإلى «ضمير المذكرين».

فهذا الجمع، وهذا الضمير يدخل فيهما النساء عند القاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى، وقد صرح بدخول النساء في جمع المذكر بقوله: «يدخل النساء في جمع الذكور، نحو المؤمنين والصابرين»(١).

قوله: (وهو قول بعض الحنفية): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بدخول النساء في الجمع بالواو والنون، وفي ضمير المذكرين».

فهذا القول ذهب إليه بعض الحنفية رحمهم الله تعالى(٢).

قوله: (وابن داود): أي: «وهو قول ابن داود»، حيث يرى أن النساء يدخلن في الجمع بالواو والنون، وفي ضمير المذكرين.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو المذهب الأول** في هذه المسألة.

قوله: (واختار أبو الخطاب والأكثرون أنهن لا يدخلن فيه): الضمير في

---

(١) العدة ٢/ ٣٥١.

(٢) انظر: تيسير التحرير ١/ ٢٣٤؛ فواتح الرحموت ١/ ٢٧٣.

لِأَنَّ اللهَ تَعَالَى ذَكَرَ «الْمُسْلِمَاتِ» بِلَفْظٍ مُتَمَيِّزٍ، فَمَا يُثْبِتُهُ ابْتِدَاءً وَيَخُصُّهُ بِلَفْظِ «الْمُسْلِمِينَ» لَا يَدْخُلْنَ فِيهِ ....

«فيه» يعود إلى «الجمع بالواو والنون»، وإلى «ضمير المذكرين».

فهذا الجمع، وهذا الضمير لا يدخل فيهما النساء عند أبي الخطاب رحمه الله تعالى، وقد صرح باختياره هذا في قوله: «مسألة: هل يدخل المؤنث في جمع المذكر؟ وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: لا يدخل المؤنث في ذلك، وهو الأقوى عندي»[1].

وكذلك لا يدخل فيهما النساء عند الأكثر من الفقهاء والمتكلمين[2].

وهذا **هو المذهب الثاني** في هذه المسألة.

قوله: (لأن الله تعالى ذكر المسلمات بلفظ متميز): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان دليل أصحاب المذهب الثاني.

والمراد هنا: أن الله تعالى ذكر النساء بلفظ خاص بهن وحدهن، حتى يتميزن بذلك عن الرجال، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥].

وذِكْرُ الله تعالى لهن بهذا اللفظ الخاص دليل على عدم دخولهن في الجمع المذكر، إذ لو كن داخلات فيه لَمَا أفردهن سبحانه بلفظ متميز خاص بهن.

قوله: (فما يثبته ابتداءً ويخصه بلفظ المسلمين لا يدخلن فيه): «ما» في قوله: «فما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يثبته» يعود إلى «ما» الموصولية، وإليها كذلك عود الضميرين في «يخصه»، وفي «فيه».

---

(١) التمهيد ١/ ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(٢) انظر: تيسير التحرير ١/ ٢٣١؛ فواتح الرحموت ١/ ٢٧٣؛ البرهان ١/ ٣٥٨؛ المستصفى ٢/ ٧٩؛ التمهيد ١/ ٢٩١؛ المعتمد ١/ ٢٣٣.

إِلَّا بِدَلِيلٍ آخَرَ مِنْ قِيَاسٍ، أَوْ كَوْنِهِ فِي مَعْنَى الْمَنْصُوصِ وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهُ.

والمراد هنا: أن الشارع إذا ورد خطابه ابتداءً بصيغة الجمع المذكر، كأن يقول: (المسلمون على شروطهم)، أو يقول: (المسلمون تتكافأ دماؤهم)، فإنه يكون خاصاً بالرجال، فلا يدخل فيه النساء.

قوله: (إلا بدليل آخر من قياس، أو كونه في معنى المنصوص، وما يجري مجراه): هذه الجملة استثناء من الجملة السابقة، وهي قوله: «فما يثبته ابتداءً ويخصه بلفظ المسلمين لا يدخلن فيه».

والضمير في «كونه» يعود إلى «الدليل».

و«ما» في قوله: «وما يجري» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «والجاري مجراه».

والضمير في «مجراه» يعود إلى «معنى المنصوص عليه».

والمراد هنا: أن «النساء» لا يدخلن في عموم «المسلمين» بمقتضى اللفظ وَضْعاً، وإنما يدخلن فيه بدليل خارجي، وهذا الدليل الخارجي له مسلكان:

المسلك الأول: (القياس)، وهو قياس «النساء» على «الرجال»، لكون النساء داخلات في عموم التشريع، فإذا قال الله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾﴾ [القلم: ٣٥].

دخل النساء في هذا العموم، بقياسهن على المنصوص عليه، وهو لفظ «المسلمين».

وحينئذٍ فكما لا يستوي المسلمون مع المجرمين عند الله تعالى، فكذلك لا يستوى عنده سبحانه المسلمات مع المجرمات.

المسلك الثاني: ما يجري مجرى القياس في الدلالة على دخول النساء في الجمع المذكر للرجال.

والجاري مجرى القياس في ذلك هو «القرينة»، وهذه القرينة تقع على قسمين:

وَلَنَا: أَنَّهُ مَتَى اجْتَمَعَ الْمُذَكَّرُ وَالْمُؤَنَّثُ غُلِّبَ التَّذْكِيرُ، وَلِذَلِكَ لَوْ قَالَ لِمَنْ بِحَضْرَتِهِ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ: «قُومُوا»، وَ: «اقْعُدُوا» تَنَاوَلَ جَمِيعَهُمْ، وَلَوْ قَالَ: «قُومُوا وَقُمْنَ»، وَ: «اقْعُدُوا وَاقْعُدْنَ» عُدَّ تَطْوِيلاً وَلُكْنَةً. وَيُبَيِّنُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا﴾، وَكَانَ ذَلِكَ خِطَاباً لِآدَمَ وَزَوْجَتِهِ وَالشَّيْطَانِ. وَأَكْثَرُ خِطَابِ اللهِ تَعَالَى فِي الْقُرْآنِ بِلَفْظِ التَّذْكِيرِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾، وَ: ﴿يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ﴾، وَ: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، وَ: ﴿وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، وَ: ﴿وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ﴾، وَالنِّسَاءُ يَدْخُلْنَ فِي جُمْلَتِهِ.

القسم الأول: قرينة متصلة، وهي القرينة اللفظية المصاحبة للجمع المذكر، وذلك كأن يقول الشارع: «أيها المسلمون رجالاً ونساءً افعلوا كذا».

فقوله هنا: «ونساءً» قرينة لفظية دلت على إرادة دخول النساء في لفظ «المسلمين»، ولولا هذه القرينة اللفظية لكان لفظ «المسلمين» خاصاً بالرجال وحدهم.

القسم الثاني: قرينة منفصلة، وهي «العرف» الجاري عند العرب، فإنهم إذا أرادوا مخاطبة الذكور والإناث بخطاب واحد غلَّبوا التذكير على التأنيث.

فيكون هذا العرف قرينة دالة على دخول النساء في جمع الرجال، إذ الشريعة جارية على قواعد اللغة وسَنَنِهَا في الألفاظ والأساليب.

قوله: (ولنا... إلخ): أي حجتنا على أن «النساء» يدخلن في الجمع المذكر، وفي ضمير المذكرين.

وهذه الحجة ـ كما ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى ـ تقوم على دليلين:

الدليل الأول: (أنه متى اجتمع المذكر والمؤنث غلب التذكير،

. . . .

ولذلك لو قال لمن بحضرته من الرجال والنساء: «قوموا»، و«اقعدوا» تناول جميعهم، ولو قال: «قوموا وقمن»، و«اقعدوا واقعدن» عُدَّ تطويلاً ولُكنة ويبينه قوله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا﴾، وكان ذلك خطاباً لآدم وزوجته والشيطان).

الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن متى اجتمع المذكر والمؤنث غلب التذكير».

وتغليب التذكير على التأنيث هو مما جرت به العادة عند العرب، كقولهم في الشمس والقمر: «القمران».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «تغليب التذكير على التأنيث».

والضمير في «بحضرته» يعود إلى «القائل».

والضمير في «جميعهم» يعود إلى «الرجال والنساء».

و«اللُّكْنَةُ» في قوله: «عُدَّ تطويلاً ولكنة» هي: «الْعُجْمَةُ والْعِيُّ في اللسان».

ويقال للرجل: «أَلْكَنُ» إذا كان لا يُقِيمُ العربية من عُجْمَةٍ في لسانه[١].

والضمير في «يبينه» يعود إلى «تغليب التذكير على التأنيث».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «وكان ذلك خطاباً» يعود إلى «الأمر بالهبوط من الجنة».

ومفاد هذا الدليل: أن عادة العرب قد جَرَتْ بتغليب التذكير على التأنيث إذا اجتمع المذكر والمؤنث، وذلك معدود من فصيح لسانهم، لدرجة أن مَنْ أفرد مَنْ بحضرته من الرجال والنساء بخطاب خاص لكلٍّ منهما، فقال: «قوموا وقمن»، و«اقعدوا واقعدن» يُعَدُّ رجلاً أَلْكَنَ في لسانه عُجْمَة، بخلاف مَنْ قال للجميع بخطاب واحد: «قوموا» و«اقعدوا»، فإنه يُعَدُّ عربياً فصيحاً.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/ ٣٩٠.

وَذِكْرُهُ لَهُنَّ بِلَفْظٍ مُفْرَدٍ ـ تَبْيِيناً وَإِيْضَاحاً ـ لَا يَمْنَعُ دُخُولَهُنَّ فِي

وبهذا نَزَلَ القرآن الكريم، كما في قول الله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨].

والأمر بالهبوط من الجنة في هذه الآية الكريمة موجه إلى آدم وزوجه عليهما السلام، كما أنه موجه إلى الشيطان، وقد غَلَّبَت الآية جانب التذكير، مما يدل على دخول النساء في ضمير المذكرين، ولو لم يدخلن فيه لَخَصَّ الله تعالى آدم والشيطان بخطاب يميزهما عن حَوَّاءَ بقوله: «اهبطا منها»، ولَخَصَّ حواء بخطاب يميزها عنهما بقوله: «واهبطي منها».

الدليل الثاني: أن أكثر خطاب الله تعالى في القرآن الكريم قد ورد بلفظ «التذكير»، والآيات الكريمات في ذلك كثيرة، ومنها على سبيل المثال: قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾﴾ [البقرة: ١٨٣].

وكما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

وكما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٣].

وكما في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾﴾ [البقرة: ٢].

وكما في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [البقرة: ٩٧].

وكما في قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ﴾ [الحج: ٣٤].

ولا شك في أن «النساء» مشمولات بجملة الخطاب الوارد في تلك الآيات الكريمات، وهذا يدل على أنهن داخلات في الجمع المذكر، وفي ضمير المذكرين.

قوله: (وذكره لهن بلفظ مفرد ـ تبييناً وإيضاحاً ـ لا يمنع دخولهن في

اللَّفْظِ الْعَامِّ الصَّالِحِ لَهُنَّ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ وَهُمَا مِنَ الْـمَلَائِكَةِ، وَقَوْلِهِ: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٞ وَنَخۡلٞ وَرُمَّانٞ﴾،

اللفظ العام الصالح لهن): الضمير في «ذكره» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والمراد باللفظ المفرد الذي ذكر الله تعالى به النساء هو لفظ «المسلمات» في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلۡمُسۡلِمِينَ وَٱلۡمُسۡلِمَٰتِ﴾.

والمراد باللفظ العام الصالح لدخول النساء فيه هو «الجمع المذكر» في «المسلمين»، وفي «المؤمنين» ونحو ذلك، فإن هذا الجمع يشمل بعمومه النساء.

وحينئذٍ يكون ذِكْرُ «النساء» باللفظ المفرد وهو «المسلمات» بعد الجمع المذكر وهو «المسلمون» في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلۡمُسۡلِمِينَ وَٱلۡمُسۡلِمَٰتِ﴾ هو من قبيل التبيين والإيضاح، وذلك لا يمنع من دخولهن في عموم لفظ «المسلمين» حين يقتصر لفظ الخطاب الشرعي عليه فقط.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ **وهما من الملائكة)**: ضمير التثنية «هما» يعود إلى «جبريل وميكال» عليهما السلام.

وهذا مثال توضيحي لبيان أن عطف الخاص على العام لا يمنع من دخول الخاص في حكم العام، فإن «جبريل» و«ميكال» عليهما السلام هما ملكان كريمان داخلان في عموم الملائكة الكرام عليهم جميعاً السلام، وإنما خُصَّا بالذكر لبيان مزيد فضلهما، وليس لإخراجهما من جنس الملائكة، فكذلك يكون الشأن في عطف «المسلمات» على «المسلمين» في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُسۡلِمِينَ وَٱلۡمُسۡلِمَٰتِ﴾ لا يمنع من دخول المسلمات في لفظ «المسلمين»، وإنما أُفْرِدْنَ لمزيد من التبيين والإيضاح.

قوله: (وقوله: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٞ وَنَخۡلٞ وَرُمَّانٞ ٦٨﴾**)**: الضمير في «قوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

وهذا مثال توضيحي ثانٍ لبيان أن عطف الخاص على العام لا يمنع

وَقَدْ يُعْطَفُ الْعَامُّ عَلَى الْخَاصِّ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَـٰرَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُمْ﴾، وَالْمَالُ عَامٌّ فِي الْكُلِّ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

من دخول الخاص في حكم العام، فإن «النخل» و«الرمان» معدودان من الفاكهة، وإنما خُصَّا بالذكر لمزيد التأكيد عليهما، فكذلك يكون عطف «المسلمات» على «المسلمين» هو من قبيل التأكيد.

قوله: (**وقد يعطف العام على الخاص، كقوله تعالى:** ﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَـٰرَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُمْ﴾، **والمال عام في الكل**): وهذا مثال توضيحي ثالث لبيان أن العطف هنا لا يقتضي التغاير، بل يقتضي التأكيد، فإن الأراضي والديار نوعان خاصان من أنواع المال، وقد عُطِفَ «المال» وهو اللفظ العام على خصوص أفراده وهو الأراضي والديار، ولم يكن هذا العطف مُخرجاً الأراضي والديار من عموم المال، فكذلك يكون الشأن في عطف «المسلمات» على «المسلمين» لا يقتضي إخراج المسلمات من الجمع المذكر وهو عموم لفظ «المسلمين».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من قوله: «وذِكْرُهُ لهن بلفظ مفرد ـ تبييناً وإيضاحاً ـ لا يمنع دخولهن في اللفظ العام الصالح لهن» إلى قوله: «والمال عام في الكل»، هو جواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني، حيث قالوا: «إن الله تعالى ذكر المسلمات بلفظ متميز، فما يثبته ابتداءً ويخصه بلفظ المسلمين لا يدخلن فيه إلا بدليل آخر من قياس، أو كونه في معنى المنصوص وما يجري مجراه».

ومفاد هذا الجواب: نسلم لكم بأن الله تعالى ذكر «المسلمات» بلفظ خاص بهن، حيث عطفهن سبحانه على «المسلمين» في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَـٰتِ﴾.

ولكن لا نسلم لكم بأن هذا العطف يقتضي إخراج المسلمات من عموم الجمع المذكر في قوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾، بل إن هذا العطف يقتضي تأكيد دخول المسلمات في لفظ المسلمين، كما اقتضى عَطْفُ جبريل

. . . .

وميكال على الملائكة تأكيد دخولهما في عمومهم، وذلك في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾.

وكما اقتضى عطف النخل والرمان على الفاكهة تأكيد دخولهما في عمومها، وذلك في قوله سبحانه: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٞ وَنَخۡلٞ وَرُمَّانٞ ۝٦٨﴾ [الرحمٰن: ٦٨].

وكما اقتضى عطف المال على الأراضي والديار تأكيد دخول الأراضي والديار في لفظ المال، لكونه عاماً في الكل.

(فصل)

الْعَامُّ إِذَا دَخَلَهُ التَّخْصِيصُ يَبْقَى حُجَّةً فِيمَا لَمْ يُخَصَّ عِنْدَ الْجُمْهُورِ.

قوله: (العام إذا دخله التخصيص يبقى حجة فيما لم يخص): الضمير في «دخله» يعود إلى «العام».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن اللفظ العام إذا خُصَّ منه بعض أفراده انتفت حجيته في المخصوص، لكونه قد ثبت له حكم مغاير لحكم العام.

ولكن اللفظ العام يكون حجة فيما لم يتناوله التخصيص، إذ لم يخرج من اللفظ العام، بل بقي مشمولاً به ومندرجاً تحته.

ومثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١].

فهذا حُكْمٌ عام يشمل كل امرأة مشركة، بما في ذلك نساء أهل الكتاب.

إلا أنه بعد ورود قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥].

لم يكن عموم الآية الكريمة الأولى حجة في نساء أهل الكتاب، لكونهن قد اسْتُثْنِينَ من حكمها بحل نكاحهن، ولكنها تبقى حجة فيمن عدا نساء أهل الكتاب كنساء الوثنيين ونحوهم.

قوله: (عند الجمهور): أي أن بقاء العام حجة فيما لم يخص هو المذهب المتقرر عند جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء[1].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٤٤؛ إحكام الفصول ص٢٤٧؛ المستصفى ٢/ ٥٧؛ التمهيد ٢/ ١٤٢؛ المعتمد ١/ ٢٦٥.

وَقَالَ أَبُو ثَوْرٍ، وَعِيسَى بْنُ أَبَانٍ: لَا يَبْقَى حُجَّةً؛ لِأَنَّهُ يَصِيرُ مَجَازاً، فَقَدْ خَرَجَ الْوَضْعُ مِنْ أَيْدِينَا، وَلَا قَرِينَةَ تَفْصِلُ وَتَحْصِرُ، فَيَبْقَى مُجْمَلاً.

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وقال أبو ثور، وعيسى بن أبان: لا يبقى حجة): أي أن العام إذا دخله التخصيص لا يبقى حجة فيما لم يُخَصَّ.

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة، وقد قال به أبو ثور، وعيسى بن أبان رحمهما الله تعالى.

و«أبو ثور» هو الإمام المجتهد الحافظ إبراهيم بن خالد الكلبي البغدادي، ويكنى أيضاً بأبي عبد الله، قال عنه الإمام أحمد: «أعرفه بالسُّنَّةِ منذ خمسين سنة»، وقال عنه النسائي: «هو ثقة مأمون أحد الفقهاء»، وقال عنه ابن حبان: «كان أحد أئمة الدنيا فقهاً وعلماً وورعاً وفضلاً». توفي رحمه الله تعالى سنة أربعين ومائتين[١].

و«عيسى بن أبان» هو: أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة الحنفي، تفقه على محمد بن الحسن ولزمه ستة أشهر، وكان حَسَنَ الدين، حسن الحفظ للحديث، وقد اشتهر بالسخاء. توفي رحمه الله تعالى سنة إحدى وعشرين ومائتين[٢].

قوله: (**لأنه يصير مجازاً، فقد خرج الوضع من أيدينا، ولا قرينة تفصل وتحصر، فيبقى مجملاً**): الضمير في «لأنه» يعود إلى «العام المخصوص».

و«لا» في قوله: «ولا قرينة تفصل» نافية للجنس، و«قرينة» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها هو الجملة الواقعة فعلاً وهي «تفصل» وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو دليل أصحاب القول الثاني**.

---

(١) انظر: تذكرة الحفاظ ٢/ ٥١٢.

(٢) انظر: الجواهر المضية ٢/٦٧٨؛ الفوائد البهية ص١٥١.

وَلَنَا: تَمَسُّكُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ بِالْعُمُومَاتِ، وَمَا مِنْ عُمُومٍ إِلَّا وَقَدْ تَطَرَّقَ إِلَيْهِ التَّخْصِيصُ إِلَّا الْيَسِيرَ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾، وَ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾، فَعَلَى قَوْلِهِمْ لَا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِعُمُومَاتِ الْقُرْآنِ أَصْلاً. ....

ومفاد هذا الدليل: أن العام بعد تخصيصه خَرَجَ عن الأصل الذي وُضِعَ له وهو الاستغراق، وبخروجه عن هذا الأصل أصبح متردداً بين أقل الجمع والباقي بعد التخصيص، وهو مجاز فيهما، وحيث لا توجد قرينة تَفْصِلُ في بيان المراد لتحصره في واحد منهما، فإنه لا يصح حَمْلُهُ على المجازين معاً لما فيه من تكثير المجاز، ولا يصح حَمْلُهُ على أحد هذين المجازين، إذ ليس أحدهما أولى بالحمل عليه من الآخر، وبذلك يبقى العام المخصوص مجملاً، فلا تنهض به حجة.

قوله: (ولنا: تمسك الصحابة رضي الله عنهم... إلخ): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان حجة الجمهور القائلين بأن العام إذا دخله التخصيص كان حجة فيما لم يُخَصَّ.

وهذه الحجة تعتمد على دليلين، وهما ـ كما ذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى هنا ـ على النحو الآتي:

الدليل الأول: (تمسك الصحابة رضي الله عنهم بالعمومات، وما من عموم إلا وقد تطرق إليه التخصيص إلا اليسير، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾.

فعلى قولهم لا يجوز التمسك بعمومات القرآن أصلاً).

الضمير في «إليه» يعود إلى «العموم».

والضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن العام إذا خُصَّ لم يبق حجة في الباقي».

وَلِأَنَّ لَفْظَ «السَّارِقِ» يَتَنَاوَلُ كُلَّ سَارِقٍ بِالْوَضْعِ، فَالْمُخَصِّصُ صَرَفَ دَلَالَتَهُ عَنِ الْبَعْضِ، فَلَا تَسْقُطُ دَلَالَتُهُ عَنِ الْبَاقِي كَالْاسْتِثْنَاءِ.

ومفاد هذا الدليل: أن جميع عمومات القرآن الكريم قد دخلها التخصيص ما عدا اليسير منها فقد سَلِمَ من دخول المخصص عليه، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، حيث لم تبق دابة في الأرض خارجة عن شمول رزق الله تعالى لها.

وكما في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٥]، حيث لم يخرج شيء في الأرض ولا في السماء عن إحاطة علمه تبارك وتعالى.

ومع كون جميع عمومات القرآن الكريم لم يسلم من مخصص إلا ما ندر، فقد كان الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم يتمسكون بتلك العمومات ويحتجون بها فيما بقي وراء التخصيص من غير نكير.

ولو لم يكن العام حجة بعد التخصيص، أو كان بعده مجملاً لم يتمسكوا بتلك العمومات وهم أعلم الناس بما يصلح للاحتجاج من الأدلة وما لا يصلح للاحتجاج منها.

وبناءً على ذلك فإنه يلزم من القول بأن العام لا يكون حجة بعد التخصيص عدمُ جواز التمسك بعمومات القرآن الكريم البتة، وهذا مخالف لإجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وخلاف إجماعهم باطل، فما أدى إليه يكون باطلاً.

الدليل الثاني: **(ولأن لفظ السارق يتناول كل سارق بالوضع، فالمخصص صرف دلالته عن البعض، فلا تسقط دلالته عن الباقي كالاستثناء)**.

المراد بلفظ «السارق» هنا هو الوارد في قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

والمراد بالوضع هنا: هو الوضع اللغوي الدال على الشمول والاستغراق.

والضمير في «دلالته» يعود إلى «لفظ السارق».

وَقَوْلُهُمْ: «يَصِيرُ مَجَازاً» مَمْنُوعٌ، وَإِنْ سُلِّمَ فَالْمَجَازُ دَلِيلٌ إِذَا كَانَ مَعْرُوفاً؛ لِأَنَّهُ يُعْرَفُ مِنْهُ الْمُرَادُ فَهُوَ كَالْحَقِيقَةِ. ....

ومفاد هذا الدليل: أن قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾، يقتضي قَطْعَ كل سارق بالوضع اللغوي الدال على العموم والاستغراق، وتخصيص بعض الصور من هذا اللفظ العام بإخراجها عن حكم القطع، كالسارق من غير الحرز، والسارق لما هو دون النصاب، والسارق من مالٍ له فيه شبهة، ونحو ذلك لا يسقط العام عن دلالته على الصور الباقية، إذ إن ذلك الإخراج هو في حقيقته بمنزلة «الاستثناء»، فكأن الشارع قال: «اقطعوا يد كل سارق إلا إذا سرق من غير حرز، أو سرق مالاً دون النصاب أو له فيه شبهة»، وكما أن الاستثناء لا يدل على إلغاء حجية العام في غير المستثنى، فكذلك المخصِّص لا يدل على إلغاء حجية العام فيما بقي بعد التخصيص.

وبناءً على ذلك فالعام بعد التخصيص حجة يصح التمسك بها والاعتماد عليها.

قوله: (وقولهم: يصير مجازاً): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن العام بعد التخصيص لا يبقى حجة فيما لم يُخَصَّ».

والمذكور هنا هو دليلهم الذي قالوا في جزئه الأول: «العام إذا دخله التخصيص لا يبقى حجة؛ لأنه يصير مجازاً فقد خرج الوضع من أيدينا».

قوله: (ممنوع): أي نمنع أن يكون العام بعد التخصيص مجازاً، بل إنه حقيقة في دلالته على ما لم يُخَصَّ، بحيث يكون مشمولاً به ومندرجاً تحته.

قوله: (وإن سُلِّمَ فالمجاز دليل إذا كان معروفاً؛ لأنه يعرف منه المراد فهو كالحقيقة): الضمير في «لأنه» يعود إلى «المجاز»، وإليه كذلك عود الضمير المتصل في «منه»، والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو».

وَقَوْلُهُمْ: «لَا قَرِينَةَ تَفْصِلُ».

قُلْنَا: لَيْسَ كَذَلِكَ، فَإِنَّا إِنَّمَا نَجْعَلُ اللَّفْظَ مَجَازاً بِدَلِيلِ التَّخْصِيصِ، فَيَخْتَصُّ الْحُكْمُ بِهِ دُونَ مَا عَدَاهُ.

والمراد هنا: إنْ سلمنا لكم ما ذكرتموه من أن العام يصير مجازاً إذا دخله التخصيص، فإن المجاز هنا مُنَزَّلٌ منزلة الحقيقة، لكونه دليلاً على معرفة المراد من اللفظ العام المخصوص، وهو أنه شامل لغير أفراد الخصوص، وإذا كان المجاز كذلك فلا يترتب عليه إلغاء حجية العام فيما لم يُخَصَّ، بل يبقى ما لم يخص داخلاً في حكم العام لعدم سقوط دلالته عليه.

قوله: (وقولهم: لا قرينة تفصل): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم حجية العام المخصوص».

والمذكور هنا هو ما أوردوه في دليلهم الذي قالوا في جزئه الثاني: «ولا قرينة تفصل وتحصر، فيبقى مجملاً».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن القول السابق.

قوله: (ليس كذلك): الكاف هنا للتشبيه، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم وجود قرينة فاصلة».

قوله: (فإنَّا إنما نجعل اللفظ مجازاً بدليل التخصيص، فيختص الحكم به دون ما عداه): هذه الجملة تعليل للمنع من التسليم بعدم وجود قرينة فاصلة. والمراد باللفظ هنا: لفظ العموم المخصوص.

والضمير في «به» يعود إلى «دليل التخصيص»، وإليه كذلك عود الضمير في «ما عداه».

والمقصود هنا: ما ذكرتموه من عدم وجود قرينة فاصلة غير مُسَلَّم لكم، بل القرينة الفاصلة موجودة، وهي «التخصيص» الذي جعلتم العامَّ مجازاً بسببه، وهذه القرينة دلت على أن العام لا يتناول الأفراد

....

المخصوصين، ولكنها لم تمنع دلالته على الباقي، وحينئذٍ فلا نسلم لكم أنه يكون مجملاً، بل إنه ظاهر في شموله لبقية أفراده الذين لم يتناولهم التخصيص.

وخلاصة جواب المؤلف رحمه الله تعالى عن دليل أصحاب المذهب الثاني تكمن في وجهين:

الوجه الأول: لا نسلم بأن العام بعد التخصيص يصير مجازاً، بل إنه حقيقة في دلالته على ما لم يُخَصَّ.

وإن سلمنا ذلك فالمجاز هنا مُنَزَّلٌ منزلة الحقيقة، لكونه دليلاً على تحديد المراد وهو تناول العام لغير أفراد الخصوص.

الوجه الثاني: لا نسلم عدم وجود القرينة الفاصلة، بل إن القرينة الفاصلة موجودة، وهي «التخصيص»، وهذه القرينة أفادت قَصْرَ العام على أفراده الذين لم يتناولهم التخصيص، فيكون ظاهراً في دلالته على هذه الأفراد، وبذلك ينتفي عنه الإجمال الذي ادعيتموه وزعمتموه.

(فصل)

وَاخْتَارَ الْقَاضِي أَنَّهُ حَقِيقَةٌ بَعْدَ التَّخْصِيصِ، وَهُوَ قَوْلُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ. وَقَالَ قَوْمٌ: يَصِيرُ مَجَازاً عَلَى كُلِّ حَالٍ.

لِأَنَّهُ وُضِعَ لِلْعُمُومِ، فَإِذَا أُرِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ كَانَ مَجَازاً،

قوله: (واختار القاضي أنه حقيقة بعد التخصيص): المراد بالقاضي هنا هو القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله تعالى.

والضمير في «أنه» يعود إلى «العام المخصوص».

والمقصود هنا: أن اللفظ العام إذا دخله التخصيص، فإنه يكون حقيقة في دلالته على الباقي.

وهذا القول ذهب إليه القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى، حيث قال: «العموم إذا دخله التخصيص فهو حقيقة فيما بقي، ويُسْتَدَلُّ به فيما خلا المخصوص»[1].

كما ذهب إلى هذا القول أصحاب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، والمراد بذلك الكثير منهم وليس جميعهم[2].

قوله: (وقال قوم: يصير مجازاً على كل حال): أي «يصير العام بعد التخصيص مجازاً على كل حال».

والمراد بالقوم هنا: بعض الأصوليين، ومنهم الجويني[3]، والغزالي[4]، وأبو الخطاب[5].

والمراد بقولهم: «يصير مجازاً على كل حال»: أي مطلقاً، سواء أكان المخصِّص لفظاً متصلاً، أم دليلاً منفصلاً.

قوله: (لأنه وضع للعموم، فإذا أريد به غير ما وضع له كان مجازاً):

---

(١) العدة ٢/ ٥٣٣.
(٢) انظر: الإحكام ٢/ ٢٢٧.
(٣) انظر: البرهان ١/ ٤١١.
(٤) انظر: المستصفى ٢/ ٥٨؛ المنخول ص١٥٣.
(٥) انظر: التمهيد ٢/ ١٣٩.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هَذَا هُوَ الْمَجَازَ فَلَا يَبْقَى لِلْمَجَازِ مَعْنًى، إِذْ لَا خِلَافَ فِي أَنَّهُ لَوْ رُدَّ إِلَى مَا دُونَ أَقَلِّ الْجَمْعِ فَقَالَ: «لَا تُكَلِّمِ النَّاسَ» وَأَرَادَ زَيْداً وَحْدَهُ كَانَ مَجَازاً وَإِنْ كَانَ هُوَ دَاخِلاً فِيهِ.

الضمير في «لأنه» يعود إلى «اللفظ العام»، وإليه كذلك عود الضمير في «به».

و«ما» في قوله: «ما وضع» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «له» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن اللفظ العام بعد التخصيص خَرَجَ عما وُضِعَ له أصالةً في اللغة وهو الاستغراق لجميع مشمولاته، وحينئذٍ لا يكون حقيقة، بل يكون مجازاً.

قوله: (وإن لم يكن هذا هو المجاز فلا يبقى للمجاز معنى): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «استعمال اللفظ العام في غير ما وُضِعَ له».

والمراد هنا: أن حقيقة «المجاز» هي استعمال اللفظ في غير موضوعه الأصيل، وهذه الحقيقة منطبقة على العام إذا دخله التخصيص، فإن التخصيص يجعل العام مستعملاً في غير ما وُضِعَ له وهو الاستغراق، فيكون العام المخصوص مجازاً لا حقيقة.

قوله: (إذ لا خلاف في أنه لو رُدَّ إلى ما دون أقل الجمع، فقال: «لا تكلم الناس» وأراد زيداً وحده كان مجازاً وإن كان هو داخلاً فيه): هذه الجملة تعليل لكون العام المخصوص مجازاً.

و«لا» في قوله: «لا خلاف» نافية للجنس، و«خلاف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «واقع»؛ أي: «لا خلاف واقع في أنه لو رُدَّ إلى ما دون أقل الجمع... كان مجازاً».

والضمير في «أنه» يعود إلى «اللفظ العام».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وإنْ كان هو داخلاً فيه» يعود إلى «زيد».

وَقَالَ آخَرُونَ: إِنْ خُصِّصَ بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ صَارَ مَجَازاً لِمَا ذَكَرْنَاهُ،

والضمير في «فيه» يعود إلى لفظ «الناس».

والمراد هنا: أن المتكلم بلفظ عام إذا أراد به الواحد فقط، كما لو قال: «لا تكلم الناس» وأراد زيداً وحده، فإن العام لا يكون حقيقة فيه بلا خلاف، وإنما يكون مجازاً، مع كون «زيد» داخلاً فيه، وذلك لأن لفظ «الناس» من صيغ العموم، والأصل في هذه الصيغة الشمول الاستغراقي وليس تناول واحد فقط، إذ بتناولها الواحد فقط خرجت عن أصل موضوعها فتكون مجازاً، فكذلك هو الشأن بالنسبة للعام الذي دخله التخصيص لا يكون حقيقة في الباقي بل يكون فيه مجازاً؛ لأن الباقي ليس هو جميع أفراد العام بل بعض أفراده، وبذلك لم يبق العام مستغرقاً لكل ما يصلح له، وهذا مخالف لأصل وَضْعِهِ اللغوي، ومخالفة أصل الوضع دليل المجاز لا الحقيقة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «لأنه وُضِعَ للعموم، فإذا أريد به غير ما وُضع له كان مجازاً» إلى قوله: «وإن كان هو داخلاً فيه»، هو دليل أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن العام بعد التخصيص يصير مجازاً على كل حال.

وخلاصة هذا الدليل: أن العام بتخصيصه يخرج عن أصل وضعه اللغوي وهو الشمول والاستغراق، والخروج عن أصل الوضع اللغوي هو دليل المجاز لا الحقيقة، فيكون العام المخصوص مجازاً في الباقي لا حقيقة فيه.

قوله: (وقال آخرون: إن خصص بدليل منفصل صار مجازاً لما ذكرناه): «آخرون» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «قوم»؛ أي: «وقال قوم آخرون».

والمراد بالقوم هنا: بعض الأصوليين، ومنهم أبو الحسن الكرخي كما نسبه إليه القاضي أبو يعلى[(١)].

---

(١) انظر: العدة ٢/٥٣٩.

وَإِنْ خُصِّصَ بِلَفْظٍ مُتَّصِلٍ فَلَيْسَ بِمَجَازٍ، ....

ومنهم القاضي أبو بكر الباقلاني كما نسبه إليه الغزالي[(١)]، والآمدي[(٢)].

والمقصود بالدليل المنفصل: هو الدليل الخارجي من نص آخر، أو إجماع، أو قياس، أو نحو ذلك.

و«ما» في قوله: «لما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بالمذكور هنا هو قوله: «إن اللفظ العام وُضِعَ للعموم، فإذا أريد به غير ما وُضع له كان مجازاً».

قوله: (وإن خصص بلفظ متصل فليس بمجاز): أي «وإن خُصِّصَ العموم بلفظ متصل فليس بمجاز».

والمراد باللفظ المتصل هنا: نحو «الاستثناء»، كما في قول الله تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: ١ ـ ٣].

ونحو «الصفة»، كما في قول النبي ﷺ: **(في الغنم السائمة الزكاة)**.

ونحو «الشرط»، كما في قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

ويتضح من ذلك أن هذا القول يعتمد على التفصيل بالتفريق بين المخصِّص المنفصل، والمخصِّص المتصل.

وبيان الفرق بينهما: أن المخصص المتصل باللفظ العام دل ابتداءً على عدم إرادة استغراقه في جميع أفراده، بل قَصْره على بعض تلك الأفراد، كما لو قال السيد لعبده: «مَنْ دخل داري وهو عالم فأكرمه»، فإن التقييد بصفة «العلم» هنا توجب على العبد قَصْرَ الإكرام على الداخل من العلماء فقط دون عموم الداخلين، وحينئذٍ يكون هذا العموم المخصوص بتلك الصفة حقيقة في موضعه من جهتين:

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٥٥.　　(٢) انظر: الإحكام ٢/ ٢٢٧.

بَلْ يَصِيرُ الْكَلَامُ بِالزِّيَادَةِ كَلَاماً آخَرَ مَوْضُوعاً لِشَيْءٍ آخَرَ، ....

الجهة الأولى: تبادر الذهن ـ بمجرد سماع المخصِّص المتصل ـ إلى أن المراد بالعام بعض مشمولاته، وليس جميعهم.

والتبادر الذهني دليل الحقيقة.

الجهة الثانية: أن هذا العموم المخصوص مستغرق لجميع مَنْ يصلح له بحسب ما دل عليه المخصص المتصل، فإنه إذا قال: «مَنْ دخل داري عالماً فأكرمه» وجب أن يستغرق الإكرام كل داخل من العلماء.

وإذا كان هذا العموم المخصوص مستغرقاً في المراد منه كانت صفة «الاستغراق» موجودة فيه، وهذا دليل الحقيقة.

أما المخصِّص المنفصل عن اللفظ العام فإنه ـ عندهم ـ يمنع من أن يكون العام المخصوص حقيقة فيما دل عليه بعد التخصيص، وذلك أن السامع للفظ العام ابتداءً اعتقد استغراقه في جميع مشمولاته، لكون هذا الاعتقاد هو المتبادر إلى الذهن من إطلاق اللفظ العام.

فإذا جاء المخصِّص متراخياً عنه أزال التبادر الذهني الأول وهو إرادة الاستغراق بإرادة البعض، فيكون دالاً على استعمال العام في غير موضوعه الأصيل، وهذا هو حقيقة «المجاز»، إذ المجاز استعمال اللفظ في غير ما وُضِعَ له.

قوله: (بل يصير الكلام بالزيادة كلاماً آخر موضوعاً لشيء آخر): «بل» حرف إضراب، والجملة بعده مُضْرَبٌ بها عن الجملة السابقة، وهي قوله: «وإن خُصِّصَ بلفظ متصل فليس بمجاز».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو **ابتداء الشروع في الاستدلال لأصحاب المذهب الثالث** القائلين بالتفصيل والتفريق.

والمقصود هنا: أن المخصِّص المتصل دل على زيادة مستقلة لها حقيقتها في موضعها، كما أن المزيد عليه حقيقة في موضعه.

فَإِنَّا نَقُولُ: «مُسْلِمٌ» فَيَدُلُّ عَلَى وَاحِدٍ، ثُمَّ نَزِيدُ الْوَاوَ وَالنُّونَ فَيَدُلُّ عَلَى أَمْرٍ زَائِدٍ وَلَا نَجْعَلُهُ مَجَازاً، وَنَزِيدُ الْأَلِفَ وَالنُّونَ فِي «رَجُلٍ» فَيَصِيرُ صِيغَةً أُخْرَى بِالزِّيَادَةِ، ....

قوله: (فإنَّا نقول: «مسلم» فيدل على واحد، ثم نزيد الواو والنون فيدل على أمر زائد، ولا نجعله مجازاً): هذا مثال توضيحي لكون المخصِّص المتصل يجعل العام المخصوص حقيقة في موضعه.

والضمير في: «ولا نجعله» يعود إلى «الأمر الزائد».

والمراد هنا: أن لفظ «مسلم» دال على إرادة الواحد، فإذا زيد عليه الواو والنون فقيل: «مسلمون» دل على إرادة الجمع، والجمع أمر زائد على الواحد.

ودلالة لفظ «مسلم» على الجمع بزيادة الواو والنون دلالة حقيقية وليست دلالة مجازية، فكذلك هو الشأن في العام المخصوص بمتصل، فيكون دالاً على ما بعد التخصيص دلالة حقيقية.

قوله: (ونزيد الألف والنون في «رجل» فيصير صيغة أخرى بالزيادة): وهذا مثال آخر توضيحي لكون المخصص المتصل يجعل العام المخصوص حقيقة في موضعه.

والمراد هنا: أن لفظ «رجل» يدل على الواحد، فإذا زيد عليه الألف والنون فقيل: «رجلان» تَحَوَّلَ بهذه الزيادة من صيغة الإفراد إلى صيغة أخرى وهي التثنية أو «المثنى»، وهذه الزيادة لا تجعل اللفظ الأول مجازاً بل حقيقة في موضعه، كما أن اللفظ الثاني حقيقة في موضعه، فكذلك هو الشأن في العام المخصوص بمتصل يكون حقيقة فيما تناوله بعد التخصيص.

والزيادة في اللفظ العام إذا دخله التخصيص بلفظ متصل تتضح بمثل قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾، فإن لفظ «الناس» هنا دال على العموم الاستغراقي، بحيث يجب الحج على كل إنسان، فلما وردت

وَلَا فَرْقَ بَيْنَ زِيَادَةِ كَلِمَةٍ أَوْ زِيَادَةِ حَرْفٍ، فَإِذَا قَالَ: «السَّارِقُ لِلنِّصَابِ يُقْطَعُ»، أَوْ: «يُقْطَعُ السَّارِقُ إِلَّا سَارِقَ دُونِ النِّصَابِ» ....

الزيادة على هذا اللفظ العام وهي اشتراط «الاستطاعة» لوجوب الحج بقوله سبحانه: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ كانت تلك الزيادة مخصصة للعموم السابق، وحينئذٍ فإن الحج لا يجب إلا على المستطيع من الناس دون مَنْ فقد تلك الاستطاعة، ويكون «وجوب الحج على المستطيع» حقيقة في موضعه وليس مجازاً، وذلك لوجود صفة «الاستغراق» وهي أنه ما من مستطيع إلا ويجب عليه الحج.

قوله: (ولا فرق بين زيادة كلمة أو زيادة حرف): «لا» في قوله: «ولا فرق» نافية للجنس، و«فرق» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالظرف، تقديره «حاصل»؛ أي: «ولا فرق حاصلٌ بين زيادة كلمة أو زيادة حرف».

والمراد بالكلمة هنا: اللفظة الدالة على التخصيص، كالصفة ونحوها.

والمراد بالحرف هنا: هو حرف الاستثناء الدال على تخصيص العموم.

فلا فرق بين تلك الزيادتين، فكلاهما يدل على معنى مستقل هو حقيقة في موضعه.

قوله: (فإذا قال: «السارق للنصاب يقطع»): المراد بالقائل هنا هو الشارع.

وهذا مثال للزيادة بالكلمة، فإن كلمة «النصاب» هنا مخصِّص متصل، دل على أن القطع ليس عاماً في كل مال مسروق بلغ نصاباً أو لم يبلغ، بل إنه مخصوص بما بلغ النصاب فقط.

قوله: (أو: «يقطع السارق إلا سارق دون النصاب»): هذا مثال للزيادة بالحرف وهو «إلا» الاستثنائية.

والمراد بضرب هذين المثالين التأكيد على بيان انتفاء الفارق بين الزيادة المتعلقة بالكلمة، والزيادة المتعلقة بالحرف، إذ إن مُؤَدَّى الزيادة في

فَلَا مَجازَ فِيهِ، بَلْ مَجْمُوعُ هَذَا الْكَلَامِ مَوْضُوعٌ لِلدَّلَالَةِ عَلَى مَا دَلَّ عَلَيْهِ، فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ دَلَّ عَلَى تِسْعِمِائَةٍ وَخَمْسِينَ وَضْعاً، فَكَأَنَّ الْعَرَبَ وَضَعَتْ لِذلِكَ عِبَارَتَيْنِ.

المثالين واحد، وهو إفادة تخصيص العموم بمخصص متصل قد دل دلالة متفقة على أن «النصاب» شرط للقطع في السرقة.

قوله: (فلا مجاز فيه، بل مجموع هذا الكلام موضوع للدلالة على ما دل عليه): الضمير في «فيه» يعود إلى «القول بالزيادة في المثالين المذكورين، وهي زيادة الكلمة، وزيادة الحرف».

والكلام المشار إليه في قوله: «بل مجموع هذا الكلام» هو قوله: «فإذا قال: السارق للنصاب يقطع، أو: يقطع السارق إلا سارق دون النصاب».

و«ما» في قوله: «ما دل عليه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن زيادة كلمة «النصاب» في المثال الأول، وهو قوله: «السارق للنصاب يقطع»، وزيادة حرف الاستثناء «إلا» في المثال الثاني، وهو قوله: «يقطع السارق إلا سارق دون النصاب» لا مجاز في كلٍّ منهما، بل هما زيادتان دالتان دلالة حقيقية على المراد بالسارق الذي يجب قَطْعُهُ، وهو سارق النصاب وليس سارق ما دونه.

قوله: (فقوله تعالى: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ **دل على تسعمائة خمسين وضعاً، فكأن العرب وضعت لذلك عبارتين)**: أي قوله تعالى في شأن نبيه الكريم نوح عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤].

(واسم الإشارة) «ذلك» في قوله: «لذلك» يعود إلى لفظ العدد، وهو «تسعمائة وخمسون».

وسبب إيراد المؤلف رحمه الله تعالى لهذه الآية الكريمة هنا هو الاستشهاد بها على أنه لا فرق بين زيادة كلمة أو زيادة حرف فيما يتعلق

وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: مَا صَارَ بِالْوَضْعِ عِبَارَةً عَنْ هَذَا الْقَدْرِ، بَلْ بَقِيَ الْأَلْفُ لِلْأَلْفِ، وَالْخَمْسُونَ لِلْخَمْسِينَ. وَ«إِلَّا» لِلرَّفْعِ، فَإِذَا

بالمخصِّص المتصل، وعلى أن تلك الزيادتين دالتان على محلهما من قبيل الحقيقة لا من قبيل المجاز.

وبيان ذلك: أنه لا فرق بين قوله سبحانه: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾، وبين أن يقول: «فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً».

وهذا الاتحاد في المعنى يجعل القولين على درجة واحدة في إفادة الحقيقة، حتى يمكن الجزم بالقول بأن العرب قد وضعوا لهذا العدد وهو «تسعمائة وخمسون» عبارتين: العبارة الأولى بصيغة «تسعمائة وخمسون»، والعبارة الثانية بصيغة «ألف إلا خمسين»، والوضع دليل الحقيقة لا دليل المجاز.

وخلاصة ما استدل به أصحاب المذهب الثالث القائلون بالتفريق بين المخصِّص المتصل والمنفصل: أن المخصص المنفصل يجعل العام مجازاً في الباقي، لكونه قد صَرَفَهُ عن موضوعه الأصيل وهو الاستغراق، والصرف عن أصل الوضع دليل المجاز لا الحقيقة، بخلاف المخصص المتصل حرفاً كان أو كلمة فإنه يفيد أمراً زائداً هو بمنزلة الموضوع الأصيل الدال على الحقيقة لا على المجاز.

قوله: (ويمكن أن يقال): أي في الجواب عما استشهد به أصحاب المذهب الثالث من قوله تعالى في شأن نبيه نوح عليه السلام: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾.

قوله: (ما صار بالوضع عبارة عن هذا القدر): المراد بالوضع هنا هو الوضع اللغوي.

والقدر المشار إليه في قوله: «عن هذا القدر» هو العدد «تسعمائة وخمسون».

قوله: (بل بقي الألف للألف والخمسون للخمسين، و«إلا» للرفع، فإذا

رَفَعْنَا مِنَ الْأَلْفِ خَمْسِينَ بَقِي تِسْعُمِائَةٍ وَخَمْسُونَ. أَمَّا زِيَادَةُ الْوَاوِ وَالنُّونِ فَلَا مَعْنَى لَهَا فِي نَفْسِهَا، بِخِلَافِ هَذَا.

رفعنا من الألف خمسين بقي تسعمائة وخمسون): أي لا نسلم ما ذكرتموه بأن قوله تعالى: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ﴾ يعني بالوضع اللغوي تسعمائة وخمسين، فإن ذلك لم يُدْرَكْ بالوضع اللغوي، بل بعلم الحساب.

وبيان ذلك: أننا أدركنا بعلم الحساب أن الْأَلْفَ خاص بهذا العدد، والخمسين خاص بهذا العدد، وأدركنا بوضع اللغة أن «إلا» للرفع، فإذا رُفِعَ من الألف خمسين كان الباقي تسعمائة وخمسين، وهذه مُحَصَّلَةٌ حسابية أُدْرِكَتْ بعلم الحساب، وليست محصلة لغوية أدركت بالوضع اللغوي.

قوله: (أما زيادة الواو والنون فلا معنى لها في نفسها، بخلاف هذا): المراد بزيادة الواو والنون هنا هو الزيادة على لفظ «مسلم» بحيث يقال: «مسلمون»، فيتحول بتلك الزيادة من مفرد إلى جمع.

والضمير في «لها» يعود إلى «الزيادة» وهي زيادة الواو والنون، وإليها كذلك عود الضمير في «نفسها».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الزيادة بالاستثناء في قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾.

والمراد هنا: لا نسلم لكم صحة التسوية بين زيادة الواو والنون في لفظ المفرد، والزيادة بالاستثناء من العدد في الآية الكريمة، إذ التسوية لا بدّ من أن يُجْزَمَ فيها بنفي الفارق، والفارق هنا متحقق بين تلك الزيادتين.

وبيان الفرق بينهما: أن زيادة «الواو والنون» لا معنى لها في نفسها من غير المزيد عليه، وبحكم افتقارها إلى المزيد عليه تَعَيَّنَ أن يضع العرب اسماً لِمَا زيدت فيه وهو «الجمع»، وحينئذٍ تكون زيادة الواو والنون على الاسم المفرد هي من قبيل الوضع اللغوي.

أما الاستثناء في الآية الكريمة فهو مرتبط بعددين كلٌّ منهما قائم بنفسه مستقل عن الآخر، وهما العدد في المستثنى وهو «خمسون»، والعدد

وَوَجْهُ قَوْلِ الْقَاضِي: أَنَّ الْقَرِينَةَ الْمُنْفَصِلَةَ مِنَ الشَّرْعِ كَالْقَرِينَةِ الْمُتَّصِلَةِ؛ لِأَنَّ كَلَامَ الشَّارِعِ يَجِبُ بِنَاءُ بَعْضِهِ عَلَى بَعْضٍ، فَهُوَ كَالْاسْتِثْنَاءِ، وَقَدْ تَبَيَّنَ الْكَلَامُ فِيهِ.

في المستثنى منه وهو «الْأَلْفُ»، وحاصل رَفْعِ الخمسين من الألف وهو «تسعمائة وخمسون» ثابت بالوضع الحسابي لا بالوضع اللغوي.

وبهذا يتبين أنه لا مساواة بين تلك الزيادتين من جهة الوضع.

قوله: (ووجه قول القاضي: أن القرينة المنفصلة من الشرع كالقرينة المتصلة): المراد بالوجه هنا هو الدليل؛ أي: دليل قول القاضي بأن العام يكون حقيقة في الباقي بعد التخصيص.

والقرينة الشرعية المنفصلة هي ـ كما سبق ـ كالنص الآخر، أو الإجماع، أو القياس.

والقرينة الشرعية المتصلة كالشرط، والصفة، والاستثناء.

ومقتضى قول القاضي هنا أنه لا فرق في تخصيص العام بين القرينة المنفصلة والقرينة المتصلة، فكما أن العام إذا خُصَّ بقرينة متصلة يكون حجة في الباقي، فكذلك هو إذا خص بقرينة منفصلة يكون حجة فيما لم يُخَصَّ.

قوله: (لأن كلام الشارع يجب بناء بعضه على بعض، فهو كالاستثناء وقد تبين الكلام فيه): هذه الجملة تعليل للقول بأن القرينة المنفصلة من الشرع كالقرينة المتصلة بلا فرق.

والضمير في «بعضه» يعود إلى «كلام الشارع»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الاستثناء».

وقوله: «قد تبين الكلام فيه» يشير بذلك إلى ما ذكره بقوله: «ولا فرق بين زيادة كلمة أو زيادة حرف، فإذا قال: السارق للنصاب يقطع، أو:

....

يقطع السارق إلا سارق دون النصاب. فلا مجاز فيه، بل مجموع هذا الكلام موضوع للدلالة على ما دل عليه».

والمراد هنا: أن كلام الشارع يُصَدِّقُ بعضه بعضاً، فلذلك وجب أن يُبْنَى ما ورد منه في مقام على ما ورد في مقام آخر، فإذا ورد في مقام عاماً، ثم ورد في مقام آخر ما يخصصه حُمِلَ العام على الخاص، وحينئذٍ يُعْمَلُ بالخاص في محله، وبالعام فيما بقي بعد التخصيص، ويكون هذا العام دالّاً على ما بقي تحته دلالة حقيقية، كما لو كان الدليل المخصِّص متصلاً كالاستثناء.

وقد أوضح القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى هذا الدليل في كتابه «العدة» بقوله: «وأيضاً فإن دلالة التخصيص بمنزلة الاستثناء المتصل بالجملة، فلما كان الاستثناء غير مانع من بقاء دلالة اللفظ فيما بقي، صارت الجملة مع الاستثناء عبارة عن الباقي بالاتفاق، كذلك لفظ العموم يصير مع دلالة التخصيص عبارة عما عدا الخصوص. فإن قيل: إنما كان كذلك في الاستثناء؛ لأن الاستثناء يصير مع الجملة عبارة عن الباقي. . .، قيل: وكذلك التخصيص المنفصل يصير مع الجملة عبارة عن الباقي كالتخصيص المتصل، ولا فرق بينهما»[(١)].

وإذا كان التخصيص المنفصل يصير مع الجملة عبارة عن الباقي، ثبت أن العام المخصوص بقرينة منفصلة يدل على هذا الباقي دلالة حقيقية، وهو المطلوب.

---

(١) العدة ٢/ ٥٤٢.

(فصل)

وَيَجُوزُ تَخْصِيصُ الْعُمُومِ إِلَى أَنْ يَبْقَى وَاحِدٌ. وَقَالَ الرَّازِي،

قوله: (ويجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد): هذا بيان من المؤلف رحمه الله تعالى للحد الذي ينتهي إليه تخصيص العام.

وصورة المسألة: كأن يقول السيد لعبده: «تصدق من مالي على يتامى البلد».

وفي البلد خمسون يتيماً كلهم أغنياء إلا واحداً، ثم يبدأ السيد يخصِّص شيئاً فشيئاً إلى أن يحصر التصدق في اليتيم الفقير فقط، فيقول لعبده: «تصدق من مالي على الفقير من يتامى البلد».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من جواز التخصيص إلى أن يبقى واحد من اللفظ العام هو ما ذهب إليه أكثر الحنفية رحمهم الله تعالى[١].

وإليه ذهب المالكية رحمهم الله تعالى[٢].

كما ذهب إليه بعض الشافعية رحمهم الله تعالى[٣].

وهو المذهب عند الحنابلة[٤].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وقال الرازي): هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي المشهور بالجصاص، انتهت إليه رئاسة المذهب الحنفي في وقته، ولد سنة خمس وثلاثمائة، وتوفي رحمه الله تعالى سنة سبعين وثلاثمائة[٥].

(١) انظر: تيسير التحرير ١/٣٢٦؛ فواتح الرحموت ١/٣٠٦.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢٢٤؛ منتهى الوصول والأمل ص١١٩.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي ٢/٢٨٣؛ شرح اللمع ١/٣٤٢.

(٤) انظر: العدة ٢/٥٤٤؛ التمهيد ٢/١٣١؛ المسودة ص١١٧.

(٥) انظر: الجواهر المضية ١/٢٢٠؛ الفوائد البهية ص٢٧.

وَالْقَفَّالُ، وَالْغَزَالِيُّ: لَا يَجُوزُ النُّقْصَانُ مِنْ أَقَلِّ الْجَمْعِ؛ لِأَنَّهُ يَخْرُجُ بِهِ عَنِ الْحَقِيقَةِ.

وَلَنَا: ....

قوله: (والقفال): هو أبو بكر محمد بن إسماعيل الشاشي الشافعي، كان فقيهاً، أصولياً، مفسراً، محدثاً، متكلماً. توفي رحمه الله تعالى سنة خمس وستين وثلاثمائة(١).

قوله: (والغزالي): هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي الشافعي، ولد بطوس سنة خمسين وأربعمائة، وطلب العلم في سن مبكرة ولا زال يترقى فيه حتى علا شأنه وذاع صيته. توفي رحمه الله تعالى بطوس سنة خمس وخمسمائة(٢).

قوله: (لا يجوز النقصان من أقل الجمع): أي أن الرازي، والقفال، والغزالي رحمهم الله تعالى ذهبوا إلى أنه لا يجوز تخصيص العام بأنقص من أقل الجمع، وأقل الجمع هنا ثلاثة.

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (لأنه يخرج به عن الحقيقة): الضمير في «لأنه» يعود إلى «النقصان من أقل الجمع».

والضمير في «به» يعود إلى «العموم».

والمذكور هنا **هو دليل أصحاب المذهب الثاني.**

ومفاد هذا الدليل: أن أقل ما يُسْتَعْمَلُ فيه العموم ثلاثة، فلا يجوز تخصيصه بأدنى من ذلك لئلا يُخْرَجَ به عن حقيقة استعماله.

قوله: (ولنا): أي دليلنا أصحاب المذهب الأول على جواز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد.

---

(١) انظر: طبقات الشافعية لابن السبكي ٣/ ٢٠٠.

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرى ٤/ ١٠١؛ كشف الظنون ٦/ ٧٩؛ شذرات الذهب ٤/ ١٠؛ الفتح المبين ٢/ ٨.

أَنَّ الْقَرِينَةَ الْمُتَّصِلَةَ كَالْقَرِينَةِ الْمُنْفَصِلَةِ، وَفِي الْقَرِينَةِ الْمُتَّصِلَةِ يَجُوزُ ذَلِكَ، فَكَذَلِكَ فِي الْمُنْفَصِلَةِ.

قوله: (**أن القرينة المتصلة كالقرينة المنفصلة**): أي أن القرينة المتصلة بمنزلة القرينة المنفصلة، فهما سواء؛ لأن كلام الشارع وإنْ تفرق يجب ضم بعضه إلى بعض، وبناء بعضه على البعض الآخر.

قوله: (**وفي القرينة المتصلة يجوز ذلك، فكذلك في المنفصلة**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التخصيص بالواحد».

و«الكاف» في قوله: «فكذلك» للتشبيه، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «جواز التخصيص إلى أن يبقى واحد في القرينة المتصلة».

ومفاد هذا الدليل: قياس القرينة المنفصلة على القرينة المتصلة، والقرينة المتصلة يجوز فيها تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد، كما يقال في الاستثناء: «له عندي عشرة دراهم إلا تسعة».

فكذلك هو الشأن في القرينة المنفصلة يجوز فيها تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد، كما لو قال السيد لعبده: «أكرم الناس»، ثم يقول له بعد ذلك: «أكرم الناس العالم منهم» إذا لم يكن من بينهم إلا عالم واحد.

(فصل)

وَالْمُخَاطِبُ يَدْخُلُ تَحْتَ الْخِطَابِ بِالْعَامِّ. وَقَالَ قَوْمٌ: لَا يَدْخُلُ. بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.

قوله: (والمخاطب يدخل تحت الخطاب بالعام): «المخاطب» هنا بكسر الطاء، وهو الذي قام بمخاطبة غيره.

ومعنى: «المخاطِبُ يدخل تحت الخطاب بالعام» أي: أن المخاطِب يدخل في عموم خطابه.

وصورة هذه المسألة: كأن يقول السيد لعبده مخاطباً له: «اعلم بأن مَنْ دخل داري فامرأته طالق»، فهل يندرج السيد في عموم خطابه، بحيث إذا دخل داره تطلق امرأته، أو لا يدخل في هذا العموم فلا تطلق؟[(١)].

وما ذهب إليه المؤلف رحمه الله تعالى هنا من كون «المخاطِب» يدخل تحت الخطاب بالعام **هو مذهب أكثر الأصوليين**[(٢)].

قوله: (وقال قوم: لا يدخل): أي «لا يدخل المخاطِب تحت الخطاب بالعام».

والمراد بالقوم هنا بعض الأصوليين[(٣)].

وما ذهب إليه هؤلاء **هو المذهب الثاني** في هذه المسألة.

قوله: (بدليل قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾): **هذا هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني** على أن المخاطِب لا يدخل في عموم خطابه.

ووجه الاستدلال من هذه الآية الكريمة: أن الله تعالى خاطب نبيه محمداً ﷺ بأن يخبر الناس بأنه سبحانه خالق كل شيء، ولم يُرِدْ ذاته

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٩٨.

(٢) انظر: فواتح الرحموت ١/ ٢٨٠؛ منتهى الوصول والأمل ص١١٨؛ المستصفى ٢/ ٨٨؛ العدة ١/ ٣٣٩.

(٣) انظر: تيسير التحرير ١/ ٢٥٧؛ البرهان ١/ ٢٦٣؛ القواعد والفوائد الأصولية ص٢٠٥.

وَلَوْ قَالَ قَائِلٌ لِغُلَامِهِ: «مَنْ دَخَلَ الدَّارَ فَأَعْطِهِ دِرْهَماً» لَمْ يَدْخُلْ فِي ذَلِكَ.

وَهَذَا فَاسِدٌ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ عَامٌّ، وَالْقَرِينَةُ هِيَ الَّتِي أَخْرَجَتِ الْمُخَاطِبَ فِيمَا ذَكَرُوهُ.

تعالى بعموم خطابه هذا بالإجماع، ولو كان المخاطِب يدخل في عموم خطابه لما انعقد الإجماع هنا على عدم إرادته سبحانه ذاته في عموم خطابه لنبيه عليه الصلاة والسلام بقوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦].

قوله: **(ولو قال قائل لغلامه: «من دخل الدار فأعطه درهماً» لم يدخل في ذلك)**: المراد بالقائل هنا هو السيد، والمراد بالغلام هنا هو العبد.

والضمير في «لغلامه» يعود إلى «القائل».

والضمير في «فأعطه» يعود إلى «الداخل»

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الأمر بالإعطاء درهماً».

والمذكور هنا **هو الدليل الثاني** لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأن المخاطِب لا يدخل في عموم خطابه.

ومفاد هذا الدليل: أن السيد لو أمر عبده بقوله: «مَنْ دخل داري فأعطه درهماً» فإن السيد لا يدخل في عموم أمره هذا، بدليل أن العبد لو عَمَّ سيده بالإعطاء كسائر الداخلين لاستقبح العقلاء منه ذلك، ولو كان المخاطِب يدخل في عموم خطابه لَمَا استقبحوا منه هذا الصنيع، بل لاستحسنوه منه وأقروه عليه.

قوله: **(وهذا فاسد)**: اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «استدلال أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن المخاطِب لا يدخل في عموم خطابه».

و«فاسد» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «استدلال»؛ أي: «وهذا استدلال فاسد».

قوله: **(لأن اللفظ عام، والقرينة هي التي أخرجت المخاطِب فيما ذكروه)**:

وَيُعَارِضُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. ....

هذا هو **الوجه الأول من وجوه الجواب** الدالة على فساد استدلال أصحاب المذهب الثاني.

والمراد باللفظ العام هنا: هو اللفظ الوارد في خطاب المتكلم.

و«ما» في قوله: «فيما ذكروه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بما ذكروه هنا هو الآية الكريمة في الدليل الأول، وأَمْرُ السيد لغلامه في الدليل الثاني.

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم بأن المخاطِب لم يدخل في عموم خطابه في الأمر الصادر من السيد لعبده بالإعطاء، بل إن مقتضى الخطاب دال على الدخول بمقتضى ما اشتمل عليه من عموم، إلا أن المانع من ذلك هو الدليل المخصِّص، وهذا الدليل هو القرينة العرفية، إذ العرف دل على أن السيد لم يُرِدْ دخول نفسه في مُسَمَّى الإعطاء، وخروج السيد هنا بهذا الدليل المخصص لا يعني بحال أن المخاطِب لا يدخل في عموم خطابه إذا لم تكن هناك قرينة مانعة من دخوله فيه.

وأما الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ فقد عُلِمَ ابتداءً بأن الله تعالى لم يُرِدْ نفسه بعموم هذا الخطاب، لكونه جل وعلا خالقاً غير مخلوق.

قوله: (ويعارضه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾): **هذا هو الوجه الثاني** من وجوه الجواب الدالة على فساد استدلال أصحاب المذهب الثاني.

والضمير في «يعارضه» يعود إلى «ما ذكره أصحاب المذهب الثاني في استدلالهم، وبخاصة تمسكهم بالآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.

ومفاد هذا الجواب: أن ما استدللتم به في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ

وَمُجَرَّدُ كَوْنِهِ مُخَاطِباً لَيْسَ بِقَرِينَةٍ قَاضِيَةٍ بِالْخُرُوجِ عَنِ الْعُمُومِ، وَالْأَصْلُ اتِّبَاعُ الْعُمُومِ.

وَاخْتَارَ أَبُو الْخَطَّابِ أَنَّ الْآمِرَ لَا يَدْخُلُ فِي الْأَمْرِ.

كُلِّ شَيْءٍ﴾ من عدم إرادة الله تعالى نفسه بعموم خطابه مُعَارَضٌ بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩].

إذ نحن وأنتم متفقون على أن الله سبحانه عالم بذاته وصفاته وأسمائه، فيكون مقتضى هذا الخطاب العموم الذي لم يُسْتَثْنَ منه شيء.

والدليل إذا عورض بمثله لم ينتهض سبباً قوياً للاحتجاج به على المُدَّعَى.

قوله: **(ومجرد كونه مخاطِباً ليس بقرينة قاضية بالخروج عن العموم، والأصل اتباع العموم)**: **هذا هو الوجه الثالث** من وجوه الجواب الدالة على فساد استدلال أصحاب المذهب الثاني.

والضمير في «كونه» يعود إلى «المتكلم بالخطاب العام».

ومفاد هذا الجواب: أن الخطاب العام يَصْدُقُ على جميع أفراده، سواء أكان ذلك الفرد هو المتكلم به، أم سواه ممن أراد توجيه هذا الخطاب إليهم، وكون المتكلم هو المخاطِب لهم لا يصلح أن يكون قرينة صارفة له عن دخوله في عموم خطابه، فإن ذلك على خلاف الأصل، إذ الأصل هو اتباع العموم، وإذا كان الأصل هو اتباع العموم، فلا يجوز إخراج المتكلم عنه إلا بدليل ناهض على التخصيص.

قوله: **(واختار أبو الخطاب أن الآمر لا يدخل في الأمر)**: هذا الاختيار صرح به أبو الخطاب رحمه الله تعالى في كتابه «التمهيد» حيث قال في مسألة: «هل يدخل الآمر في الأمر»: «وإن لم يكن ناقلاً للأمر عن غيره، بل كان المخاطِب بالأمر هو الآمر، فلا يدخل في الأمر عندي»[1].

---

(١) التمهيد ١/ ٢٧٢.

لِأَنَّ الْأَمْرَ اسْتِدْعَاءُ الْفِعْلِ بِالْقَوْلِ مِمَّنْ هُوَ دُونَهُ، وَلَنْ يُتَصَوَّرَ كَوْنُ الْإِنْسَانِ دُونَ نَفْسِهِ، فَلَمْ تُوجَدْ حَقِيقَتُهُ. وَلِأَنَّ مَقْصُودَ الْآمِرِ الْامْتِثَالُ، وَهَذَا لَا يَكُونُ إِلَّا مِنَ الْغَيْرِ.

والمراد هنا: أن المخاطِب لا يخلو: إما أن يكون آمراً، وإما أن يكون ناقلاً للأمر عن غيره، فإنْ كان المخاطِب ناقلاً للأمر عن غيره دخل هو في عمومه، وذلك كأن يقول: «إن الله تعالى يأمرنا بكذا». وأما إن كان المخاطِب آمراً فلا يدخل في عموم خطابه.

وهذا المذهب يقوم على التفريق في خطاب المتكلم بين كونه مبتدئاً للأمر، وكونه ناقلاً له.

وهو المذهب الثالث في هذه المسألة، وقد نسبه أبو الخطاب رحمه الله تعالى إلى أكثر الفقهاء والمتكلمين[1].

قوله: (لأن الأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه، ولن يتصور كون الإنسان دون نفسه، فلم توجد حقيقته): **هذا هو الدليل الأول لأبي الخطاب** رحمه الله تعالى على أن المخاطِب لا يدخل في عموم خطابه بالأمر إذا كان مبتدئاً به لا ناقلاً له.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

والضمير في «دونه» يعود إلى «الآمر».

ومفاد هذا الدليل: أنه يُشْتَرَطُ في الأمر حتى يصير أمراً على الحقيقة كون الآمر أعلى رتبة من المأمور، وهذا الشرط منعدم في أَمْرِ الإنسان لنفسه، إذ لا يُتَصَوَّرُ أن يكون الإنسان أعلى رتبة من نفسه حتى يوجه الأمر إليها، وحينئذٍ تنعدم حقيقة الأمر، فلا يكون الآمر داخلاً في أَمْرِهِ لغيره.

قوله: (ولأن مقصود الآمر الامتثال، وهذا لا يكون إلا من الغير): هذا

---

(١) انظر: التمهيد ١/ ٢٧٢.

وَقَالَ الْقَاضِي: يَدْخُلُ النَّبِيُّ ﷺ فِيما أَمَرَ بِهِ.

هو الدليل الثاني لأبي الخطاب رحمه الله تعالى على أن المخاطِب لا يدخل في عموم خطابه بالأمر لغيره.

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا لا يكون إلا من الغير» يعود إلى «الامتثال».

ومفاد هذا الدليل: أن الآمر إذا أَمَرَ بفعل شيء، فإنما يريد بذلك امتثال هذا الأمر بإحداث مقتضاه في الواقع، والامتثال لا يكون إلا من الآخرين، وإذا كان الشأن كذلك فلا يدخل الآمر في عموم خطابه بالأمر؛ لأنه لم يقصد به نفسه، بل قصد به غيره.

قوله: (وقال القاضي: يدخل النبي ﷺ فيما أمر به): أي «فيما أمر به أمته».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

وهذا القول نَصَّ عليه القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى في كتابه «العدة»، حيث قال: «إذا أمر النبي ﷺ أمته بأمر دخل هو في الأمر»[1].

ورَأْيُ القاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى هذا ليس خارجاً في حقيقته عما اقتضاه القول الأول في هذه المسألة، بل هو موافق له وآيل إليه.

ولعل ذِكْرَ الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى لرأي القاضي هنا إنما هو من جهة المقابلة لرأي أبي الخطاب رحمه الله تعالى، حيث خالف أبو الخطاب شيخه أبا يعلى في هذه المسألة، وقد اعتاد المؤلف رحمه الله تعالى أن يقابل في كثير من المسائل رَأْيَ القاضي أبي يعلى برأي أبي الخطاب.

---

(١) العدة ١/ ٣٣٩.

وَيُمْكِنُ أَنْ تَنْبَنِيَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ عَلَى أَنَّ مَا ثَبَتَ فِي حَقِّ الْأُمَّةِ مِنْ حُكْمِ شَارَكَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ فِي ذَلِكَ الْحُكْمِ، وَلِذَلِكَ لَمَّا أَمَرَهُمْ بِفَسْخِ الْحَجِّ إِلَى الْعُمْرَةِ ثُمَّ لَمْ يَفْعَلْ سَأَلُوهُ عَنْ تَرْكِهِ الْفَسْخَ فَبَيَّنَ لَهُمْ عُذْرَهُ.

قوله: (**ويمكن أن تنبني هذه المسألة على أن ما ثبت في حق الأمة من حكم شاركهم النبي ﷺ في ذلك الحكم**): المسألة المشار إليها في قوله: «ويمكن أن تنبني هذه المسألة» هي مسألة «دخول النبي ﷺ في عموم ما أمر به أمته».

فهذه المسألة مبنية على مسألة أخرى، وهي «ما ثبت في حق الأمة من حكم شاركهم النبي ﷺ فيه»، وقد سبق بيان هذه المسألة بالتفصيل في موضعها بحمد الله تعالى وتوفيقه.

قوله: (**ولذلك لما أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة، ثم لم يفعل سألوه عن تركه الفسخ فبين لهم عذره**): **هذا هو الدليل الأول** على دخول النبي ﷺ في عموم أَمْرِهِ لأمته، وكذلك دخول كل مخاطِب في عموم خطابه.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «مشاركة النبي ﷺ للأمة فيما ثبت من حكم في حقها».

والضمير في «**أمرهم**» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير «الهاء» في قوله: «سألوه» يعود إلى «النبي» ﷺ، والسائل هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والضمير في «تركه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «لهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير في «عذره» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والعذر الذي بينه النبي ﷺ لأصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم في

وَقَدْ عَابَ اللهُ تَعَالَى الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْبِرِّ وَيَنْسَوْنَ أَنْفُسَهُمْ. وَقَالَ فِي حَقِّ شُعَيْبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ﴾.

تَرْكِهِ فَسْخَ الحج إلى العمرة هو قوله عليه الصلاة والسلام لهم: (**إني لبدتُ رأسي، وقلدت هديي، فلا أحل حتى أنحر**).

وقد بَيَّنَ الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى ـ فيما مضى ـ وجه الاستدلال من هذا الحديث بقوله: «فلولا أنه عليه الصلاة والسلام داخل فيما ثبت لهم من الأحكام ما استدعوا منه موافقتهم، ولا أقرهم على ذلك وبَيَّنَ لهم عذره».

قوله: (**وقد عاب الله تعالى الذين يأمرون بالبر وينسون أنفسهم**): **هذا هو الدليل الثاني** للقائلين بدخول النبي ﷺ في أَمْرِهِ لأمته، وكذلك دخول كل آمر في عموم أمره.

والمذكور هنا هو إشارة إلى ما عاب الله تعالى به على اليهود في قوله سبحانه: ﴿۞ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [البقرة: ٤٤].

ووجه الاستشهاد بهذه الآية الكريمة: أن الله تعالى عاب على اليهود بأنهم يأمرون الناس بما يتجاهلون تطبيقه على أنفسهم، ولو لم يكن الآمر داخلاً في عموم أَمْرِهِ لَمَا وَصَمَهُمُ الله تعالى بهذا العيب المتضمن الإنكار عليهم والطعن فيهم.

قوله: (**وقال في حق شعيب عليه السلام**: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ﴾ [هود: ٨٨]): **هذا هو الدليل الثالث** للقائلين بدخول الآمر في عموم أمره وخطابه.

ووجه الاستشهاد بهذه الآية الكريمة: أن الله تعالى أخبر عن نبيه الكريم شعيب عليه السلام في معرض التأييد والإقرار له أنه أول الممتثلين بفعل ما يأمر قومه به واجتناب ما ينهاهم عنه، وهذا دليل صريح على أن المخاطِب يدخل في عموم خطابه بالأمر لغيره.

وَفِي الْأَثَرِ: «إِذَا أَمَرْتَ بِمَعْرُوفٍ فَكُنْ مِنْ آخَذِ النَّاسِ بِهِ، وَإِذَا نَهَيْتَ عَنْ مُنْكَرٍ فَكُنْ مِنْ أَتْرَكِ النَّاسِ لَهُ، وَإِلَّا هَلَكْتَ».

قوله: (وفي الأثر: «إذا أمرت بمعروف فكن من آخذ الناس به، وإذا نهيت عن منكر فكن من أترك الناس له، وإلا هلكت»): هذا هو الدليل الرابع للقائلين بأن المخاطِب يدخل في عموم خطابه.

وهذا الأثر مروي عن التابعي الجليل الحسن البصري رحمه الله تعالى، وقد أخرجه عنه الإمام أحمد رحمه الله تعالى في مسنده[1].

وهو ترجمة لما استقر في أذهان التابعين رحمهم الله تعالى من أن المخاطِب بأمر عام أو نهي عام يدخل في عموم خطابه.

وحيث إن هذا هو المتقرر في أذهان الصحابة والتابعين، فإنه لا يسعنا إلا القول بأن المخاطِب يدخل في عموم خطابه إلا ما خُصَّ بدليل ناهض.

(١) انظر: مسند الإمام أحمد ١/ ٣٦٠.

(فصل)

اللَّفْظُ الْعَامُّ يَجِبُ اعْتِقَادُ عُمُومِهِ فِي الْحَالِ فِي قَوْلِ أَبِي بَكْرٍ وَالْقَاضِي.

قوله: (اللفظ العام يجب اعتقاد عمومه في الحال): الضمير في «عمومه» يعود إلى «اللفظ العام».

والمراد هنا: إذا ورد الخطاب من الشارع عاماً في كتاب الله تعالى، أو في سنة نبيه ﷺ؛ فإنه يجب على المكلف أن يعتقد اقتضاءه للعموم، فيعمل به في جميع محالِّه بمجرد وروده، دون أن يتوقف عن ذلك رجاء العثور على مخصِّص له.

قوله: (في قول أبي بكر): هو عبد العزيز بن جعفر بن أحمد الحنبلي المعروف بغلام الخلال، وقد سبق التعريف به.

والمراد هنا: أن القول بأن العام يجب اعتقاد عمومه في الحال هو ما ذهب إليه أبو بكر، وقد ذكر ذلك في أول كتاب «التنبيه»، حيث قال: «وإذا ورد الخطاب من الله تعالى، أو من الرسول بحكم عام أو خاص، حُكِمَ بوروده على عمومه حتى تَرِدَ الدلالة على تخصيصه أو تخصيص بعضه»(١).

قوله: (والقاضي): أي وكذلك هذا القول ذهب إليه القاضي أبو يعلى، وقد صرح بذلك في كتابه «العدة» فقال: «إذا ورد لفظ العموم الدال بمجرده على استغراق الجنس، فهل يجب العمل بموجبه واعتقاد عمومه في الحال قبل البحث عن دليل يخصه أم لا؟...، فالدلالة على أنه يجب العمل من غير توقف: أن صيغة العموم إذا وردت متجردة عن قرينة ظاهرة كانت حقيقة في الجنس كله، ووجب المصير إليه قبل البحث، كما قلنا في أسماء الحقائق من الأعداد وغيرها: متى وردت وجب المصير إلى

---

(١) نقله عنه القاضي أبو يعلى (العدة ٢/٥٢٦).

وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: لَا يَجِبُ حَتَّى يَبْحَثَ فَلَا يَجِدُ مَا يَخُصُّهُ. قَالَ: وَقَدْ أَوْمَأَ إِلَيْهِ فِي رِوَايَةِ صَالِحٍ وَأَبِي الْحَارِثِ.

موجبها، ولا يجب التوقف على ما يدل على مجازها، كذلك ها هنا»[١].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وقال أبو الخطاب: لا يجب حتى يبحث فلا يجد ما يخصه): أي: «لا يجب اعتقاد عموم اللفظ العام في الحال».

و«ما» في قوله: «ما يخصه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «يخصه» يعود إلى «اللفظ العام».

وما نقله الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا عن أبي الخطاب رحمه الله تعالى قد صرح به في كتابه «التمهيد» بقوله: «إذا ورد لفظ عموم لم يجب على السامع اعتقاد عمومه والعمل به قبل أن يبحث فلا يجد ما يخصه»[٢].

والمراد هنا: أن اعتقاد عموم اللفظ العام، والعمل بمقتضاه في جميع محالِّه لا يكون ذلك واجباً بمجرد سماع اللفظ العام، بل إن ذلك الوجوب متوقف على البحث عن مخصِّص له، فإن عُثِرَ على مخصص خُصِّصَ به، وحينئذٍ لا يجب اعتقاد العمل بالعام إلا فيما بقي بعد التخصيص، وإن لم يُعْثَرْ على مخصص له وجب حينئذٍ اعتقاد عمومه في جميع مشمولاته.

قوله: (قال: وقد أومأ إليه في رواية صالح وأبي الحارث): القائل هنا هو أبو الخطاب رحمه الله تعالى، حيث صرح بذلك في كتابه «التمهيد»[٣].

والضمير في «إليه» يعود إلى «عدم وجوب اعتقاد العموم قبل البحث عن مخصص»، والمومئ هنا هو الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

---

(١) العدة ٢/ ٥٢٥ ـ ٥٢٨.
(٢) التمهيد ٢/ ٦٥.
(٣) التمهيد ٢/ ٦٦.

قَالَ الْقَاضِي: فِيهِ رِوَايَتَانِ.

و«صالح» هنا المراد به «ابن الإمام أحمد»، وهو أبو الفضل صالح بن أحمد بن محمد الشيباني، المولود سنة ثلاث ومائتين، والمتوفى رحمه الله تعالى سنة ست وستين ومائتين(١).

وأما «أبو الحارث» فهو: أحمد بن محمد الصائغ، من أصحاب الإمام أحمد والمقربين عنده(٢).

قوله: (قال القاضي): هو القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله تعالى.

قوله: (فيه روايتان): الضمير في «فيه» يعود إلى «اللفظ العام»: هل يجب اعتقاد عمومه في الحال، أو لا يجب إلا بعد البحث عن مخصِّص؟

وهاتان الروايتان عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى صرح بهما القاضي أبو يعلى في كتابه «العدة» فقال: «إذا ورد لفظ العموم الدال بمجرده على استغراق الجنس، فهل يجب العمل بموجبه واعتقاد عمومه في الحال قبل البحث عن دليل يخصه أم لا؟ فيه روايتان، إحداهما: يجب العمل بموجبه في الحال، وهذا ظاهر كلام أحمد رحمهُ الله في رواية عبد الله لما سأله عن الآية إذا كانت عامة، مثل: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ﴾، وذَكَرَ له قوماً يقولون: لو لم يجئ فيها بيان عن النبي ﷺ توقفنا، فقال: «قوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ كنا نقف عند ذكر الولد لا نورثه حتى ينزل الله: لا يرث قاتل ولا عبد». وظاهر هذا الْحُكْمُ به في الحال من غير توقف، . . . وفيه رواية أخرى: لا يُحْمَلُ على العموم في الحال حتى يتطلب دليل التخصيص؛ فإن وُجِدَ حُمِلَ اللفظ على الخصوص، وإن لم يوجد حُمِلَ حينئذٍ على العموم، وهذا ظاهر كلام أحمد رحمهُ الله في رواية ابنه صالح وأبي الحارث وغيرهما، فقال في رواية صالح: «إذا كان للآية ظاهر يُنْظَرُ ما عملت السنة فهو دليل على ظاهرها، ومنه قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ فلو كانت على

---

(١) انظر: طبقات الحنابلة ١/ ١٧٣. (٢) انظر: طبقات الحنابلة ١/ ٧٤.

وَعَنِ الْحَنَفِيَّةِ كَقَوْلِ أَبِي بَكْرٍ. وَعَنْهُمْ: أَنَّهُ إِنْ سَمِعَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ عَلَى طَرِيقِ تَعْلِيمِ الْحُكْمِ فَالْوَاجِبُ اعْتِقَادُ عُمُومِهِ، وَإِنْ سَمِعَهُ مِنْ غَيْرِهِ فَلَا.

ظاهرها لزم مَنْ قال بالظاهر أن يورث كل مَنْ وقع عليه اسم ولد وإن كان قاتلاً، أو يهودياً». . .، وظاهر هذا أنه لا يجب اعتقاده، ولا العمل به في الحال حتى يبحث وينظر: هل هناك دليل تخصيص؟»[1].

قوله: (وعن الحنفية كقول أبي بكر): أي: ذهب بعض الحنفية رحمهم الله تعالى إلى ما ذهب إليه أبو بكر الحنبلي من القول بأن اللفظ العام يجب اعتقاد عمومه في الحال قبل البحث عن مخصِّص له.

قوله: (وعنهم أنه إن سمع من النبي ﷺ على طريق تعليم الحكم فالواجب اعتقاد عمومه، وإن سمعه من غيره فلا): الضمير في «عنهم» يعود إلى «الحنفية» رحمهم الله تعالى.

والضمير في «أنه» يعود إلى «المخاطَب باللفظ العام».

والضمير في «عمومه» يعود إلى «اللفظ العام المسموع من النبي ﷺ على طريق تعليم الحكم».

والضمير في «سمعه» يعود ـ أيضاً ـ إلى «اللفظ العام».

والضمير في «غيره» يعود إلى «النبي» ﷺ.

وهذا القول يعتمد على التفصيل بالتفريق في اللفظ العام بين المسموع من النبي عليه الصلاة والسلام مباشرةً والمسموع من غيره. فإن كان مسموعاً من النبي ﷺ وجب اعتقاد عمومه في الحال، وإن كان مسموعاً من غيره تُوُقِّفَ في اعتقاد عمومه على ورود المخصِّص.

ووجه الفرق في حال السماعين هنا: أن السامع من النبي ﷺ مباشرةً علم ثبوت العموم بقطع ويقين، إذ لو كان اللفظ العام مخصوصاً لأخبر

---

(١) العدة ٢/ ٥٢٥ ـ ٥٢٧.

وَعَنِ الشَّافِعِيَّةِ كَالْمَذْهَبَيْنِ. قَالُوا: لِأَنَّ لَفْظَ الْعُمُومِ يُفِيدُ الْاسْتِغْرَاقَ مَشْرُوطاً بِعَدَمِ الْمُخَصِّصِ، ....

النبي ﷺ السامع بذلك في حينه حتى لا يلتبس عليه الحكم، ولا سيما أنه في مقام التعليم.

بخلاف السامع من غير النبي ﷺ؛ فإنه لا يقين لديه بثبوت العموم، فيحتاج في اعتقاده إلى البحث عن مخصِّص حتى يغلب على ظنه عدم وجوده.

وبناءً على ذلك فالحنفية رحمهم الله تعالى في هذه المسألة فريقان: فريق يرى وجوب اعتقاد عموم اللفظ العام في الحال مطلقاً، سواءً أكان مسموعاً من النبي ﷺ، أم من غيره، وهؤلاء هم أكثر الحنفية.

وفريق يرى التفصيل باعتبار جهة السماع، فإن كان اللفظ العام مسموعاً من النبي ﷺ على طريق تعليم الحكم وجب اعتقاد عمومه في الحال، وإن كان مسموعاً من غيره فلا، وهؤلاء هم بعض الحنفية(١).

قوله: (**وعن الشافعية كالمذهبين**): أي أن علماء الشافعية رحمهم الله تعالى انقسموا قسمين، ففريق منهم ذهب إلى أن اللفظ العام يجب اعتقاد عمومه في الحال، والفريق الآخر ذهب إلى أنه لا يجب اعتقاد عمومه إلا بعد عدم الظفر بدليل مخصص(٢).

قوله: (**قالوا**): أي أصحاب القول الثاني الذين ذهبوا إلى أن اللفظ العام لا يجب اعتقاد عمومه في الحال، بل بعد البحث عن مخصص فلم يوجد.

قوله: (**لأن لفظ العموم يفيد الاستغراق مشروطاً بعدم المخصص**): أي

---

(١) انظر: كشف الأسرار ١/ ٥٨٧؛ أصول السرخسي ١/ ١٣٢؛ فواتح الرحموت ١/ ٢٦٧؛ فتح الغفار ١/ ٨٦.

(٢) انظر: البرهان ١/ ٤٠٦؛ المستصفى ٢/ ١٥٧؛ المحصول ١/ ٣/ ٢٩؛ الإحكام ٣/ ٥٠؛ التبصرة ص١٢٠.

وَنَحْنُ لَا نَعْلَمُ عَدَمَهُ إِلَّا بَعْدَ أَنْ نَطْلُبَ فَلَا نَجِدُ، وَمَتَى لَمْ يُوجَدِ الشَّرْطُ لَا يَثْبُتُ الْمَشْرُوطُ.

وَكَذَلِكَ كُلُّ دَلِيلٍ يُمْكِنُ أَنْ يُعَارِضَهُ دَلِيلٌ فَهُوَ دَلِيلٌ بِشَرْطِ سَلَامَتِهِ عَنِ الْمُعَارِضِ، فَلَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَةِ الشَّرْطِ. ....

أن اللفظ العام لا يفيد الاستغراق مطلقاً، بل إن ذلك مُقَيَّدٌ بشرط وهو عدم وجود المخصص.

قوله: (**ونحن لا نعلم عدمه إلا بعد أن نطلب فلا نجد، ومتى لم يوجد الشرط لا يثبت المشروط**): الضمير في «عدمه» يعود إلى «المخصص».

فهذا المخصص لا يمكن العلم بعدم وجوده إلا بعد طلبه بالبحث عنه.

وإذا كان الاستغراق في العموم مشروطاً بعدم وجود المخصص، فإن المشروط لا يثبت إلا بتحقق شرطه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول** للقائلين بأن اللفظ العام لا يجب اعتقاد عمومه إلا بعد البحث عن مخصص له فلم يوجد.

ومفاد هذا الدليل: أن اللفظ العام لا يقتضي الاستغراق إلا بشرط انتفاء المخصِّص، والحكم بانتفاء المخصص لا يكون إلا بعد البحث عنه فلم يُظْفَرْ به، وحيث إن المشروط وهو اقتضاء الاستغراق لا يتحقق إلا بتحقق شرطه وهو انتفاء المخصص قلنا بأن العام لا يجب اعتقاد عمومه في الحال.

قوله: (**وكذلك كل دليل يمكن أن يعارضه دليل فهو دليل بشرط سلامته عن المعارض، فلا بد من معرفة الشرط**): الكاف في «كذلك» للتشبيه. واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «كون الاستغراق في العموم مشروطاً بعدم وجود المخصص».

وَالْجَمْعُ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ بِعِلَّةٍ مَشْرُوطٌ بِعَدَمِ الْفَرْقِ، فَلَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَةِ عَدَمِهِ.

ثُمَّ اخْتَلَفُوا: إِلَى مَتَى يَجِبُ الْبَحْثُ؟ ....

والضمير في «يعارضه» يعود إلى «الدليل»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو»، والضمير المتصل في «سلامته».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** للقائلين بأن اللفظ العام لا يجب اعتقاد عمومه في الحال.

ومفاد هذا الدليل: أن كل دليل يمكن أن يعارضه دليل آخر، فلا ينتهض حجة في الاستدلال إلا بشرط سلامته عن المعارض.

وحيث إن اللفظ العام يمكن أن يعارض بلفظ خاص، فلا تصح دعوى العموم فيه إلا بشرط انتفاء ما يعارضه وهو المخصِّص، ولذلك فلا مناص من معرفة الشرط وهو انتفاء المعارض.

قوله: (والجمع بين الأصل والفرع بعلة مشروط بعدم الفرق، فلا بد من معرفة عدمه): الضمير في «عدمه» يعود إلى «الفرق بين الأصل والفرع».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثالث** للقائلين بعدم وجوب اعتقاد عموم اللفظ العام في الحال.

ومفاد هذا الدليل: قياس الاستغراق في العموم على الجمع بين الأصل والفرع بالعلة القياسية، فكما أن الجمع بين الأصل والفرع في القياس مشروط بانتفاء الفارق بين الأصل والفرع، فإذا انتفى الفارق بينهما صح جمعهما في حكم واحد وإلا فلا، ومن هنا تعين معرفة عدم الفرق، فكذلك هو الشأن في اللفظ العام، فإن حَمْلَهُ على الاستغراق مشروط بانتفاء المخصص، فلا بد من العلم بتحقق هذا الشرط، فإن ثبت تحققه بحيث انتفى المخصص وجب اعتقاد عموم اللفظ العام، وإلا فلا.

قوله: (ثم اختلفوا إلى متى يجب البحث؟): أي بعد أن اتفق أصحاب المذهب الثاني فيما بينهم على أن اللفظ العام لا يجب اعتقاد عمومه في

فَقَالَ قَوْمٌ: يَكْفِيهِ أَنْ يُحَصِّلَ غَلَبَةَ الظَّنِّ بِالْانْتِفَاءِ عِنْدَ الْاسْتِقْصَاءِ فِي الْبَحْثِ؛ كَالْبَاحِثِ عَنِ الْمَتَاعِ فِي الْبَيْتِ إِذَا لَمْ يَجِدْهُ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ انْتِفَاؤُهُ.

الحال، بل بعد البحث عن مخصص، اختلفوا بعد ذلك في مقدار مدة البحث كم هي؟

قوله: (فقال قوم: يكفيه أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء في البحث): الضمير في «يكفيه» يعود إلى «الباحث عن المخصِّص».

والمراد هنا: أنه يجب على الباحث عن المخصص أن يستمر في البحث باستقصاء تام، حتى يغلب على ظنه عدم وجود ما يخصص اللفظ العام، فإذا بلغ هذه الدرجة كفاه ذلك في الحكم بانتفاء المخصص، وحينئذٍ يجب عليه اعتقاد العموم.

وإلى هذا القول ذهب الفريق الأول من أصحاب المذهب الثاني، ومنهم الجويني[1]، والغزالي[2]، والآمدي[3]، وأبو الخطاب[4].

قوله: (كالباحث عن المتاع في البيت إذا لم يجده غلب على ظنه انتفاؤه): الضمير في «لم يجده» يعود إلى «المتاع».

والضمير في «ظنه» يعود إلى «الباحث».

والضمير في قوله: «انتفاؤه» يعود إلى «المتاع».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل القائلين بأن مدة البحث عن المخصص هي تحصيل غلبة الظن بعدم وجوده.

ومفاد هذا الدليل: قياس البحث عن مخصص للعام على البحث عن المتاع المفقود داخل البيت، فكما أن الباحث عن المتاع في البيت إذا استفرغ جهده في البحث فلم يجده غلب على ظنه انتفاؤه، وذلك كافٍ في

---

(١) انظر: البرهان ١/٤٠٦.
(٢) انظر: المستصفى ٢/١٥٧.
(٣) انظر: الإحكام ٣/٥٠.
(٤) انظر: التمهيد ٢/٦٧.

وَقَالَ آخَرُونَ: لَا بُدَّ مِنَ اعْتِقَادٍ جَازِمٍ وَسُكُونِ نَفْسٍ بِأَنَّهُ لَا دَلِيلَ مُخَصِّصٌ، فَيَجُوزُ الْحُكْمُ حِينَئِذٍ، أَمَّا إِذَا كَانَ تَشْعُرُ نَفْسُهُ بِدَلِيلٍ شَذَّ عَنْهُ، وَتَخَيَّلَ فِي صَدْرِهِ إِمْكَانَهُ فَكَيْفَ يَحْكُمُ بِدَلِيلٍ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ بِهِ حَرَاماً؟

حصول طمأنينة النفس، فكذلك هو الشأن في الباحث عن المخصص للعام إذا استقصى البحث فلم يجد مخصصاً غلب على ظنه انتفاؤه، وذلك كافٍ في أن يعتقد العموم حينئذٍ تعويلاً على هذا الظن الغالب.

قوله: **(وقال آخرون: لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بأنه لا دليل مخصص، فيجوز الحكم حينئذٍ)**: «آخرون» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «قوم»؛ أي: «وقال قوم آخرون».

والضمير في «بأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «بأن الشأن لا دليل مخصص».

والمراد هنا: أنه يجب على الباحث أن يواصل البحث عن المخصص، ولا ينقطع عن ذلك إلا إذا بلغ درجة يعتقد عندها اعتقاداً جازماً تسكن إليه نفسه ويطمئن إليه قلبه بأنه لا يوجد مخصص على الإطلاق، وحينئذٍ يجوز له أن يحكم بانتفاء المخصص، وبناءً على هذا الحكم يجب عليه اعتقاد العموم والعمل بالعام في جميع محالِّه التي يَصْدُقُ عليها.

وإلى هذا القول ذهب الفريق الثاني من أصحاب المذهب الثاني، وعلى رأسهم القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله تعالى[(١)].

قوله: **(أما إذا كان تشعر نفسه بدليل شذ عنه، وتخيل في صدره إمكانه فكيف يحكم بدليل يجوز أن يكون الحكم به حراماً؟)**: الضمير في «نفسه» يعود إلى «الباحث عن المخصص للعموم»، وإليه كذلك عود الضميرين في «عنه»، وفي «صدره».

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ١٥٩.

وَلَنَا: أَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ لِلْعُمُومِ، فَوَجَبَ اعْتِقَادُ مَوْضُوعِهِ كَأَسْمَاءِ الْحَقَائِقِ، وَالْأَمْرِ، وَالنَّهْيِ. ....

والضمير في «إمكانه» يعود إلى «الدليل المخصص».

والاستفهام بكيف هنا للتعجب والاستنكار.

والضمير في «به» يعود إلى «الدليل»، والمراد به: اللفظ العام.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الذي اعتمده الفريق الثاني** من أصحاب المذهب الثاني في قولهم بأن الباحث عن المخصص لا يجوز له الانتهاء من البحث إلا باعتقاد جازم تسكن إليه النفس بانتفاء وجود مخصص لما ورد عاماً من الألفاظ الشرعية.

ومفاد هذا الدليل: أن الباحث عن المخصص إذا لم يصل في الحكم بانتفائه إلى اعتقاد جازم تسكن نفسه عنده ويطمئن قلبه إليه، فإنه لا يزال في شك يحيك في صدره باحتمال وجود دليل الخصوص ولكنه شَذَّ عنه ونَدَّ عن حصوله عليه، ومع هذا الشك كيف يكون حكمه بانتفاء المخصص حجة في ادعاء استغراق اللفظ العام؟ وحينئذٍ فإنه إذا عَوَّل على هذا الحكم فعمل باللفظ على مقتضى العموم فربما يحكم في صورة من صور العام بالحل وقد قام الدليل المخصص على تحريمها، فيقع ذلك الحكم مخالفاً لمراد الشارع، ومخالفة مراد الشارع أمر محرم.

قوله: (ولنا): أي حجتنا ـ أصحاب القول الأول ـ على أن اللفظ العام يجب اعتقاد عمومه في الحال.

وهذه الحجة تقوم على دليلين، هما ـ كما ذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى هنا ـ على النحو الآتي:

الدليل الأول: (**أن اللفظ موضوع للعموم، فوجب اعتقاد موضوعه كأسماء الحقائق، والأمر، والنهي**).

الضمير في «موضوعه» يعود إلى «اللفظ العام».

والمراد بأسماء الحقائق: الاسم الذي وضعه العرب أصالةً للدلالة

وَلِأَنَّ اللَّفْظَ عَامٌّ فِي الْأَعْيَانِ وَالْأَزْمَانِ، ثُمَّ يَجِبُ اعْتِقَادُ عُمُومِهِ فِي الزَّمَانِ مَا لَمْ يَرِدْ نَسْخٌ، كَذَلِكَ فِي الْأَعْيَانِ.

على مسماه، كلفظ «الأسد» فإنه حقيقة في الحيوان المفترس، فإذا أُطْلِق فلا يتبادر إلى الذهن منه إلا ذلك، لكونه موضوعاً في اللغة له دون ما سواه.

ومفاد هذا الدليل: قياس اللفظ العام على أسماء الحقائق، وعلى الأمر والنهي بحكم الاشتراك في الوضع اللغوي.

فكما أن أسماء الحقائق يجب اعتقاد ما وُضعت له لغةً، كاستعمال لفظ «الأسد» في الحيوان المفترس، دون غيره كالرجل الشجاع.

وكاستعمال «الأمر» في الطلب الجازم للفعل، واستعمال «النهي» في الكف الجازم.

فكذلك «اللفظ العام» يجب اعتقاد ما وُضِعَ له لغةً، وهو الاستغراق.

وإذا كان الأصل في «اللفظ العام» هو الاستغراق لغةً، فكيف يُتَوَقَّفُ في الأصل بحثاً عما ليس بأصل؟!

الدليل الثاني: (ولأن اللفظ عام في الأعيان والأزمان، ثم يجب اعتقاد عمومه في الزمان ما لم يرد نسخ، كذلك في الأعيان).

الضمير في «عمومه» يعود إلى «اللفظ العام».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «كذلك» يعود إلى «اعتقاد عموم اللفظ في الأزمان».

ومفاد هذا الدليل: قياس العموم في الأعيان على العموم في الأزمان، فكما أن اللفظ إذا ورد عاماً في الزمان وجب اعتقاد عمومه فيه، ولا يُتْرَكُ هذا الاعتقاد إلا بورود النسخ، فكذلك إذا ورد اللفظ عاماً في الأعيان وجب اعتقاد عمومه في الحال، بحيث يفضي ذلك الاعتقاد إلى وجوب العمل به في جميع مشمولاته التي يتناولها وتندرج تحته، ولا يجوز تَرْكُ هذا العمل إلا بعد التحقق من ثبوت المخصص، فإذا ثبت وجب حَمْلُهُ

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ دَلَالَتَهُ مَشْرُوطَةٌ بِعَدَمِ الْقَرِينَةِ» قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ، وَإِنَّمَا الْقَرِيْنَةُ مَانِعَةٌ مِنْ حَمْلِ اللَّفْظِ عَلَى مَوْضُوعِهِ، فَهُوَ كَالنَّسْخِ يَمْنَعُ اسْتِمْرَارَ الْحُكْمِ، ....

على الخاص، مع بقاء اعتقاد وجوب العمل بالعام فيما وراء التخصيص.

قوله: (وقولهم: إن دلالته مشروطة بعدم القرينة): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن اللفظ العام لا يجب اعتقاد عمومه حتى يبحث عن مخصص له فلا يوجد».

والضمير في «دلالته» يعود إلى «اللفظ العام»، والمراد: دلالته على الاستغراق.

والمراد بالقرينة: القرينة الدالة على تخصيص العموم.

والمذكور هنا هو ما استدلوا به في قولهم: «إن لفظ العموم يفيد الاستغراق مشروطاً بعدم المخصص، ونحن لا نعلم عدمه إلا بعد أن نطلب فلا نجد، ومتى لم يوجد الشرط لا يثبت المشروط».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الاستدلال.

وهذا الجواب يكمن في ثلاثة وجوه، وهي ـ كما ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى ـ على النحو الآتي:

الوجه الأول: (لا نسلم، وإنما القرينة مانعة من حمل اللفظ على موضوعه، فهو كالنسخ يمنع استمرار الحكم).

الضمير في «موضوعه» يعود إلى «اللفظ العام».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «التخصيص».

ومفاد هذا الوجه من الجواب: لا نسلم لكم ما ذكرتموه من أن دلالة العام على العموم مشروطة بعدم القرينة وهي انتفاء وجود المخصص، بل نقول: إن العام دال على العموم بحكم وضعه اللغوي، فيجب اعتقاد عمومه في الحال، بناءً على أصل الوضع حتى يثبت المخصص، فإذا ثبت

وَالتَّأْوِيلُ يَمْنَعُ حَمْلَ الْكَلَامِ عَلَى حَقِيقَتِهِ، وَاحْتِمَالُ وُجُودِهِ لَا يَمْنَعُ مِنَ اعْتِقَادِ الْحَقِيقَةِ، وَاللهُ أَعْلَمُ. وَلِأَنَّ التَّوَقُّفَ يُفْضِي إِلَى تَرْكِ الْعَمَلِ بِالدَّلِيلِ، فَإِنَّ الْأُصُولَ غَيْرُ مَحْصُورَةٍ، وَيَجُوزُ أَلَّا يَجِدَ الْيَوْمَ وَيَجِدَهُ بَعْدَ الْيَوْمِ، فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ أَبَداً، وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

المخصص مَنَعَ من استمرار اعتقاد العموم فيه، وذلك كالحكم فإنه يجب اعتقاد عمومه في الزمان قبل ورود النسخ عليه، فإذا ورد النسخ عليه منع من استمرار العمل به.

وكما أنه لا يجوز التوقف عن العمل بالحكم لاحتمال أن يَرِدَ ما ينسخه، فكذلك لا يجوز التوقف في العمل بالعام حال وروده لاحتمال أن يطرأ عليه ما يخصصه.

الوجه الثاني: (والتأويل يمنع حَمْلَ الكلام على حقيقته، واحتمالُ وجوده لا يمنع من اعتقاد الحقيقة).

الضمير في «وجوده» يعود إلى «التأويل».

ومفاد هذا الوجه من الجواب: قياس «العام» على «الحقيقة اللفظية»، فإن اللفظ إذا ورد وجب حَمْلُهُ على ما هو حقيقة فيه بحكم الوضع اللغوي، وهذه الحقيقة قد يطرأ عليها احتمال التأويل فيصرفها إلى مجازها، إلا أن احتمال طَرَيَانِ التأويل على اللفظ لا يمنع من حَمْلِهِ على حقيقته ابتداءً حتى تدل القرينة الناهضة على إرادة التأويل الصارف إلى المجاز.

فكذلك هو الشأن في «اللفظ العام» فإن حقيقته هي الشمول والاستغراق، واحتمال ورود المخصص عليه لا يمنع من حَمْلِهِ على تلك الحقيقة ابتداءً حتى يثبت المخصص بدليل ناهض.

الوجه الثالث: (ولأن التوقف يفضي إلى ترك العمل بالدليل، فإن الأصول غير محصورة، ويجوز ألا يجد اليوم ويجده بعد اليوم، فيجب التوقف أبداً، وذلك غير جائز).

....

المراد بالأصول في قوله: «فإن الأصول غير محصورة»: هي أدلة التخصيص.

والضمير في قوله: «ويجده» يعود إلى «المخصص».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التوقف الأبدي».

ومفاد هذا الوجه من الجواب: أن التوقف عن العمل باللفظ العام حتى يُعْثَرَ على مخصص له يفضي إلى تَرْكِ العمل بمقتضى ذلك اللفظ، نظراً إلى أن الباحث في المخصصات ـ وهي كثيرة ـ قد يظفر ببغيته منها فيما يتعلق باللفظ العام وقد لا يظفر، فلا يزال يُمَنِّي نفسه بالظفر حتى يطول التوقف، فيعطل بذلك دليلاً أورده الشارع للإعمال لا للإهمال، وهذا أمر لا يجوز.

باب في

(الأدلة التي يُخَصُّ بها العموم)

لَا نَعْلَمُ اخْتِلَافاً فِي جَوَازِ تَخْصِيصِ الْعُمُومِ، ....

قوله: (الأدلة التي يُخص بها العموم): أي بيان الأدلة التي تصلح لتخصيص العموم، بقسميها: المخصصات المنفصلة، والمخصصات المتصلة.

و«التخصيص» في اللغة يطلق على ثلاثة معانٍ:

الأول: الْانْفِرَادُ، يقال: «اخْتَصَّ فلان بالأمر، وتَخَصَّصَ له» إذا انْفَرَدَ.

الثاني: التَّفْضِيلُ، يقال: «خَصَّهُ بالشيء خَصّاً» إذا فَضَّلَهُ.

الثالث: ضِدُّ التَّعْمِيمِ، وإذا كان «التعميم» يعني الشمول والإحاطة، فإن «التخصيص» بحكم الضدية يعني الْحَصْرَ والْقَصْرَ[(١)].

وأما في الاصطلاح ففي تعريفه عند الأصوليين مسلكان:

المسلك الأول: تعريفه مطلقاً عن قيد «الاستقلال والاقتران»، وهذا المسلك اختاره الجمهور، وعلى ضوئه عرَّفوا «التخصيص» بأنه: «قَصْرُ العام على بعض مسمياته»[(٢)].

المسلك الثاني: تعريفه مصحوباً بقيد «الاستقلال والاقتران»، وهذا المسلك اختاره الحنفية، وعلى ضوئه عرَّفوا «التخصيص» بأنه: «قَصْرُ العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن»[(٣)].

قوله: (لا نعلم اختلافاً في جواز تخصيص العموم): أي: لا يوجد

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٢٤؛ القاموس المحيط ٢/ ٣٠٠.

(٢) انظر: منتهى الوصول والأمل ص١١٩.

(٣) انظر: كشف الأسرار ١/ ٦٢١.

وَكَيْفَ يُنْكَرُ ذَلِكَ مَعَ الاتِّفَاقِ عَلَى تَخْصِيصِ قَوْلِ اللهِ تَعَالَى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، ﴿يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وَ: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾.

خلاف بين جميع الأصوليين في جواز تخصيص اللفظ العام، بل الجميع متفق على ذلك.

قوله: (وكيف ينكر ذلك مع الاتفاق على تخصيص قول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، ﴿يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، و: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾): الاستفهام بكيف هنا استفهام تقريري، لبيان تأكيد انتفاء الخلاف في ثبوت تخصيص اللفظ العام.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تخصيص العموم».

والمراد هنا: أن جميع الأصوليين متفقون على أن قول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].

أنه عام في كل مخلوق، فما من شيء في الأرض ولا في السماء إلا وقد خلقه الله تبارك وتعالى، ولم يخلقه أحد سواه.

كما اتفق الكل على أن «ذات الله تعالى» مخصوصة من هذا العموم؛ لأنه سبحانه خالق غير مخلوق.

وكذلك اتفقوا على أن قول الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [القصص: ٥٧].

مخصوص بالبعض، كما قال الفتوحي رحمه الله تعالى: «ونعلم أن ما في أقصى المشرق والمغرب لم تُجبَ إليه ثمراته»[1].

وكذلك اتفقوا على أن قول الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ مَا ٱسْتَعْجَلْتُم بِهِۦ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٤﴾ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٤، ٢٥].

مخصوص بما لم تدمره تلك الريح من السموات، والأرض، والجبال، ونحو ذلك.

---

(١) شرح الكوكب المنير ٣/ ٢٧٨.

وَقَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ أَكْثَرَ الْعُمُومَاتِ مُخَصَّصَةٌ.

وأَدِلَّةُ التَّخْصِيصِ تِسْعَةٌ، الْأَوَّلُ: دَلِيلُ الْحِسِّ، وَبِهِ خُصِّصَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ خَرَجَ مِنْهُ ....

قوله: (وقد ذكرنا أن أكثر العمومات مخصَّصة): ذَكَرَ المؤلف رحمه الله تعالى ذلك في معرض الاستدلال للجمهور فيما ذهبوا إليه من أن «العام إذا دخله التخصيص بقي حجة فيما لم يخص»، حيث قال في هذا الاستدلال: «ولنا: تمسك الصحابة رضي الله عنهم بالعمومات، وما من عموم إلا وقد تطرق إليه التخصيص إلا اليسير».

قوله: (وأدلة التخصيص تسعة): المراد بهذه الأدلة التسعة المخصِّصة للعموم هي الأدلة المنفصلة.

والفرق بين المخصِّص المنفصل، والمخصص المتصل: أن «المخصص المنفصل» هو الذي يستقل بنفسه من غير ارتباط بكلام آخر، وهو ما سيذكره المؤلف هنا في هذه الأدلة التسعة.

وأما «المخصِّص المتصل» فهو الذي لا يستقل بنفسه لارتباطه بكلام آخر[1].

وهو ما سيذكره المؤلف رحمه الله تعالى فيما بعد، كالاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية، ونحوها.

قوله: (الأول: دليل الحس): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل»؛ أي: «الدليل الأول».

والمراد بالحس هنا: المشاهدة[2].

قوله: (وبه خُصِّصَ قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ خرج منه

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/٢٧٧، ٢٨١؛ جمع الجوامع ٢/٩؛ ٢٤؛ مناهج العقول ٢/١١٢؛ فواتح الرحموت ١/٣١٦.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/٢٧٨.

السَّمَاءُ، وَالْأَرْضُ، وَأُمُورٌ كَثِيرَةٌ بِالْحِسِّ.

الثَّانِي: دَلِيلُ الْعَقْلِ، وَبِهِ خُصِّصَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، لِدَلَالَةِ الْعَقْلِ عَلَى اسْتِحَالَةِ تَكْلِيفِ مَنْ لَا يَفْهَمُ.

السماء والأرض وأمور كثيرة بالحس): الضمير في «به» يعود إلى «دليل الحس».

والضمير في «منه» يعود إلى لفظ «كل شيء».

والمقصود هنا: أن لفظ «كل شيء» في قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ يدل على العموم، إلا أن هذا العموم خُصَّ منه السماء، والأرض، ونحوهما كالجبال، فهذه الأشياء لم تدمرها الريح التي أرسلها الله تعالى عذاباً على «عاد».

والمخصِّص لذلك العموم هو «دليل الحس»، وهو هنا المشاهدة، حيث شاهد الناس بعد إهلاك عاد السماء والأرض والجبال باقية على أصل خلقتها لم يتناولها التدمير.

قوله: (الثاني: دليل العقل): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثاني»؛ أي: من أدلة التخصيص المنفصلة.

وهذا الدليل هو «العقل»، إذ العقل يصلح أن يكون دليلاً مخصِّصاً للعموم.

قوله: (وبه خُصِّصَ قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ لدلالة العقل على استحالة تكليف من لا يفهم): الضمير في «به» يعود إلى «دليل العقل».

والمقصود بمن لا يفهم: هو الذي لا يعي الخطاب الشرعي، ولا يعرف المراد منه، وذلك كالطفل والمجنون.

والمراد هنا: أن لفظ «الناس» في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ

فَإِنْ قِيلَ: الْعَقْلُ سَابِقٌ عَلَى أَدِلَّةِ السَّمْعِ، وَالْمُخَصِّصُ يَنْبَغِي أَنْ يَتَأَخَّرَ.

وَلِأَنَّ التَّخْصِيصَ إِخْرَاجُ مَا يُمْكِنُ دُخُولُهُ تَحْتَ اللَّفْظِ، وَخِلَافُ الْمَعْقُولِ لَا يُمْكِنُ تَنَاوُلُ اللَّفْظِ لَهُ.

﴿ٱلۡبَيۡتِ﴾ لفظ عام يندرج تحته جميع الناس باختلاف أحوالهم، إلا أن العقل أخرج من عمومه الطفل والمجنون، لكونهما لا يفهمان الخطاب، ومَنْ لا يفهم الخطاب يستحيل تكليفه بمقتضاه عقلاً.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من كون العقل مخصِّصاً للعموم هو مذهب جمهور الأصوليين وبعض المتكلمين(١). **وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.**

قوله: (فإن قيل): القائل هنا هم بعض المتكلمين الذين يرون بأن العقل لا يصلح أن يكون مخصِّصاً من مخصصات العموم.

وهم أصحاب المذهب الثاني في هذه المسألة(٢).

قوله: (العقل سابق على أدلة السمع، والمخصِّص ينبغي أن يتأخر): **هذا هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بعدم صلاحية العقل للتخصيص.

ومفاد هذا الدليل: أن دليل العقل متقدم على أدلة الشرع، والمتقدم لا يصلح أن يكون مخصصاً للمتأخر؛ لأن ذلك مخالف لقاعدة التخصيص، إذ القاعدة في التخصيص أن يكون المخصِّص متأخراً في الورود عن المخصَّص.

قوله: (ولأن التخصيص إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ، وخلاف المعقول لا يمكن تناول اللفظ له): «ما» في قوله: «ما يمكن» موصولية بمعنى

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ١٠٠؛ المحصول ١/ ٣/ ١١١؛ العدة ٢/ ٥٤٧؛ شرح تنقيح الفصول ص٢٠٢؛ فواتح الرحموت ١/ ٣٠١؛ المعتمد ١/ ٢٥٢.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ١٠٠؛ المحصول ١/ ٣/ ١١١.

قُلْنَا: نَحْنُ نُرِيدُ بِالتَّخْصِيصِ الدَّلِيلَ الْمُعَرِّفَ إِرَادَةَ الْمُتَكَلِّمِ، وَأَنَّهُ أَرَادَ بِاللَّفْظِ الْمَوْضُوعِ لِلْعُمُومِ مَعْنًى خَاصّاً، وَالْعَقْلُ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ مُتَقَدِّماً، ....

«الذي». والضمير في «دخوله» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد باللفظ هنا: هو لفظ العام.

والضمير في «له» يعود إلى «خلاف المعقول».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى **هنا هو الدليل الثاني** لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأن العقل لا يصلح لتخصيص اللفظ العام.

ومفاد هذا الدليل: أن الغرض من التخصيص هو إخراج ما اندرج تحت اللفظ العام، والمستحيل عقلاً لا يندرج تحت اللفظ العام، وبناءً على ذلك فإن الصبي والمجنون غير داخلين أصلاً في عموم لفظ «الناس» في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾.

وإذا كانا غير داخلين في هذا العموم أصلاً، فكيف يقال بتخصيصهما عقلاً؟

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الدليلين السابقين.

قوله: (نحن نريد بالتخصيص الدليل المعرف إرادة المتكلم، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصاً، والعقل يدل على ذلك وإن كان متقدماً): الضمير في «أنه» يعود إلى «المتكلم».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إرادة المتكلم باللفظ العام المعنى الخاص».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الجواب عن الدليل الأول** لأصحاب المذهب الثاني الذي قالوا فيه: «العقل سابق على أدلة السمع، والمخصص ينبغي أن يتأخر».

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم لكم بأن العقل لا يصلح للتخصيص

فَإِنْ قُلْتُمْ: «لَا يُسَمَّى ذَلِكَ تَخْصِيصاً»، فَهُوَ نِزَاعٌ فِي عِبَارَةٍ.

وَقَوْلُهُمْ: «لَا يَتَنَاوَلُهُ اللَّفْظُ». قُلْنَا: ....

لكونه متقدماً على الدليل الشرعي، بل نقول: إن تَقَدُّمَهُ لا يمنع من صلاحيته للتخصيص، إذ المقصود بالتخصيص بيان أن المتكلم باللفظ العام لم يُرِدْ به العموم بل أراد به الخصوص، والعقل مع تقدمه يدل على التعريف بهذه الإرادة، وهذا هو معنى التخصيص به.

قوله: (فإن قلتم: «لا يسمى ذلك تخصيصاً» فهو نزاع في عبارة): الخطاب في «قلتم» موجه إلى أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن العقل لا يصلح لتخصيص العموم.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «دلالة العقل على كون التخصيص دليلاً معرفاً بأن المتكلم أراد باللفظ العام معنى خاصاً».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «عدم تسمية دلالة العقل على بيان مراد المتكلم باللفظ العام تخصيصاً».

ومعنى قوله: «نزاع في عبارة»: أي أنه خلاف لفظي لا يتجاوز الاسم، فسواء سميتم ما يدل عليه العقل من بيان مراد المتكلم باللفظ العام إذا قصد به الخصوص تخصيصاً عقلياً ـ كما سميناه ـ أو لم تسموه تخصيصاً، فذلك نزاع في عبارة لا تنهض به ثمرة عملية.

قوله: (وقولهم: لا يتناوله اللفظ): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن العقل لا يصلح لتخصيص العموم».

والضمير في «لا يتناوله» يعود إلى «خلاف المعقول»، فهذا لا يتناوله لفظ العموم عندهم.

والمذكور هنا **هو ما استدل به أصحاب المذهب الثاني** في دليلهم الثاني الذي قالوا فيه: «ولأن التخصيص إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ، وخلاف المعقول لا يمكن تناول اللفظ له».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الدليل السابق.

يَتَنَاوَلُهُ مِنْ حَيْثُ اللِّسَانُ، لَكِنْ لَمَّا وَجَبَ الصِّدْقُ فِي كَلَامِ اللهِ تَعَالَى تَبَيَّنَ أَنَّهُ يَمْتَنِعُ دُخُولُهُ تَحْتَ الْإِرَادَةِ مَعَ شُمُولِ اللَّفْظِ لَهُ وَضْعاً.

قوله: (يتناوله من حيث اللسان): الضمير في «يتناوله» يعود إلى «خلاف المعقول».

والمراد بخلاف المعقول هنا: هو دخول الصبي والمجنون في عموم اللفظ.

وإنما كان دخولهما فيه خلافاً للمعقول؛ لأن الصبي والمجنون يستحيل فهمهما للخطاب الشرعي، ومن استحال فَهْمُهُ للخطاب استحال عقلاً تكليفه بمضمونه ومقتضاه. والمراد باللسان هنا: هو أَصْلُ الوضع اللغوي.

ومقصود المؤلف رحمه الله تعالى من هذه العبارة: أن كلّاً من الصبي والمجنون داخل في لفظ العموم نحو «الناس» بحكم الوضع اللغوي لهذه اللفظة؛ لأنهما من جملة الناس.

قوله: (لكن لما وجب الصدق في كلام الله تعالى تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة مع شمول اللفظ له وضعاً): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن امتناع دخوله تحت الإرادة».

والضمير في «دخوله» يعود إلى «خلاف المعقول»، وإليه كذلك عود الضمير في «له».

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم لكم بأن «خلاف المعقول» لا يتناوله لفظ العموم، بل إن اللفظ العام متناول له بحكم الوضع اللغوي، فالصبي والمجنون ـ بحكم هذا الوضع ـ داخلان في عموم لفظ «الناس» في قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾، وإنما الْمُخْرِجُ لهما من كونهما مُرَادَيْنِ في هذا الخطاب العام هو دلالة العقل المستندة إلى دلالة الشرع، وذلك لأن الله تعالى قد أخبرنا بأنه لا يكلف نفساً إلا وسعها، وحيث إنه صادق في إخباره دل العقل على إخراج كلٍّ من الصبي والمجنون من عموم الخطاب المكلِّف بالحج؛ لأن تكليفهما بذلك مع عدم فهمهما للخطاب هو تكليف

الثَّالِثُ: الْإِجْمَاعُ، فَإِنَّ الْإِجْمَاعَ قَاطِعٌ، وَالْعَامُّ يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ الْاحْتِمَالُ، فَإِجْمَاعُهُمْ عَلَى الْحُكْمِ فِي بَعْضِ صُوَرِ الْعَامِّ عَلَى خِلَافِ مُوجَبِ الْعُمُومِ لَا يَكُونُ إِلَّا عَنْ دَلِيلٍ قَاطِعٍ بَلَغَهُمْ فِي نَسْخِ اللَّفْظِ إِنْ كَانَ أُرِيدَ بِهِ الْعُمُومُ، أَوْ عَدَمِ دُخُولِهِ تَحْتَ الْإِرَادَةِ عِنْدَ ذِكْرِ الْعُمُومِ.

لهما بما ليس في وسعهما، وهذا مصادم لخبره سبحانه الموجب للصدق.

وإذا ثبت ذلك دل على أن العقل صالح لتخصيص العموم.

قوله: (الثالث: الإجماع): «الثالث» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل»؛ أي: «الدليل الثالث من أدلة المخصِّصات المنفصلة».

وهذا الدليل الثالث هو «الإجماع»؛ أي: إجماع الأمة على أن هذا اللفظ العام مخصوص ببعض أفراده.

قوله: (فإن الإجماع قاطع، والعام يتطرق إليه الاحتمال): أي: أن دلالة الإجماع دلالة قاطعة على ما انعقد عليه، فلا وجه لتطرق الاحتمال إليه.

وأما العام فإنه عرضة لتطرق احتمال التخصيص إليه، لما سبق من أن أكثر العمومات الواردة في النصوص الشرعية قد خُصَّ إلا النزر اليسير منها. وإذا كان الإجماع قاطعاً، والعام محتملاً، فإن القاطع يُقْضَى به على المحتمل.

قوله: (فإجماعهم على الحكم في بعض صور العام على خلاف موجب العموم لا يكون إلا عن دليل قاطع بلغهم في نسخ اللفظ إن كان أريد به العموم، أو عدم دخوله تحت الإرادة عند ذكر العموم): الضمير في «فإجماعهم» يعود إلى «الأمة» في كل عصر من عصورها، وإليها كذلك عود الضمير في «بلغهم». والضمير في «به» يعود إلى «اللفظ».

والضمير في «دخوله» يعود إلى «الْمُخْرَج من صور العموم».

والمراد هنا: أن الإجماع إذا انعقد على خلاف مقتضى اللفظ العام، وذلك بعدم استعماله في جميع صوره، بل بقصره على بعضها، دل ذلك الإجماع على أحد أمرين:

الرَّابِعُ: النَّصُّ الْخَاصُّ يُخَصِّصُ اللَّفْظَ الْعَامَّ، فَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: (لَا قَطْعَ إِلَّا فِي رُبْعِ دِينَارٍ) خَصَّصَ عُمُومَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾، ....

الأمر الأول: الدلالة على نسخ العام، إذا كانت الصور المخرجة مرادة للشارع ابتداءً.

الأمر الثاني: الدلالة على تخصيص العام، إذا كانت الصور المخرجة غير مرادة للشارع ابتداءً.

وفي كلا الحالتين فإن أهل الإجماع لا يَقْصُرُونَ لفظ العام على بعض صُوَره إلا إذا ظفروا بدليل ناهض على القصر، وحينئذٍ يكون ما أجمعوا عليه دليلاً قاطعاً على إرادة الخصوص لا العموم.

قوله: (**الرابع: النص الخاص يخصص اللفظ العام**): «الرابع» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل»؛ أي: **الدليل الرابع** من الأدلة المنفصلة المخصصة للعموم.

فهذا الدليل هو «النص الخاص»، سواء كان وارداً في كتاب الله تعالى، أو في سنة رسوله ﷺ.

قوله: (**فقول النبي ﷺ: «لا قطع إلا في ربع دينار» خصص عموم قوله تعالى**: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾): أي: أن قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

هو حُكْمٌ بالقطع في المسروق بصفة عامة، سواء أكان قليلاً أم كثيراً من غير تخصيص بمقدار معين، ثم جاءت السنة فخصصت ذلك العموم بقدر معين وهو «ربع دينار»، كما دل عليه قول النبي ﷺ: (**لا قطع إلا في ربع دينار فصاعداً**)(١).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الحدود»، باب: «قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (١٧/٨)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، =

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لَا زَكَاةَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ) خَصَّصَ عُمُومَ قَوْلِهِ: (فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ).

وَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْعَامُّ كِتَاباً أَوْ سُنَّةً، أَوْ مُتَقَدِّماً أَوْ مُتَأَخِّراً،

قوله: (وقوله عليه السلام: «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق» خصَّص عموم قوله: «فيما سقت السماء العشر»): أي: أن قول النبي ﷺ: **(فيما سقت السماء العشر)**[1]، عام في كل ما أخرجته الأرض من الحبوب والثمار، من غير تخصيص بنصاب معين، ثم جاء الحديث الآخر، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا زكاة فيما دون خمسة أوسق)**[2]، بتخصيص العموم في الحديث الأول بنصاب معين، وهو «خمسة أوسق»، وبناءً على ذلك فإن ما سقته السماء إنْ بلغ هذا النصاب وجبت فيه الزكاة بإخراج العشر، وإن لم يبلغ ذلك فلا زكاة فيه.

وبهذا يتبين أن القرآن الكريم يُخَصَّصُ بالسنة، والسنة تُخَصَّصُ بمثلها.

قوله: (ولا فرق بين أن يكون العام كتاباً أو سنة، أو متقدماً أو متأخراً): «لا» في قوله: «ولا فرق» نافية للجنس، و«فرق» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالظرف، تقديره: «حاصل»؛ أي: «ولا فرق حاصلٌ بين أن يكون العام كتاباً أو سنة».

والمراد هنا: أن التخصيص بالنص الخاص يستوي فيه الكتاب

= كتاب «الحدود»، باب: «حد السرقة ونصابها». (صحيح مسلم بشرح النووي ١١/ ١٨١ ـ ١٨٢).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الزكاة»، باب: «العشر فيما يسقى بماء السماء وبالماء الجاري (٢/ ١٣٣)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الزكاة»، باب: «ما فيه العشر أو نصف العشر». (صحيح مسلم بشرح النووي ٧/ ٥٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الزكاة»، باب: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» (٢/ ١٣٣)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الزكاة». (مسلم بشرح النووي ٧/ ٥٠).

. . . .

والسنة، فيجوز تخصيص الكتاب بالسنة، والسنة بالكتاب، كما يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة.

وبناءً على ذلك فلا مانع من تخصيص المتقدم بالمتأخر، والمتأخر بالمتقدم.

ومثال تخصيص الكتاب بالكتاب: قول الله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

فإن هذه الآية الكريمة وردت مخصِّصة لقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

ومخصِّصة لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

وعليه فإن المطلقة والمتوفى عنها زوجها تخرج من العدة إذا كانت حاملاً بمجرد وَضْعِ الحمل.

ومثال تخصيص السنة بالسنة: ما سبق في قوله عليه الصلاة والسلام: **(ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة)**.

حيث ورد مخصِّصاً لقوله ﷺ: **(فيما سقت السماء العشر)**.

ومثال تخصيص الكتاب بالسنة: تخصيص عموم قول الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١].

بقول النبي ﷺ: **(القاتل لا يرث)**(١).

(١) أخرجه الترمذي في سننه؛ أبواب «الفرائض»، باب: «ما جاء في إبطال ميراث القاتل»، وهذا الحديث مروي عن إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه. قال الترمذي رحمه الله تعالى: «هذا حديث لا يصح؛ لا يُعْرَفُ هذا إلا من هذا الوجه؛ وإسحاق بن عبد الله بن أبي فروة قد تركه بعض أهل العلم منهم أحمد بن حنبل». (سنن الترمذي ٣/ ٢٨٨).

وَبِهَذَا قَالَ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ.

وَقَدْ رُوِيَ عَنْ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللهُ رِوَايَةٌ أُخْرَى: أَنَّ الْمُتَأَخِّرَ يُقَدَّمُ خَاصّاً كَانَ أَوْ عَامّاً، وَهُوَ قَوْلُ الْحَنَفِيَّةِ.

ومثال تخصيص السنة بالكتاب: تخصيص قول النبي ﷺ: **(أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله)**[١].

بقول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

قوله: (وبهذا قال أصحاب الشافعي): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «وبهذا» يعود إلى القول بأنه «لا فرق في التخصيص بالنص الخاص بين أن يكون العام كتاباً أو سنة، أو متقدماً أو متأخراً».

فإلى هذا القول ذهب أصحاب الإمام الشافعي رحمهم الله تعالى[٢].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وقد روي عن أحمد رحمهُ الله رواية أخرى: أن المتأخر يقدم خاصاً كان أو عاماً): أي أن الرواية الأولى عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى هي أن النص الخاص يخصِّص اللفظ العام مطلقاً سواء تقدم العام أو تأخر.

وأما الرواية الثانية عنه رحمه الله تعالى فهي أن المتأخر يُقَدَّم خاصاً كان أو عاماً، فإن كان المتأخر هو العام قُدِّمَ على الخاص، وإن كان المتأخر هو الخاص قُدِّمَ على العام.

قوله: (وهو قول الحنفية): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «تقديم المتأخر خاصاً كان أو عاماً».

فهذا القول ذهب إليه جمهور الحنفية رحمهم الله تعالى[٣].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر: البرهان ٢/١١٩٣؛ الإحكام ٢/٣١٨؛ المحصول ١/٣/١٦١؛ شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/٤٤.

(٣) انظر: فواتح الرحموت ١/٣٠٠، ٣٤٥؛ بذل النظر ص٢٣٠ ـ ٢٣٢.

لِقَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ: «كُنَّا نَأْخُذُ بِالْأَحْدَثِ فَالْأَحْدَثِ مِنْ أَمْرِ رَسُولِ اللهِ ﷺ». وَلِأَنَّ الْعَامَّ يَتَنَاوَلُ الصُّوَرَ الَّتِي تَحْتَهُ كَتَنَاوُلِ اللَّفْظِ لَهَا بِالتَّنْصِيصِ عَلَيْهَا، وَلَوْ نَصَّ عَلَى الصُّورَةِ الْخَاصَّةِ لَكَانَ نَسْخاً، فَكَذَلِكَ إِذَا عَمَّمَ.

قوله: (لقول ابن عباس: «كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ»): **هذا هو الدليل الأول** للقائلين بتقدم المتأخر خاصاً كان أو عاماً.

ووجه الدلالة من هذا الأثر: أن الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله: «كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ»(١).

يخبر عن حال الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في تعاملهم مع ما يصدر عن رسول الله ﷺ، حيث كانوا يعتمدون العمل بالأحدث من أَمْرِهِ عليه الصلاة والسلام، والأحدث هو المتأخر، ولو لم يكن المتأخر هو الحجة في العمل لَمَا عَوَّلَ عليه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، ولَمَا أقرهم عليه النبي ﷺ، وإذا كان الشأن كذلك وجب العمل بالعام المتأخر لأنه الأحدث.

قوله: (ولأن العام يتناول الصور التي تحته كتناول اللفظ لها بالتنصيص عليها، ولو نص على الصورة الخاصة لكان نسخاً، فكذلك إذا عمم): الضمير في «تحته» يعود إلى «العام».

والضمير في «لها» يعود إلى «الصور»، وإليها كذلك عود الضمير في «عليها».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فكذلك» يعود إلى «التنصيص على الصورة الخاصة».

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الصيام»، باب: «جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية»، رقم الحديث (١١١٣).

وَهَذَا فِيمَا إِذَا عُلِمَ الْمُتَأَخِّرُ، ....

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأن العبرة بالمتأخر خاصاً كان أو عاماً.

ومفاد هذا الدليل: قياس العام المتأخر في وجوب العمل به دون الخاص المتقدم على الصورة التي نُصَّ عليها بحكم معين، ثم ورد بشأنها نص آخر بحكم مضاد، فكما أن الحكم الوارد بشأنها بالنص المتأخر يكون ناسخاً للحكم الوارد بشأنها بالنص المتقدم، فكذلك هي الحال في اللفظ الخاص المتقدم إذا ورد عليه لفظ عام متأخر مفيداً خلافه، فإن اللفظ العام المتأخر هنا يكون ناسخاً لذلك اللفظ الخاص المتقدم.

وذلك كما لو قال الشارع أولاً: «لا تقتلوا زيداً المشرك»، فهذا حكم خاص بهذا الرجل المسمى بهذا الاسم، والمتصف بتلك الصفة.

فإذا قال بعد ذلك: «اقتلوا المشركين جميعاً»، كان هذا اللفظ بعمومه ناسخاً للخاص السابق؛ لأن العام يتناول جميع الصور التي تندرج تحته كتناول اللفظ لها بالتنصيص عليها واحدة واحدة، فقوله: «اقتلوا المشركين جميعاً» مُنَزَّلٌ منزلة قوله: «اقتلوا زيداً المشرك، واقتلوا عمراً المشرك، واقتلوا غانماً المشرك» وهكذا إلى آخر المشركين.

وبهذا يكون قوله ثانياً: «اقتلوا زيداً المشرك» ـ بناءً على اندراجه في صور اللفظ العام ـ وارداً على قوله أولاً: «لا تقتلوا زيداً المشرك»، فيحصل التقابل بينهما، وحينئذٍ يكون العام المتأخر ناسخاً للخاص المتقدم.

قوله: (وهذا فيما إذا علم المتأخر): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى القول بأن المتأخر يُقَدَّمُ خاصاً كان أو عاماً.

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن ما سبق ذِكْرُهُ من كون المتأخر يقدم مطلقاً، سواء أكان خاصاً أم عاماً، إنما هو متعلق بما عُلِمَ فيه تاريخ المتقدم والمتأخر،

فَإِنْ جُهِلَ فَهَذِهِ الرِّوَايَةُ تَقْتَضِي أَنْ يَتَعَارَضَ الْخَاصُّ وَمَا قَابَلَهُ مِنَ الْعَامِّ، وَلَا يُقْضَى بِأَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ، وَهُوَ قَوْلُ طَائِفَةٍ.

لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْعَامُّ نَاسِخاً لِكَوْنِهِ مُتَأَخِّراً، وَيَحْتَمِلُ أَنْ

فإذا عُلِمَ تاريخ ذلك تَعَيَّنَ حينئذٍ العمل بالمتأخر دون المتقدم.

قوله: (فإن جُهِلَ فهذه الرواية تقتضي أن يتعارض الخاص وما قابله من العام، ولا يُقْضَى بأحدهما على الآخر): الفعل الماضي «جُهِلَ» مبني للمجهول ونائب فاعله هو «المتأخر»، أي: «فإن جُهِلَ المتأخرُ».

و«الرواية» المشار إليها في قوله: «فهذه الرواية»: هي الرواية الثانية المنقولة عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى، والتي ذكرها المؤلف بقوله: «وقد رُوِيَ عن أحمد رحمهُ الله رواية أخرى أن المتأخر يقدم خاصاً كان أو عاماً». و«ما» في قوله: «وما قابله» موصولية بمعنى «الذي» أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «ومُقَابِلُهُ من العام». والضمير في «قابله» يعود إلى «الخاص».

وضمير التثنية في «بأحدهما» يعود إلى «الخاص والعام».

والمراد هنا: أنه إذا لم يُعْلَمْ تاريخ المتقدم من المتأخر في كلٍّ من العام والخاص، فحينئذٍ يتحقق التعارض بينهما، ولا يجوز الحكم بواحد منهما، بل يجب التوقف في شأنهما.

قوله: (وهو قول طائفة): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بعدم القضاء بأحد المتعارضين على الآخر من العموم والخصوص إذا جُهِلَ المتأخر منهما».

والمراد بالطائفة هنا: بعض الأصوليين، ومنهم القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله تعالى(١).

قوله: (لأنه يحتمل أن يكون العام ناسخاً لكونه متأخراً، ويحتمل أن

---

(١) انظر: المستصفى ٢/١٠٤؛ الإحكام ٢/٣١٩.

يَكُونَ مَخْصُوصاً، فَلَا سَبِيلَ إِلَى التَّحَكُّمِ.

وَقَالَ بَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: لَا يُخَصَّصُ عُمُومُ السُّنَّةِ بِالْكِتَابِ.

يكون مخصوصاً، فلا سبيل إلى التحكم): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن احتمال أن يكون العام ناسخاً».

والضمير في «لكونه» يعود إلى «العام».

و«لا» في قوله: «فلا سبيل» نافية للجنس، و«سبيل» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «سائغ»؛ أي: «فلا سبيل سائغ إلى التحكم».

والمراد بالتحكم هنا: ترجيح أحد الدليلين على الآخر، وذلك أن ترجيح العام على الخاص، أو الخاص على العام من غير مرجح دعوى بلا دليل، وهذا لا يجوز.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الذي احتج به** القائلون بأنه إذا جُهِلَ المتأخر في العام والخاص فلا سبيل إلى أن يُقْضَى بأحدهما على الآخر.

ومفاد هذا الدليل: أن العام والخاص إذا ورد أحدهما على الآخر فإما أن يُعْلَمَ تاريخهما أو يُجْهَل، فإن عُلِمَ تاريخهما وكان العام متقدماً جُعِلَ الخاص مخصِّصاً له، وإن كان العام متأخراً جُعِلَ الخاص منسوخاً به. وأما إن جُهِلَ تاريخهما فلا يمكن الجزم بتقدم أحدهما على الآخر أو تأخره عنه، وحينئذٍ يحصل التعارض المؤدي إلى التساقط، فيجب التوقف إلى حين ورود الدليل المبيِّن، إذ العمل بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا دليل، وهذا غير جائز لكونه ضرباً من ضروب التحكم.

قوله: (وقال بعض الشافعية: لا يخصص عموم السنة بالكتاب): أي لا يجوز تخصيص عموم السنة بالقرآن الكريم.

وهذا القول نسبه الصفي الهندي رحمه الله تعالى إلى بعض الفقهاء

وَخَرَّجَهُ ابْنُ حَامِدٍ رِوَايَةً لَنَا، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. وَلِأَنَّ الْمُبَيِّنَ تَابِعٌ لِلْمُبَيَّنِ، فَلَوْ خَصَّصْنَا السُّنَّةَ بِالْقُرْآنِ صَارَ تَابِعاً لَهَا.

والمتكلمين[1].

ونسبه الفخر الرازي رحمه الله تعالى إلى بعض الشافعية، حيث قال: «وعن بعض فقهائنا أنه لا يجوز»[2].

قوله: (وخرجه ابن حامد رواية لنا): الضمير في «خرجه» يعود إلى «القول بعدم جواز تخصيص عموم السنة بالكتاب».

فهذا القول المنسوب إلى بعض الشافعية خَرَّجَهُ ابن حامد الحنبلي رواية في مذهب الإمام أحمد رحمه الله تعالى[3].

و«ابن حامد» هو: أبو عبد الله الحسن بن حامد بن علي بن مروان البغدادي، إمام الحنابلة وفقيههم في زمانه. توفي رحمه الله تعالى سنة ثلاث وأربعمائة[4].

قوله: (لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]): هذا هو الدليل الأول للقائلين بأنه لا يجوز تخصيص عموم السنة بالكتاب.

ووجه الاستدلال من هذه الآية الكريمة: أن الله تعالى جعل نبيه محمداً ﷺ مبيناً للكتاب، والبيان إنما يحصل بسنته عليه الصلاة والسلام، فلو كان الكتاب مخصِّصاً للسنة للزم أن يكون المبيِّن للشيء مبيَّناً به، وهو محال[5].

قوله: (ولأن المبيِّن تابع للمبيَّن، فلو خصصنا السنة بالقرآن صار تابعاً لها): المراد بالمبيِّن ـ بكسر الياء ـ هو السنة.

---

(١) انظر: نهاية الوصول ٤/١٦١٨.
(٢) المحصول ١/٣/١٢٤.
(٣) انظر: المسودة ص١٢٢.
(٤) انظر: شذرات الذهب ٣/١٦٦.
(٥) انظر: الإحكام للآمدي ٢/٣٢١؛ نهاية الوصول ٤/١٦١٩.

وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ: لَا يُخَصَّصُ عُمُومُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ.

والمراد بالمبيَّن - بفتح الياء - هو الكتاب.

والضمير في «لها» يعود إلى «السنة».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** للقائلين بعدم جواز تخصيص عموم السنة بالكتاب.

ومفاد هذا الدليل: أن التخصيص نوع من أنواع البيان، والمبيِّن تابع للمبيَّن، بمعنى أن تكون السنة تابعة للقرآن دون العكس، فإذا جُعِلَ القرآن مخصِّصاً لعموم السنة لزم من ذلك أن تكون السنة أصلاً والقرآن تبعاً، وهذا لا يصح[(١)].

قوله: (وقالت طائفة من المتكلمين: لا يخصص عموم الكتاب بخبر الواحد): أي لا يجوز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد.

وهذا القول نسبه الغزالي رحمه الله تعالى إلى المعتزلة[(٢)].

ونسبه ابن بَرْهان رحمه الله تعالى إلى المتكلمين وشرذمة من الفقهاء[(٣)].

واستدلوا على عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على رد خبر الواحد إذا كان معارضاً للكتاب، فقد رَدَّ عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه خبر فاطمة بنت قيس فيما روته عن النبي ﷺ أنه لم يفرض لها النفقة والسكنى، وقال: «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أنها صدقت أم كذبت»، ولم ينكر عليه أحد، فكان إجماعاً[(٤)].

---

(١) انظر: المرجعين السابقين. (٢) انظر: المنخول ص١٧٤.

(٣) انظر: الوصول إلى الأصول ١/ ٢٦٠.

(٤) انظر: المحصول ١/ ٣/ ١٤٠؛ التبصرة ص١٣٣؛ الوصول إلى الأصول =

وَقَالَ عِيسَى بْنُ أَبَانٍ: يُخَصُّ الْعَامُّ الْمَخْصُوصُ دُونَ غَيْرِهِ،

الدليل الثاني: ما رُوِيَ عن النبي ﷺ أنه قال: **(إذا رُوِيَ عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافقه فاقبلوه، وإن خالفه فردوه)**[(١)].

قالوا: والخبر الذي يخصص الكتاب يكون على مخالفة الكتاب، فوجب رده[(٢)].

الدليل الثالث: أن الكتاب مقطوع به، وخبر الواحد مظنون، فتقديم خبر الواحد عليه من باب تقديم المرجوح على الراجح، وهو ممتنع عقلاً[(٣)].

الدليل الرابع: أن خبر الواحد لو كان مخصِّصاً لكان بياناً، ولو كان بياناً لوجب أن يكون مقارناً للمبيَّن، ولوجب أن يبلغه النبي ﷺ إلى أهل التواتر لتقوم الحجة به[(٤)].

الدليل الخامس: القياس على النسخ، فكما لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد، فكذلك لا يجوز تخصيص الكتاب به[(٥)].

قوله: (وقال عيسى بن أبان: يخص العام المخصوص دون غيره): المراد من هذا القول: أن عام الكتاب إن سبق تخصيصه بدليل مقطوع به

= ١/ ٢٦٣؛ فواتح الرحموت ١/ ٣٩٤؛ العدة ٢/ ٥٥٢؛ نهاية الوصول ٤/ ١٦٣٢.

(١) هذا الحديث لا تنهض به حجة؛ فقد أخرجه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في الرسالة؛ وقال عنه: «ما رَوَى هذا أحدٌ يثبت حديثه في شيء صغر ولا كبر؛ . . . وهذه أيضاً رواية منقطعة عن رجل مجهول؛ ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شيء». (الرسالة ص٢٢٤ ـ ٢٢٥).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٣٢٣؛ المحصول ١/ ٣/ ١٤١؛ التحصيل من المحصول ١/ ٣٩٢.

(٣) انظر: المستصفى ٢/ ١١٥؛ الإحكام ٢/ ٣٢٥؛ المحصول ١/ ٣/ ١٤٣؛ الوصول إلى الأصول ١/ ٢٦١؛ التحصيل من المحصول ١/ ٣٩٢؛ نهاية الوصول ٤/ ١٦٣٨.

(٤) انظر: نهاية الوصول ٤/ ١٦٤١.

(٥) انظر: المستصفى ٢/ ١١٨؛ المحصول ١/ ٣/ ١٤٣؛ نهاية الوصول ٤/ ١٦٤٢.

وَحَكَاهُ الْقَاضِي عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ.

جاز تخصيصه بخبر الواحد، وإلا فلا[(١)].

ووجه التفريق بين العام المسبوق بتخصيص، والعام الذي لم يُسْبَقْ به: أن المسبوق بتخصيص تكون درجته مساوية لدرجة خبر الواحد، وذلك أن عام الكتاب المخصوص بالدليل المنفصل يكون ـ عنده ـ مجازاً، وإذا كان مجازاً صارت دلالته مظنونة ومتنه مقطوعاً، ويصير خبر الواحد مظنون المتن مقطوع الدلالة، فيحصل بذلك التعادل بينهما، وحينئذٍ لا مانع من تخصيص أحدهما بالآخر.

أما إذا لم يُسْبَقْ عام الكتاب بتخصيص، فإنه حقيقة في العموم، وبذلك يكون قاطعاً في متنه وفي دلالته، فلا يجوز أن يُخَصَّصَ بخبر الواحد، وإلا لكان ذلك من قبيل ترجيح المرجوح على الراجح، وهذا لا يصح[(٢)].

قوله: (وحكاه القاضي عن أبي حنيفة): الضمير في «حكاه» يعود إلى قول عيسى بن أبان رحمه الله تعالى: «يُخَصُّ العام المخصوص دون غيره».

فهذا القول حكاه القاضي أبو يعلى عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى على ما ذكره المصنف.

والصواب أن القاضي أبا يعلى لم يَحْكِ هذا القول عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وإنما حكاه عن أصحابه، حيث قال ما نصه: «وقال أصحاب أبي حنيفة: إنْ كان العموم قد دخله التخصيص بالاتفاق جاز تخصيصه بخبر الواحد، وإن لم يكن دخله التخصيص لم يَجُزْ تخصيصه بخبر الواحد»[(٣)]. وبناءً على ذلك فما نُسِبَ إلى عيسى بن أبان هو مذهب أكثر الحنفية رحمهم الله تعالى[(٤)].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٤٢؛ الفصول في الأصول للجصاص ١/ ١٥٦ ـ ١٥٩.
(٢) انظر: المحصول ١/ ٣/ ١٤٧. (٣) العدة ٢/ ٥٥١.
(٤) انظر: الفصول في الأصول ١/ ١٥٨؛ أصول السرخسي ١/ ١٤٢؛ فواتح الرحموت ١/ ٤٣٩.

لِأَنَّ الْكِتَابَ مَقْطُوعٌ بِهِ، وَالْخَبَرَ مَظْنُونٌ فَلَا يُتْرَكُ بِهِ الْمَقْطُوعُ؛ كَالْإِجْمَاعِ لَا يُخَصُّ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ.

وَقَالَ بَعْضُ الْوَاقِفِيَّةِ بِالتَّوَقُّفِ؛ لِأَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ مَظْنُونُ الْأَصْلِ مَقْطُوعُ الْمَعْنَى، وَاللَّفْظُ الْعَامُّ مِنَ الْكِتَابِ مَقْطُوعُ الْأَصْلِ مَظْنُونُ الشُّمُولِ، فَهُمَا مُتَقَابِلَانِ، وَلَا دَلِيلَ عَلَى التَّرْجِيحِ.

قوله: (لأن الكتاب مقطوع به والخبر مظنون، فلا يترك به المقطوع، كالإجماع لا يخص بخبر الواحد): الضمير في «به» في قوله: «مقطوع به» يعود إلى «الكتاب».

والضمير في «به» في قوله: «فلا يترك به» يعود إلى «الخبر» وهو خبر الواحد.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو دليل عيسى بن أبان ومَنْ وافقه** من أصحاب الإمام أبي حنيفة رحمهم الله تعالى جميعاً.

ومفاد هذا الدليل: أن الكتاب دليل قطعي، وخبر الواحد دليل ظني، وإذا كان التخصيص معناه تَرْكُ دلالة العام على بعض أفراده، فإنه لا يجوز تَرْكُ بعض ما دل عليه عموم القرآن الذي هو مقطوع به بخبر مظنون، شأنه في ذلك شأن الإجماع، فكما أن الإجماع لا يُخَصُّ بخبر الواحد، فكذلك الكتاب العزيز لا يُخَصُّ به.

قوله: (وقال بعض الواقفية بالتوقف): المراد ببعض الواقفية هنا هو القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله تعالى[1].

قوله: (لأن خبر الواحد مظنون الأصل مقطوع المعنى، واللفظ العام من الكتاب مقطوع الأصل مظنون الشمول، فهما متقابلان ولا دليل على الترجيح):

---

(١) انظر: البرهان ١/٤٢٦؛ المستصفى ٢/١١٤؛ الإحكام ٢/٣٢٢؛ المحصول ١/٣/١٣١؛ شرح تنقيح الفصول ص٢٠٨؛ نهاية الوصول ٤/١٦٢٣؛ البحر المحيط ٣/٣٦٨.

وَلَنَا فِي تَقْدِيمِ الْخَاصِّ مَسْلَكَانِ، أَحَدُهُمَا: أَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ ذَهَبَتْ إِلَيْهِ، فَخَصَّصُوا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ بِرِوَايَةِ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: (لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلَا عَلَى خَالَتِهَا). وخَصَّصُوا آيَةَ الْمِيرَاثِ بِقَوْلِهِ: (لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ، وَلَا

ضمير التثنية في قوله: «فهما» يعود إلى «خبر الواحد» و«اللفظ العام من الكتاب» ومعنى قوله: «خبر الواحد مظنون الأصل مقطوع المعنى»: أي: أن خبر الواحد مظنون من جهة السند، مقطوع من جهة المتن.

ومعنى قوله: «واللفظ العام من الكتاب مقطوع الأصل مظنون الشمول»: أي أن عام الكتاب قطعي من جهة السند، ظني من جهة المتن لاحتمال أن يكون مراداً به جميع مشمولاته أو بعضها.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو دليل القاضي أبي بكر الباقلاني** ومن وافقه على القول بالتوقف.

ومفاد هذا الدليل: أن العام في الكتاب وإن كان قطعي السند، فإنه ظني المتن، وخبر الواحد وإن كان قطعي المتن فإنه ظني السند، وبذلك حصل التقابل والتعارض بينهما، فوجب التوقف على دليل خارج، لعدم أولوية أحدهما على الآخر[1].

أو بمعنى آخر، يمكن أن يقال: إن عام الكتاب قطعي من جهة الورود ظني من جهة تناوله لجميع أفراده، وخبر الواحد قطعي من جهة تناوله لأفراده ظني من جهة الورود، وحيث كان في كلٍّ منهما قطع من وجه وظن من وجه آخر استويا في ذلك من غير مرجح، فوجب القول بالتوقف.

قوله: (ولنا في تقديم الخاص مسلكان... إلخ): أي: حجتنا ـ أصحاب

---

(١) انظر: البرهان ١/٤٢٦؛ المنخول ص١٧٤؛ الإحكام للآمدي ٢/٣٢٦؛ الوصول إلى الأصول ١/٢٦٤؛ البحر المحيط ٣/٣٦٨؛ نهاية الوصول ٤/١٦٣٩.

الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ)، وَ: (لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ)، وَ: (إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ). وَخَصَّصُوا عُمُومَ الْوَصِيَّةِ بِقَوْلِهِ: (لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ)، وَعُمُومَ قَوْلِهِ: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ بِقَوْلِهِ: (حَتَّى يَذُوقَ عُسَيْلَتَهَا)، إِلَى نَظَائِرَ كَثِيرَةٍ لَا تُحْصَى مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الصَّحَابَةَ وَالتَّابِعِينَ كَانُوا يَتَسَارَعُونَ إِلَى الْحُكْمِ بِالْخَاصِّ مِنْ غَيْرِ اشْتِغَالٍ بِطَلَبِ تَارِيخٍ، وَلَا نَظَرٍ فِي تَقْدِيمٍ وَلَا تَأْخِيرٍ. الثَّانِي: أَنَّ إِرَادَةَ الْخَاصِّ بِالْعَامِّ غَالِبَةٌ مُعْتَادَةٌ، بَلْ هِيَ الْأَكْثَرُ، وَاحْتِمَالُ النَّسْخِ كَالنَّادِرِ الْبَعِيدِ، وَكَذَلِكَ احْتِمَالُ تَكْذِيبِ الرَّاوِي فَإِنَّهُ عَدْلٌ جَازِمٌ بِالرِّوَايَةِ، وَسُكُونُ النَّفْسِ إِلَى الْعَدْلِ فِي الرِّوَايَةِ فِيمَا هُوَ نَصٌّ كَسُكُونِهَا إِلَى عَدْلَيْنِ فِي الشَّهَادَاتِ. وَلَا يَخْفَى أَنَّ احْتِمَالَ صِدْقِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي رِوَايَتِهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: (نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ) أَرْجَحُ مِنِ احْتِمَالِ أَنْ تَكُونَ الْآيَةُ سِيقَتْ لِبَيَانِ حُكْمِ مِيرَاثِ النَّبِيِّ ﷺ، فَلِذَلِكَ عَمِلَ بِهِ الصَّحَابَةُ، وَالْعَمَلُ بِالرَّاجِحِ مُتَعَيِّنٌ.

المذهب الأول ـ على أن الخاص يخصِّص اللفظ العام، ولا فرق في ذلك بين أن يكون العام كتاباً أو سنة، أو متقدماً أو متأخراً.

وهذه الحجة تقوم على مسلكين، وهما ـ كما ذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى ـ على النحو الآتي:

المسلك الأول: (الإجماع)، حيث أجمع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على تخصيص عموم الكتاب الكريم بأخبار الآحاد، ومما يدل على هذا الإجماع ما يلي:

١ ـ تخصيصهم رضي الله تعالى عنهم قول الله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤].

بـرواية الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ

....

قال: **(لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها)**(١).

وذلك أن الله تعالى لما ذكر المحرَّمات من النساء في الآيتين الثالثة والعشرين والرابعة والعشرين من سورة «النساء» قال بعد ذلك: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾. فكان مقتضى عموم هذا الحل جواز الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في عقد واحد.

فجاءت السنة وخَصَّتْ هذا العموم بتحريم ذلك الجمع.

٢ ـ تخصيصهم رضي الله تعالى عنهم «آية الميراث»، وهي قول الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١].

بقول النبي ﷺ: **(لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم)**(٢).

وبقوله ﷺ: **(لا يرث القاتل)**(٣).

وبقوله ﷺ: **(إنا معاشر الأنبياء لا نورَث)**(٤).

وذلك أن مقتضى عموم الآية الكريمة ثبوت التوارث بين كل وارث ومُوَرِّث، فجاءت السنة وأخرجت من هذا العموم إرث المسلم من الكافر والعكس، وأخرجت إرث القاتل ممن قتله، وأخرجت الأنبياء عليهم السلام من كونهم مُورَثِينَ.

٣ ـ تخصيصهم رضي الله تعالى عنهم عموم آية الوصية، وهي قوله سبحانه: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ لِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الفرائض»، باب: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم» (٨/ ١١)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الفرائض». (صحيح مسلم بشرح النووي ١١/ ٢٥).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

....

بقول النبي ﷺ: **(لا وصية لوارث)**[١]. فَخَرَج من عموم الآية الكريمة بهذا الحديث المخصِّص الوالدان، وكل من يرث من الأقربين.

٤ ـ تخصيصهم رضي الله تعالى عنهم عموم قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

بقول النبي ﷺ: **(حتى يذوق عسيلتها)**[٢].

فالآية الكريمة دلت بعمومها على أن الزوج إذا طلق زوجته ثلاثاً، فإنها لا تحل له إذا أراد العودة إليها إلا بعد نكاح زوج آخر، سواء وطئها أو لم يطأها.

فجاء هذا الحديث بتخصيص النكاح الْمُحِلِّ بالوطء.

٥ ـ قال المؤلف رحمه الله تعالى: «إلى نظائر كثيرة لا تحصى».

ومن النظائر لما ذَكَر، ما يلي:

أ ـ تخصيصهم رضي الله تعالى عنهم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

بما ورد تحريمه في السنة، كتحريم بيع الدرهم بالدرهمين، كما في حديث الصحابي الجليل عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: **(لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين)**[٣].

ب ـ تخصيصهم رضي الله تعالى عنهم قول الله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الطلاق»، باب «من أجاز طلاق الثلاث» (٦/ ١٦٥)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه؛ كتاب «النكاح»، باب «لا تحل المطلقة ثلاثاً لمطلقها حتى تنكح زوجاً غيره ويطأها...» (بشرح النووي ١٠/ ٢).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «المساقاة والمزارعة»، باب «الربا». (مسلم بشرح النووي ١١/ ١١).

. . . .

بقول النبي ﷺ في «المجوس»: **(سنوا بهم سنة أهل الكتاب)**[(١)].

جـ - تخصيصهم رضي الله تعالى عنهم قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

بقول النبي ﷺ: **(لا قطع إلا في ربع دينار فصاعداً)**[(٢)].

وغير ذلك من الأمثلة[(٣)].

وهذا كله يدل على أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا يتسارعون إلى الحكم بالخاص من غير اشتغال بطلب تاريخ، ولا نَظَرٍ في تقديم أو تأخير.

بمعنى أنهم لم يتوقفوا في العمل بالخاص حتى ينظروا هل هو متأخر عن العام، أو متقدم عليه؟

كما لم يمتنعوا عن تخصيص الكتاب بسنة الآحاد الثابتة عن النبي ﷺ.

المسلك الثاني: (دليل الاستقراء التام): وهو أن إرادة الخاص بالعام غالبة معتادة، بل هي الأكثر، واحتمال النسخ كالنادر البعيد.

والمراد هنا: أن حَمْلَ اللفظ العام على إرادة الخصوص ثبت بالاستقراء التام أنه هو الغالب في أكثر العمومات اللفظية، بخلاف احتمال أن يكون العام المتأخر ناسخاً للخاص المتقدم فهو نادر بعيد، والنادر البعيد لا حُكْمَ له.

وإذا كان الأمر كذلك ثبت جواز تخصيص العام بالخاص مطلقاً سواء تقدم العام أو تأخر.

ويؤيد ذلك جانبان:

---

(١) سبق تخريجه. (٢) سبق تخريجه.

(٣) انظر: البرهان ١/ ٤٢٧؛ المستصفى ٢/ ١١٩؛ الإحكام ٢/ ٣٢٢؛ المحصول ١/ ٣/ ١٣٢؛ نهاية الوصول ٤/ ١٦٢٣؛ البحر المحيط ٣/ ٣٦٤.

. . . .

الجانب الأول: (أن احتمال تكذيب الراوي بعيد جداً، فإنه عدل جازم بالرواية، وسكون النفس إلى العدل في الرواية فيما هو نص كسكونها إلى عدلين في الشهادات).

الضمير في «أنه» يعود إلى «الراوي».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «كسكونها» يعود إلى «النفس».

والمراد هنا: أن العدل إذا رَوَى خبراً عن النبي ﷺ، وكان ذلك الخبر متناولاً لبعض أفراد عموم الآية بحكم خاص حُمِلَ عموم تلك الآية على خصوص هذا الخبر، لحصول الثقة بصِّدق الراوي نظراً لعدالته وجَزْمه بالرواية عن النبي ﷺ، وذلك مما تسكن إليه النفس، فإن سكونها إلى تخصيص عموم الآية بخبر الراوي العدل هو كسكونها إلى شهادة العدلين في إثبات الحقوق.

الجانب الثاني: (لا يخفى أن احتمال صِدْق أبي بكر رضي الله تعالى عنه في روايته عن النبي ﷺ: **(نحن معاشر الأنبياء لا نورث)** أرجح من احتمال أن تكون الآية سيقت لبيان حكم ميراث النبي ﷺ، فلذلك عمل به الصحابة، والعمل بالراجح متعين).

المراد بالآية هنا: قول الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فلذلك» يعود إلى «كون إرادة الخاص أظهر وأغلب».

والضمير في «به» يعود إلى «ما رواه أبو بكر رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: **(نحن معاشر الأنبياء لا نورث)**».

وهذا إشارة إلى موافقة الصحابة رضي الله تعالى عنهم لأبي بكر

فَأَمَّا قَوْلُ مَنْ قَالَ بِالتَّعَارُضِ وَالْوَقْفِ فَهُوَ مُطَالَبَةٌ بِالدَّلِيلِ لَا غَيْرُ، وَقَدْ ذَكَرْنَا الدَّلِيلَ مِن وَجْهَيْنِ، ....

رضي الله تعالى عنه على عدم توريثه فاطمة رضي الله تعالى عنها حين سألته ميراث النبي ﷺ.

والمراد هنا: أن قول الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ عام في كل مورِّث، فيدخل في عمومه النبي ﷺ، فيكون ما تركه إرثاً لأولاده من بعده.

إلا أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد خصوا هذا العموم بما رواه أبو بكر رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: (**نحن معاشر الأنبياء لا نورث**)، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: تعويلهم رضي الله تعالى عنهم على صِدْق أبي بكر رضي الله تعالى عنه في روايته ذلك الخبر عن النبي ﷺ.

الأمر الثاني: نظراً لما تقرر في أذهانهم من أن إرادة الخصوص أظهر وأغلب من إرادة العموم، وحينئذٍ يترجح الخاص على العام، إذ العمل بالراجح متعين.

قوله: (فأما قول من قال بالتعارض والوقف فهو مطالبة بالدليل لا غير): هذا جواب عن القائلين بالتوقف بناءً على التعارض الحاصل بين اللفظ العام من الكتاب وخصوص خبر الواحد، حيث قالوا: «إن خبر الواحد مظنون الأصل مقطوع المعنى، واللفظ العام من الكتاب مقطوع الأصل مظنون الشمول، فهما متقابلان، ولا دليل على الترجيح».

وكون ما ذهبوا إليه هو مطالبة بالدليل: لأنهم حين حَكَمُوا بالتعارض والتقابل هنا، قالوا: «نتوقف حتى يَرِدَ دليل خارجي يدل على ترجيح أحد الدليلين المتعارضين على الآخر».

قوله: (وقد ذكرنا الدليل من وجهين): أي الدليل المقتضي ترجيح الخاص على العام.

وَبَيَّنَّا أَنَّ احْتِمَالَ إِرَادَةِ الْخُصُوصِ أَرْجَحُ مِنَ احْتِمَالِ النَّسْخِ، فَإِنَّ أَكْثَرَ الْعُمُومَاتِ مُخَصَّصَةٌ وَأَكْثَرَ الْأَحْكَامِ مُقَرَّرَةٌ غَيْرُ مَنْسُوخَةٍ.

والمراد بالوجهين هنا ما عبر المؤلف رحمه الله تعالى عنهما بالمسلكين في قوله ـ كما سبق ذكره وبيانه ـ: «ولنا في تقديم الخاص مسلكان».

قوله: (**وبيَّنا أن احتمال إرادة الخصوص أرجح من احتمال النسخ**): بَيَّنَ المؤلف رحمه الله تعالى ذلك في المسلك الثاني من مسلكي تقديم الخاص على العام، حين قال: «الثاني: أن إرادة الخاص بالعام غالبة معتادة بل هي الأكثر، واحتمال النسخ كالنادر البعيد».

قوله: (**فإن أكثر العمومات مخصَّصة، وأكثر الأحكام مقررة غير منسوخة**): هذه الجملة تعليل للقول بأن احتمال إرادة الخصوص أرجح من احتمال النسخ.

وذلك لأن العبرة بالغالب الأكثر لا بالنادر الأقل، والأغلب الأكثر في العمومات دخول التخصيص عليها، كما أن الأكثر الأغلب في الأحكام بقاؤها مُحْكَمَةً لم يتطرق النسخ إليها.

ومفاد الجواب عن أهل التوقف: إنكم بتوقفكم عن ترجيح أحد الدليلين على الآخر، وهما دليل الخصوص ودليل العموم، بحجة عدم ثبوت المرجح لديكم تطالبوننا بإقامة الدليل المرجح، وقد أقمناه لكم من وجهين أحدهما إجماع الصحابة الكرام رضوان الله تعالى عليهم، حيث ذهبوا إلى العمل بدليل الخصوص، واشتهر ذلك عنهم في وقائع كثيرة جداً كما ذكرنا لكم طرفاً منها، وثانيهما ما ثبت بالاستقراء التام من أن إرادة الخاص بالعام غالبة معتادة، بخلاف النسخ فإن احتماله نادر بعيد، والنادر البعيد في حُكْم المعدوم

وإذا تقرر انتفاء العموم في أكثر العمومات، وتقرر انتفاء النسخ في أكثر الأحكام، ثبت أن التخصيص راجح على التعميم، وأن بقاء الأحكام راجح على نسخها.

وَكَوْنُ النَّبِيِّ ﷺ مُبَيِّناً لَا يَمْنَعُ مِنْ حُصُولِ الْبَيَانِ بِغَيْرِهِ، فَقَدْ أَخْبَرَ اللهُ تَعَالَى أَنَّهُ أَنْزَلَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ. وَقَوْلُهُمْ: «الْمُبَيِّنُ تَابِعٌ» غَيْرُ صَحِيحٍ، فَإِنَّ الْكِتَابَ يُبَيِّنُ بَعْضُهُ بَعْضاً، وَالسُّنَّةَ يَخُصُّ بَعْضُهَا بَعْضاً، وَلَيْسَ الْمُخَصِّصُ تَابِعاً لِلْمَخْصُوصِ.

وبناءً على ذلك فلا نسلم لكم خلو المقام عن دليل مرجح، فبطل ما ادَّعيتموه من القول بالتوقف.

قوله: (وكون النبي ﷺ مبيناً لا يمنع من حصول البيان بغيره، فقد أخبر الله تعالى أنه أنزل الكتاب تبياناً لكل شيء): هذا شروع في الجواب عمن ذهب إلى القول بأنه «لا يخصص عموم السنة بالكتاب» وهم بعض الشافعية.

والمذكور هنا **هو الجواب عن وجه** استدلالهم في الدليل الأول، وهو قول الله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

والضمير في «بغيره» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «أنه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم لكم ما ذكرتموه في وجه استدلالكم من قول الله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ بأن جَعْلَ الله تعالى نبيَّه ﷺ مبيناً للكتاب يدل على أن البيان لا يحصل إلا بالسنة فقط، بل نقول: إن البيان كما يحصل بالسنة يحصل بالقرآن الكريم أيضاً، والدليل على ذلك أن الله تعالى أخبر عن كتابه بأنه مبيِّن، حيث قال سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

قوله: (وقولهم: «المبيِّن تابع» غير صحيح، فإن الكتاب يبين بعضه بعضاً، والسنة يخص بعضها بعضاً، وليس المخصص تابعاً للمخصوص): الضمير في «قولهم» يعود إلى «بعض الشافعية القائلين: لا يخصص عموم السنة بالكتاب».

وَقَدْ بَيَّنَّا فِيمَا تَقَدَّمَ جَوَازَ التَّخْصِيصِ بِدَلِيلٍ سَابِقٍ وَبِالْإِجْمَاعِ، وَيَجُوزُ تَخْصِيصُ الْآحَادِ بِالْمُتَوَاتِرِ وَلَيْسَ فَرْعاً لَهُ.

والضمير في «بعضه» يعود إلى «الكتاب».

والضمير في «بعضها» يعود إلى «السنة».

والمذكور هنا هو ما أوردوه في دليلهم الثاني الذي قالوا فيه: «ولأن المبيِّن تابع للمبيَّن، فلو خصَّصنا السنة بالقرآن لصار تابعاً لها».

قوله: (وقد بينا فيما تقدم جواز التخصيص بدليل سابق وبالإجماع): المراد بالدليل السابق الذي يجوز به التخصيص: هو «العقل»، وقد جعله المؤلف رحمه الله تعالى الدليل الثاني ضمن أدلة التخصيص التسعة المنفصلة، كما جعل «الإجماع» هو الدليل الثالث من ضمن تلك الأدلة.

قوله: (ويجوز تخصيص الآحاد بالمتواتر وليس فرعاً له): الضمير في «له» يعود إلى «الآحاد»، أي: ليس المتواتر فرعاً للآحاد.

ومثال تخصيص الآحاد بالمتواتر: تخصيص عموم قول النبي ﷺ: **(أمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله)**، بقول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾.

ومفاد ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن الدليل الثاني الذي استدل به بعض الشافعية على المنع من تخصيص عموم السنة بالكتاب هو: لا نسلم لكم ما ذكرتموه من أن «المبيِّن تابع للمبيَّن»، وذلك لثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أن الكتاب يبين بعضه بعضاً، والسنة يبين بعضها بعضاً، وليس المخصِّص في كل واحد منهما تابعاً للمخصوص.

وذلك أن «المخصِّص» و«المخصَّص» كلاهما من نفس الكتاب، أو من نفس السنة، والشيء لا يكون تابعاً لنفسه.

الوجه الثاني: أنه يجوز التخصيص بدليل سابق كالعقل، وبدليل لاحق كالإجماع، وليس العقل والإجماع تابعين للمخصوص.

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ الْكِتَابَ مَقْطُوعٌ بِهِ». قُلْنَا: دُخُولُ الْمَخْصُوصِ فِي الْعُمُومِ وَكَوْنُهُ مُرَاداً لَيْسَ بِمَقْطُوعٍ، بَلْ هُوَ مَظْنُونٌ ظَنّاً لَيْسَ بِالْقَوِيِّ، بَلْ ظَنُّ الصِّدْقِ أَقْوَى مِنْهُ لِمَا ذَكَرْنَا.

الوجه الثالث: أنه يجوز تخصيص عموم الآحاد بالمتواتر، ولم يلزم من ذلك أن يكون المتواتر فرعاً للآحاد، أو تابعاً له.

وحيث تقرر ذلك كله ثبت أنه لا يلزم من القول بتخصيص السنة بالقرآن أن يكون القرآن تابعاً لها.

وإذا كان ذلك غير لازم، فلا مانع من جواز تخصيص عموم السنة بالقرآن، وهو المطلوب.

قوله: (**وقولهم: إن الكتاب مقطوع به**): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أكثر الحنفية وطائفة المتكلمين» الذين ذهبوا إلى أنه لا يُخَصَّصُ عموم الكتاب بخبر الواحد.

والمذكور هنا هو دليلهم الذي احتجوا به في هذه المسألة، حيث قالوا: «إن الكتاب مقطوع به، وخبر الواحد مظنون، فلا يترك به المقطوع، كالإجماع لا يُخَصُّ بخبر الواحد».

قوله: (**قلنا**): أي في الجواب عن الدليل السابق.

قوله: (**دخول المخصوص في العموم وكونه مراداً ليس بمقطوع، بل هو مظنون ظناً ليس بالقوي، بل ظن الصدق أقوى منه لما ذكرنا**): الضمير في «كونه» يعود إلى «دخول المخصوص في العموم»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو»، والضمير المتصل في «منه».

و«ما» في قوله: «لما ذكرنا» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «للمذكور» أي: سابقاً.

والمراد بما ذكره هو قوله: «ولا يخفى أن احتمال صِدْقِ أبي بكر رضي الله عنه في روايته عن النبي ﷺ: (**نحن معاشر الأنبياء لا نورث**) أرجح من احتمال أن تكون الآية سيقت لبيان حكم ميراث النبي ﷺ».

ثُمَّ إِنَّ بَرَاءَةَ الذِّمَّةِ قَبْلَ السَّمْعِ مَقْطُوعٌ بِهَا بِشَرْطِ أَلَّا يَرِدَ سَمْعٌ، وَيَشْتَغِلُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ.

جَوَابٌ آخَرُ: إِنَّ وُجُوبَ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ مَقْطُوعٌ بِهِ بِالْإِجْمَاعِ،

وما أورده المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الأول من الجواب**.

ومفاد هذا الوجه: لا نسلم لكم بأن عموم الكتاب مقطوع به إلا إذا تيقنا عدم ورود مخصِّص له، أما إذا ورد المخصص فلا سبيل للقطع بكون المخصوص داخلاً في العموم ومراداً به، بل يكون دخوله فيه ظناً ليس بالقوي، فيصير مرجوحاً باحتمال صِدْقِ راوي الخبر، كما رجح الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم صِدْقَ أبي بكر رضي الله تعالى عنه في روايته عن النبي ﷺ أنه قال: **(نحن معاشر الأنبياء لا نورث)**(1) على إرادة العموم في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١].

قوله: (ثم إن براءة الذمة قبل السمع مقطوع بها بشرط ألا يَرِدَ سمع، ويشتغل بخبر الواحد): الضمير في «بها» يعود إلى «البراءة».

والفعل المضارع «يَشْتَغِلُ» حُذِفَ فاعله، وتقديره: «المكلَّفُ»، أي: ويشتغل المكلف بخبر الواحد، ومعنى «اشتغال المكلف بخبر الواحد»: ارتهان ذمته بمقتضاه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الثاني من الجواب**.

ومفاد هذا الوجه: أن الأصل في الذمة براءتها من التكليف، وهذا الأصل مقطوع به بشرط عدم ورود دليل مكلِّف، فإذا ورد الدليل المكلف ولو كان خبر آحاد زال الإبراء وثبت إشغال الذمة بمقتضى ذلك الدليل.

فكذلك يقال هنا: إن العام مقطوع باستغراقه بشرط عدم وجود مخصِّص، فإذا وُجد المخصص ولو بطريق الآحاد كانت دلالة ذلك العام على المخصوص ظنية لا قطعية.

قوله: (جواب آخر: إن وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالإجماع،

---

(١) سبق تخريجه.

وَإِنَّمَا الْاحْتِمَالُ فِي صِدْقِ الرَّاوِي، وَلَا تَكْلِيفَ عَلَيْنَا فِي اعْتِقَادِ صِدْقِهِ، فَإِنَّ تَحْلِيلَ الْبِضْعِ، وَسَفْكَ الدَّمِ وَاجِبٌ بِقَوْلِ عَدْلَيْنِ قَطْعاً، مَعَ أَنَّا لَا نَقْطَعُ بِصِدْقِهِمَا، كَذَا الْخَبَرُ.

وإنما الاحتمال في صدق الراوي، ولا تكليف علينا في اعتقاد صدقه): الضمير في «به» يعود إلى «وجوب العمل بخبر الواحد».

والضمير في «صدقه» يعود إلى «الراوي».

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم مجمعون على وجوب العمل بخبر الواحد باعتباره دليلاً من أدلة التشريع، وإجماعهم على ذلك يفيد القطع بقَبوله والاعتداد به، وهذا الوجه لا احتمال فيه، وإنما الاحتمال في راويه من جهة تحقق صدقه وعدمه، ونحن لم نُكَلَّفْ باعتقاد صِدْقِ الراوي، بل كُلِّفْنَا بالعمل بروايته، ويكفينا في ذلك غلبة الظن بكونه صادقاً، فإذا غلب على ظننا صِدْقُهُ قبلنا خبره، وحينئذٍ فلا مانع من تخصيص عموم القرآن الكريم به.

قوله: (فإن تحليل البضع، وسفك الدم واجب بقول عدلين قطعاً، مع أنَّا لا نقطع بصدقهما، كذا الخبر): هذه الجملة تعليل للقول بأننا لم نُكَلَّفْ باعتقاد صدق الراوي في روايته.

وضمير التثنية في «بصدقهما» يعود إلى «العدلين».

والكاف في قوله: «كذا» حرف تشبيه، واسم الإشارة «ذا» يعود إلى «قبول قول العدلين في تحليل البضع وسفك الدم».

والمراد هنا: قياس ثبوت جواز تخصيص عموم القرآن الكريم بخبر الواحد على ثبوت تحليل البضع وسفك الدم بشهادة عدلين، فكما أنه لو شهد رجلان عدلان على رجل بأنه قتل شخصاً معصوم الدم، وجب سفك دمه قطعاً بناءً على شهادتهما، وليس لدينا قَطْعٌ بصدقهما، بل غلبة ظن بذلك.

وأيضاً إذا شهد عدلان لرجل على عقد نكاحه بامرأة، قُبِلَتْ شهادتهما

الْخَامِسُ: الْمَفْهُومُ بِالْفَحْوَى وَدَلِيلِ الْخِطَابِ، فَإِنَّ الْفَحْوَى قَاطِعٌ كَالنَّصِّ، وَدَلِيلُ الْخِطَابِ حُجَّةٌ كَالنَّصِّ، فَيُخَصُّ عُمُومُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ) بِمَفْهُومِ قَوْلِهِ: (فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ زَكَاةٌ) فِي إِخْرَاجِ الْمَعْلُوفَةِ.

في تحليل بضع هذه المرأة لذلك الرجل اكتفاءً بغلبة الظن بصدق هذين الشاهدين دون قطع به.

فكذلك هو الشأن في خبر الواحد، فإنه موجب للعمل قطعاً اكتفاءً بغلبة الظن بصدق راويه لكونه عدلاً جازماً بالرواية عن النبي ﷺ، فَيُخَصَّصُ بذلك الخبر عموم القرآن الكريم.

قوله: (الخامس: المفهوم بالفحوى ودليل الخطاب): «الخامس» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل»؛ أي: **الدليل الخامس** من أدلة التخصيص التسعة المنفصلة.

والمراد بمفهوم الفحوى: هو «مفهوم الموافقة».

والمراد بدليل الخطاب: هو «مفهوم المخالفة».

قوله: (فإن الفحوى قاطع كالنص): أي أن دليل الفحوى تكون دلالته على المراد دلالة قطعية كدلالة النص، ولذلك أجمع الأصوليون على جواز التخصيص به، تنزيلاً له منزلة النص القطعي[(١)].

قوله: (ودليل الخطاب حجة كالنص): أي أن «مفهوم المخالفة» حجة في التخصيص به، كما أن النص حجة في إثبات التخصيص، وذلك مذهب الجمهور خلافاً للحنفية[(٢)].

قوله: (فيخص عموم قوله عليه السلام: (في أربعين شاةً شاةٌ) بمفهوم قوله: «في سائمة الغنم زكاة» في إخراج المعلوفة): المراد هنا أن قول

---

(١) انظر: البرهان ١/٤٤٩؛ المستصفى ٢/١٠٥؛ شرح تنقيح الفصول ص٢١٥؛ العدة ٢/٥٧٨.

(٢) انظر: التمهيد ٢/١١٨؛ الإحكام ٢/٣٢٨؛ المحصول ١/٣/١٥٩؛ شرح تنقيح الفصول ص٢١٥؛ تيسير التحرير ١/٣١٦؛ فواتح الرحموت ١/٣٥٣.

السَّادِسُ: فِعْلُ رَسُولِ اللهِ ﷺ؛ ....

النبي ﷺ: **(في أربعين شاةً شاةٌ)**[١].

عام في وجوب الزكاة في الغنم إذا بلغت هذا النصاب، سواءَ كانت سائمة أو معلوفة من غير تفريق بين ذلك.

ثم جاء الحديث الآخر، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: **(في سائمة الغنم زكاة)**[٢].

فدل بمفهومه المخالف على أن الزكاة إنما تجب في السائمة فقط دون المعلوفة.

وبناءً على ذلك حَمَلَ الجمهور عموم الحديث الأول، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: **(في أربعين شاةً شاةٌ)** على خصوص الحديث الثاني، وهو قوله ﷺ: **(في سائمة الغنم زكاة)**، فقالوا: إن الزكاة في الغنم تجب في السائمة أكثر الحول، دون المعلوفة فلا زكاة فيها.

قوله: (السادس: فعل رسول الله ﷺ): «السادس» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل»؛ أي: **الدليل السادس** من أدلة تخصيص العموم التسعة المنفصلة.

والمراد هنا: أن النبي ﷺ إذا فعل ما يصلح أن يكون مخصصاً للعموم في حق الأمة، فإن ذلك الفعل الصادر منه عليه الصلاة والسلام يُخَصُّ به اللفظ العام.

وما ذهب إليه المؤلف رحمه الله تعالى هنا من جواز تخصيص العموم بفعل الرسول ﷺ هو ما ذهب إليه الجمهور[٣].

---

(١) أخرجه أصحاب السنن ومنهم الترمذي في أبواب «الزكاة»، باب «ما جاء في زكاة الإبل والغنم» من حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما؛ وقال: «حديث ابن عمر حديث حسن». (سنن الترمذي ٢/ ٦٦ ـ ٦٧).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب «الزكاة»، باب: «زكاة الغنم» رقم الحديث (١٤٥٤).

(٣) انظر: المستصفى ٢/ ١٠٦؛ العدة ٢/ ٥٧٣؛ شرح اللمع ١/ ٣٧٩؛ المحصول =

كَتَخْصِيصِ عُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ بِمَا رَوَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: «كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَأْمُرُنِي فَأَتَّزِرُ فَيُبَاشِرُنِي وَأَنَا حَائِضٌ».

وخالف في ذلك بعض الحنفية رحمهم الله تعالى كالكرخي، وبعض الشافعية رحمهم الله تعالى كأبي إسحاق الإسفراييني[١].

ومنهم مَنْ توقف في المسألة كما ذهب إلى ذلك القاضي عبد الجبار الهمداني من المعتزلة[٢].

واختار مذهبَ الوقف الآمديُّ، حيث قال: «والأظهر في ذلك إنما هو الوقف»[٣].

قوله: (كتخصيص عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ **بما روت عائشة رضي الله عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ يأمرني فأتزر فيباشرني وأنا حائض»)**: هذا مثال توضيحي لتقريب صورة المسألة إلى الذهن، وذلك أن قول الله تعالى في شأن النساء الحيَّض: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] عام في جميع أنواع الاقتراب، لا بجماع ولا بمباشرة.

فيكون إخبار أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها عن فعل النبي ﷺ بقولها: «كان رسول الله ﷺ يأمرني فأتزر فيباشرني وأنا حائض»[٤].

مخصِّصاً لعموم الآية الكريمة، وحينئذٍ يُحْمَلُ النهي عن الاقتراب في

= ١/ ٣/ ١٢٥؛ الوصول إلى الأصول ١/ ٢٦٤؛ شرح تنقيح الفصول ص٢١٠.

(١) انظر: الإحكام ٢/ ٣٢٩؛ التبصرة ص٢٤٧؛ العدة ٢/ ٥٧٥.

(٢) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٣) الإحكام ٢/ ٣٣٠.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب «الحيض»، باب «مباشرة الحائض»، رقم الحديث (٣٠٣)؛ وأخرجه مسلم، كتاب «الحيض»، باب «مباشرة الحائض فوق الإزار»، رقم الحديث (٢٩٣).

وَلِذَلِكَ ذَهَبَ بَعْضُ النَّاسِ إِلَى تَخْصِيصِ قَوْلِهِ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ بِرَجْمِهِ لِمَاعِزٍ وَتَرْكِهِ جَلْدَهُ.

حال الحيض الوارد في الآية الكريمة على الجماع فقط، دون المباشرة فوق الإزار.

قوله: (ولذلك ذهب بعض الناس إلى تخصيص قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ برجمه لماعز وتركه جلده): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «جواز التخصيص بفعل الرسول ﷺ».

والمراد ببعض الناس في قوله: «ذهب بعض الناس»؛ أي: بعض الفقهاء الذين ذهبوا إلى الاقتصار في حد الزاني المحصن على الرجم فقط من غير أن يُجْمَعَ إليه الجلد، وهو قول أصحاب الإمام أبي حنيفة، وقول الإمامين مالك والشافعي، وإحدى الروايتين عن الإمام أحمد(١).

والضمير في «قوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والضمير في «برجمه» يعود إلى «النبي» ﷺ، وإليه كذلك عود الضمير في «تركه».

والضمير في «جلده» يعود إلى «ماعز».

وهذا مثال آخر توضيحي لتقريب صورة المسألة إلى الذهن، وذلك أن قول الله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

عام في كل زانٍ، سواء أكان محصَناً أم غير محصَن، بحيث يكون حَدُّ كل واحد منهما مائة جلدة، فجاء فِعْلُ النبي ﷺ برجمه لماعز بن مالك حين زنا وهو مُحْصَن مخصِّصاً لعموم تلك الآية الكريمة، وحينئذٍ يُحْمَلُ الجلد في الآية الكريمة على الزاني غير المحصن، وأما المحصن فحَدُّهُ الرجم.

وإنما قال المؤلف رحمه الله تعالى هنا: «ولذلك ذهب بعض الناس

---

(١) انظر: المغني لابن قدامة ١٢/٣١٣.

....

إلى تخصيص قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾ برجمه لماعز وتركه جلده».

لأنه يرى أن الصواب خلاف ما ذهبوا إليه من الاقتصار في حق الزاني المحصن على الرجم فقط من غير إضافة الجلد إليه، وهذا ما قرره في كتابه «المغني» حيث رجح الرواية الأولى عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى في الجمع بين الجلد والرجم في حق الزاني المحصن، وأوضح أن الأحاديث التي استندت عليها هذه الرواية أصرح من الأحاديث التي دلت على الرجم فقط، فقال: «الفصل الثاني: أنه يُجْلَدُ ثم يُرْجَمُ في إحدى الروايتين،.. والرواية الثانية: يُرْجَمُ ولا يُجْلَدُ...؛ لأن جابراً رَوَى أن النبي ﷺ رجم ماعزاً ولم يجلده، ورجم الغامدية ولم يجلدها، وقال: **(واغْدُ يا أُنَيْسُ إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها)** متفق عليه، ولم يأمره بجلدها، وكان هذا آخر الأمرين من رسول الله ﷺ، فوجب تقديمه».

ثم قال رحمه الله تعالى: «ووجه الرواية الأولى: قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾، وهذا عام، ثم جاءت السنة بالرجم في حق الثيب، والتغريب في حق البكر، فوجب الجمع بينهما، وإلى هذا أشار علي رضي الله عنه بقوله: «جلدتُها[1] بكتاب الله، ورجمتُها بسنة رسول الله ﷺ». وقد صرح النبي ﷺ بقوله في حديث عبادة: **(والثيب بالثيب الجلد والرجم)**، وهذا الصريح الثابت بيقين لا يُتْرَكُ إلا بمثله، والأحاديث الباقية ليست صريحة، فإنه ذكر الرجم ولم يذكر الجلد، فلا يُعَارَضُ به الصريح، بدليل أن التغريب يَجِبُ بذكره في هذا الحديث، وليس بمذكور في الآية؛ ولأنه زانٍ فَيُجْلَدُ كالبكر؛ ولأنه قد شُرِعَ في حق البكر عقوبتان: الجلد والتغريب، فَيُشْرَعُ في حق المحصن أيضاً عقوبتان: الجلد والرجم، فيكون الرجم مكان التغريب»[2].

---

(١) يعني بذلك «شُرَاحة» المرأة التي زنت وهي محصنة؛ فجلدها علي رضي الله تعالى عنه يوم الخميس؛ ثم رجمها يوم الجمعة.

(٢) المغني لابن قدامة ١٢/٣١٣ ـ ٣١٤.

السَّابِعُ: تَقْرِيرُ رَسُولِ اللهِ ﷺ وَاحِداً مِنْ أُمَّتِهِ بِخِلَافِ مُوجَبِ الْعُمُومِ وَسُكُوتُهُ عَلَيْهِ، ....

قوله: (السابع: تقرير رسول الله ﷺ واحداً من أمته بخلاف موجب العموم وسكوته عليه): «السابع» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل»؛ أي: **الدليل السابع** من الأدلة التسعة المنفصلة المخصصة للعموم، والضمير في «أمته» يعود إلى «النبي» ﷺ، وإليه كذلك عود الضمير في «سكوته».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الواحد من الأمة الفاعل خلاف موجب العموم».

والمراد هنا: لو أن شخصاً من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فَعَلَ شيئاً بحضرة الرسول ﷺ، وكان ذلك الفعل مخالفاً لمقتضى العموم المتقرر، فأقره النبي عليه الصلاة والسلام ولم ينكر هذا الفعل عليه، فإنَّ هذا الإقرار يكون دليلاً معتداً به في تخصيص العموم.

ومما يصلح مثالاً لذلك: ما روي «أن النبي ﷺ رأى رجلاً يصلي بعد صلاة الصبح ركعتين، فقال رسول الله ﷺ: **(صلاة الصبح ركعتان)**، فقال الرجل: «إني لم أكن صليتُ الركعتين اللتين قبلهما فصليتهما الآن»، فسكت رسول الله ﷺ[1].

فكان سكوته عليه الصلاة والسلام إقراراً لذلك الرجل بجواز قضاء ركعتي سنة الصبح الراتبة بعد صلاة الفريضة، وكان هذا الإقرار تخصيصاً لعموم نهيه ﷺ عن الصلاة بعد فريضة الصبح حتى تطلع الشمس وترتفع قِيد رمح.

---

(١) أخرجه أبو داود واللفظ له في كتاب «الصلاة»، باب «من فاتته ركعتان قبل الفجر متى يقضيهما؟» (سنن أبي داود ٢/ ٥٢). وأخرجه الترمذي في أبواب «الصلاة»، باب «ما جاء فيمن تفوته الركعتان قبل الفجر يصليهما بعد صلاة الصبح». (سنن الترمذي ١/ ٢٦٥). وقد حكما على هذا الحديث بالإرسال. (انظر: المرجعين السابقين).

فَإِنَّ سُكُوتَ النَّبِيِّ ﷺ عَنِ الشَّيْءِ يَدُلُّ عَلَى جَوَازِهِ، فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لَهُ الْإِقْرَارُ عَلَى الْخَطَأِ وَهُوَ مَعْصُومٌ، وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ إِثْبَاتَ الْحُكْمِ فِي حَقِّ وَاحِدٍ يَعُمُّ الْجَمِيعَ.

وما ذهب إليه المؤلف رحمه الله تعالى هنا من جواز تخصيص العموم بإقرار النبي ﷺ هو مذهب جمهور الأصوليين[١].

وخالف في ذلك البعض، وقد وَصَفَهُمُ الآمدي رحمه الله تعالى بالطائفة الشاذة، حيث قال: «تقرير النبي ﷺ لما يفعله الواحد من أمته بين يديه مخالفاً للعموم، وعدم إنكاره عليه مع علمه به وعدم الغفلة والذهول عنه، مخصِّص لذلك العام عند الأكثرين خلافاً لطائفة شاذة»[٢].

قوله: (**فإن سكوت النبي ﷺ عن الشيء يدل على جوازه، فإنه لا يحل له الإقرار على الخطأ وهو معصوم**): هذه الجملة تعليل وتدليل للقول بأن إقرار النبي ﷺ مخصص للعموم.

والضمير في «جوازه» يعود إلى «الشيء الذي فُعِلَ على خلاف العموم».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «النبي» ﷺ، وكذلك إليه عود الضمير المتصل في «له»، والضمير المنفصل «هو».

والمراد هنا: أن سكوت النبي ﷺ على الفعل المخالف للعموم إقرار منه على جواز ذلك الفعل، إذ لو لم يكن جائزاً لاستحال من النبي عليه الصلاة والسلام السكوت عنه وعدم النكير على فاعله؛ لأنه لا يسكت على باطل، ولا يحل له الإقرار على الخطأ وهو المعصوم فيما يبلغه عن ربه تبارك وتعالى. وإذا كان التقرير دليل جواز الفعل صح أن يكون مخصصاً للعموم في حق الفاعل وغيره من الأمة ما لم يثبت للواحد خصوصية فيه.

قوله: (**وقد بينا أن إثبات الحكم في حق واحد يعم الجميع**): بَيَّن

---

(١) انظر: الإحكام ٢/ ٣٣١؛ المحصول ١/ ٣/ ١٢٧؛ البحر المحيط ٣/ ٣٨٩؛ شرح تنقيح الفصول ص٢١٠؛ نهاية الوصول ٤/ ١٦٧٥؛ المسودة ص١٢٦.

(٢) الإحكام ٢/ ٣٣١.

الثَّامِنُ: قَوْلُ الصَّحَابِيِّ عِنْدَ مَنْ يَرَاهُ حُجَّةً مُقَدَّماً عَلَى الْقِيَاسِ، يُخَصُّ بِهِ الْعُمُومُ، ....

المؤلف رحمه الله تعالى ذلك في مسألة: «إذا أمر الله تعالى نبيه ﷺ بلفظ ليس فيه تخصيص»، حيث قال: «وكذلك إذا توجه الحكم إلى واحد من الصحابة دخل فيه غيره».

والمراد هنا: إذا أَقَرَّ النبي ﷺ شخصاً على فعل شيء مخالف للعموم، كان ذلك الإقرار تخصيصاً للعموم في حق هذا الفاعل، ثم يُنْظَرُ بعد ذلك فإنْ دل دليل على اختصاص هذا الواحد بهذا الفعل لم يَجُزْ تعميم الحكم فيمن عداه بل يكون مقصوراً عليه وحده، وإن لم يدل دليل على الاختصاص وظهر المعنى الجامع في غيره كان مقتضى إقرار هذا الفعل ثبوت المشاركة فيه لجميع مَنْ وُجِدَ فيه ذلك المعنى الذي من أجله حصل هذا الإقرار.

قال الآمدي رحمه الله تعالى في هذا السياق: «وعند ذلك فإن أمكن تَعَقُّلُ معنى أوجب جواز مخالفة ذلك الواحد للعموم، فكل مَنْ كان مشاركاً له في ذلك المعنى فهو مشارك في تخصيصه عن ذلك العام بالقياس عليه عند مَنْ يرى جواز تخصيص العام بالقياس على محل التخصيص، وأما إن لم يظهر المعنى الجامع فلا»(١).

وقال القرافي رحمه الله تعالى: «فإنْ دل الدليل على مساواة غير ذلك الشخص له خُصِّصَ الثاني كما خُصِّصَ الأول»(٢).

قوله: (الثامن: قول الصحابي عند من يراه حجة مقدماً على القياس يخص به العموم): «الثامن» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل»، أي: **الدليل الثامن** من الأدلة التسعة المنفصلة المخصصة للعموم.

---

(١) انظر: الإحكام ٢/ ٣٣٢.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢١١.

فَإِنَّ الْقِيَاسَ يُخَصَّصُ بِهِ، فَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ الْمُقَدَّمُ عَلَيْهِ أَوْلَى.

فَإِنْ قِيلَ: فَالصَّحَابِيُّ يَتْرُكُ مَذْهَبَهُ لِلْعُمُومِ؛ كَتَرْكِ ابْنِ عُمَرَ مَذْهَبَهُ لِحَدِيثِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ فِي الْمُخَابَرَةِ، فَغَيْرُهُ يَجِبُ أَنْ يَتْرُكَهُ. ....

والضمير في «يراه» يعود إلى «قول الصحابي»، وكذلك إليه عود الضمير في «به».

والمراد هنا: أن قول الصحابي يصلح أن يكون دليلاً من أدلة مخصصات العموم عند من يحتج بقول الصحابي ويقدمه على القياس.

والذين يرون حجية قول الصحابي وتقديمه على القياس هم الحنفية، والحنابلة، وبعض الشافعية[1].

أما الذين لا يرون حجية قول الصحابي وتقديمه على القياس فلا يصلح ـ عندهم ـ أن يكون مخصصاً للعموم، وهم المالكية والبعض الآخر من الشافعية[2].

قوله: (فإن القياس يخصَّص به، فقول الصحابي المقدم عليه أولى): الضمير في «به» يعود إلى «القياس»، وكذلك إليه عود الضمير في «عليه».

والمراد هنا: أن القياس ـ عند مَنْ يقدم عليه قول الصحابي ـ حجة في إثبات التخصيص به، فيكون قول الصحابي حجة في إثبات التخصيص به عندهم من باب أولى، إذ الْمُقَدَّمُ أرجح من المقدم عليه.

قوله: (فإن قيل: فالصحابي يترك مذهبه للعموم، كترك ابن عمر مذهبه لحديث رافع بن خديج في المخابرة، فغيره يجب أن يتركه): هذا اعتراض من القائلين بأن قول الصحابي لا يُخَصُّ به العموم.

---

(١) انظر: تيسير التحرير ١/٣٢٦؛ فواتح الرحموت ١/٣٥٥؛ العدة ٢/٥٧٩؛ التمهيد ٢/١١٩؛ المستصفى ٢/١١٢؛ المحصول ١/٢/١٩١؛ الإحكام ٢/٣٣٣.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢١٩؛ منتهى الوصول والأمل ص١٣٢؛ التبصرة ص١٤٩؛ نهاية السول ٢/٤٧٤.

قُلْنَا: إِنَّمَا تَرَكَهُ لِنَصٍّ عَارَضَهُ، لَا لِلْعُمُومِ.

والضمير في «فغيره» يعود إلى «الصحابي».

والضمير في «يتركه» يعود إلى «مذهب الصحابي».

والمراد هنا: أن الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما كان يذهب إلى جواز المخابرة، وهي ـ كما سبق ـ: المزارعة على نصيب معين مما تخرجه الأرض كالثلث والربع. فلما أخبره رافع بن خديج رضي الله تعالى عنه بنهي النبي ﷺ عن المخابرة ترك مذهبه في الجواز وعَدَلَ عنه إلى ما اقتضاه حكم النهي، ولذلك روي عنه أنه قال: «كنا نخابر على عهد رسول الله ﷺ وبعده أربعين سنة حتى رَوَى لنا رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهى عن ذلك».

وإذا ثبت أن الصحابي يترك مذهبه ليعمل بمقتضى العموم، كان الواجب على غير الصحابي ألا يعتمد قول الصحابي دليلاً مخصصاً للعموم.

قوله: (**قلنا**): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (**إنما تركه لنص عارضه، لا للعموم**): الضمير في «تركه» يعود إلى «المذهب»؛ أي: إنما تَرَكَ الصحابيُّ مذهبَه.

والضمير في «عارضه» يعود إلى «مذهب الصحابي».

والمراد هنا: نسلم لكم ما ذكرتموه من أن الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما قد ترك مذهبه في جواز «المخابرة»، ولكننا لا نسلم لكم بأن هذا الترك إنما هو من أجل العموم، وإنما هو من أجل ورود نص معارض له، وهو نَهْيُ النبي ﷺ، ولا شك أن قول النبي ﷺ أمراً كان أو نهياً مُقَدَّمٌ على رأي الصحابي، والصحابة رضي الله تعالى عنهم يدركون ذلك غاية الإدراك.

وإذا انتفى أن يكون تَرْكُ ابن عمر رضي الله تعالى عنهما لمذهبه من أجل العموم، وتقرر أن ذلك الترك إنما هو من أجل المعارضة بينه وبين

التَّاسِعُ: قِيَاسُ نَصٍّ خَاصٍّ إِذَا عَارَضَ عُمُومَ نَصٍّ آخَرَ، فِيهِ وَجْهَانِ،

النص الوارد عن المعصوم عليه الصلاة والسلام، ثبت جواز التخصيص بقول الصحابي.

قوله: (**التاسع: قياس نص خاص إذا عارض عموم نص آخر**): «التاسع» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل»؛ أي: **الدليل التاسع** من أدلة مخصصات العموم التسعة المنفصلة.

ومثال النص العام هنا: قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

فهذا حكم عام بحِلِّ كل ما يصدق عليه أنه بيع.

ومثال النص الخاص: قول النبي ﷺ في تحريم الربا في «البر»: (**الذهب بالورق ربا إلا هاءَ وهاءَ، والبُر بالبُر ربا إلا هاءَ وهاءَ**)(١).

فهذا الحديث دل على تحريم بيع «البُر» بالبر تفاضلاً أو نسيئة، فيكون مخصوصاً من عموم الحل في الآية الكريمة المذكورة.

والقياس على هذا النص الخاص: هو قياس «الأرز» على «البر» في تحريم بيع بعضه ببعض مع النسأ أو التفاضل، فَيُلْحَقُ المقيس وهو «الأرز» بالمقيس عليه الثابت تحريمه بالنص الخاص وهو «البر» في تخصيص عموم الحل الوارد في الآية الكريمة السابقة.

وحينئذٍ يكون «البر» مخصِّصاً لعموم الآية الكريمة لوروده بنص خاص، ويكون «الأرز» مخصصاً لعموم تلك الآية بالقياس على ما ورد في ذلك النص الخاص(٢).

قوله: (**فيه وجهان**): الضمير في «فيه» يعود إلى «التخصيص بالقياس على ما ورد في النص الخاص».

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «البيوع»، رقم الحديث: (٢١٧٤).

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٢/ ٥٧٢.

أَحَدُهُمَا: يُخَصُّ بِهِ الْعُمُومُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي بَكْرٍ، وَالْقَاضِي، وَقَوْلُ الشَّافِعِيِّ، وَجَمَاعَةٍ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ.

وَالْوَجْهُ الآخَرُ: لَا يُخَصُّ بِهِ الْعُمُومُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي إِسْحَاقَ بْنِ شَاقْلَا وَجَمَاعَةٍ مِنَ الْفُقَهَاءِ، ....

فجواز هذا التخصيص فيه وجهان عند الحنابلة رحمهم الله تعالى.

قوله: (أحدهما: يخص به العموم، وهو قول أبي بكر، والقاضي، وقول الشافعي، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الوجهين».

والضمير في «به» يعود إلى «القياس على ما ورد في النص الخاص»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو».

ومفاد هذا الوجه: جواز تخصيص العموم بالقياس على ما ورد في النص الخاص.

والقول بالجواز هنا ذهب إليه أبو بكر الحنبلي المعروف بغلام الخلال رحمه الله تعالى.

وذهب إليه القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى، حيث صرح بذلك في كتابه «العدة». فقال: «مسألة: يجوز تخصيص العموم بالقياس»(١).

وذهب إليه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى(٢).

كما ذهب إليه جماعة من الفقهاء والمتكلمين(٣).

قوله: (والوجه الآخر: لا يخص به العموم، وهو قول أبي إسحاق بن شاقلا وجماعة من الفقهاء): الضمير في «به» يعود إلى «القياس على ما ورد في النص الخاص».

---

(١) العدة ٢/ ٥٥٩.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ١٢٢؛ المحصول ١/ ٣/ ١٤٨؛ نهاية السول ٢/ ٤٦٣.

(٣) انظر: تيسير التحرير ١/ ٣٢١؛ شرح تنقيح الفصول ص٢٠٣؛ البرهان ١/ ٤٢٨؛ التمهيد ٢/ ١٢١.

لِحَدِيثِ مُعَاذٍ.

وَلِأَنَّ الظُّنُونَ الْمُسْتَفَادَةَ مِنَ النُّصُوصِ أَقْوَى مِنَ الظُّنُونِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنَ الْمَعَانِي الْمُسْتَنْبَطَةِ. ....

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بعدم جواز القياس على ما ورد في النص الخاص».

والمراد هنا: أن القياس في الوجه الآخر عند الحنابلة لا يُخَصُّ به العموم، وإلى ذلك ذهب أبو إسحاق بن شاقلا الحنبلي رحمه الله تعالى.

كما ذهب إليه جماعة من الفقهاء[1].

قوله: (لحديث معاذ): **هذا هو الدليل الأول للقائلين** بعدم جواز تخصيص العموم بالقياس على ما ورد في النص الخاص.

ومفاد هذا الدليل: أن النبي ﷺ حين بعث الصحابي الجلي معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه إلى اليمن قال له: (**بم تقضي إذا عرض عليك القضاء؟**)، قال: «بكتاب الله»، قال: (**فإن لم تجد؟**)، قال: «فبسنة رسول الله ﷺ»، قال: (**فإن لم تجد؟**)، قال: «أجتهد رأيي ولا آلو»، فصوَّبه النبي ﷺ على ذلك.

ووجه الاستدلال من هذا الحديث: أن معاذاً رضي الله تعالى عنه قَدَّمَ الكتاب والسنة على القياس الذي هو ضَرْبٌ من ضروب الاجتهاد، وهذا التقديم يقتضي تقديم العام على قياس النص الخاص، فلا يُخَصُّ به النص العام[2].

قوله: (**ولأن الظنون المستفادة من النصوص أقوى من الظنون المستفادة من المعاني المستنبطة**): **هذا هو الدليل الثاني للقائلين** بأن العموم لا يُخَصُّ بالقياس على ما ورد في النص الخاص.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/١٤١؛ شرح تنقيح الفصول ص٢٠٣؛ الإحكام ٢/ ٣٣٧؛ المتهيد ٢/١٢١.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٢/ ٥٧٣.

وَلِأَنَّ الْعُمُومَ أَصْلٌ وَالْقِيَاسَ فَرْعٌ فَلَا يُقَدَّمُ عَلَى الْأَصْلِ. وَلِأَنَّ الْقِيَاسَ إِنَّمَا يُرَادُ لِطَلَبِ حُكْمِ مَا لَيْسَ مَنْطُوقاً بِهِ، فَمَا هُوَ مَنْطُوقٌ بِهِ لَا يَثْبُتُ بِالْقِيَاسِ.

وَقَالَ قَوْمٌ: يُقَدَّمُ جَلِيُّ الْقِيَاسِ عَلَى الْعُمُومِ دُونَ خَفِيِّهِ؛

ومفاد هذا الدليل: أن النص العام يفيد من الظن ما هو أقوى مما يفيده القياس، وليس من الجائز عقلاً تقديم الأضعف على الأقوى.

قوله: (ولأن العموم أصل والقياس فرع فلا يقدم على الأصل): إنما كان العموم أصلاً لأنه ثابت في الكتاب، أو السنة.

وهذا هو الدليل الثالث للقائلين بأن العموم لا يُخَصُّ بالقياس على ما ورد في النص الخاص.

ومفاد هذا الدليل: أن العموم أصل لثبوته بالكتاب والسنة، والقياس فرع، فإذا جُعِلَ القياس مخصِّصاً للعموم لزم من ذلك تقديم الفرع على الأصل، وهذا لا يجوز.

قوله: (ولأن القياس إنما يراد لطلب حكم ما ليس منطوقاً به، فما هو منطوق به لا يثبت بالقياس): «ما» في قوله: «ما ليس» موصولية بمعنى «الذي»، وكذلك «ما» في قوله: «فما هو منطوق».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

وهذا هو الدليل الرابع للقائلين بأن العموم لا يخص بالقياس على ما ورد في النص الخاص.

ومفاد هذا الدليل: أن القياس إنما تدعو الحاجة إليه في المسألة إذا لم يَرِدْ بشأنها نص ناطق ببيان حكمها، فإذا ورد لفظ عام في النص الشرعي، وكانت المسألة مندرجة تحت عمومه فإنها تكون مشمولة بمنطوقه، فينطبق عليها حكم ذلك العام، ومن ثَمَّ فلا حاجة إلى إثبات حكمها بالقياس للاستغناء عنه بما ورد عمومه في النص.

قوله: (وقال قوم: يقدم جلي القياس على العموم دون خفيه): المراد

لِأَنَّ الْجَلِيَّ أَقْوَى مِنَ الْعُمُومِ، وَالْخَفِيَّ ضَعِيفٌ، وَالْعُمُومُ أَيْضاً يَضْعُفُ تَارَةً بِأَلَّا يَظْهَرَ مِنْهُ قَصْدُ التَّعْمِيمِ، وَيَظْهَرُ ذَلِكَ بِأَنْ يَكْثُرَ الْمُخْرَجُ مِنْهُ، وَيَتَطَرَّقَ إِلَيْهِ تَخْصِيصَاتٌ كَثِيرَةٌ، ....

بالقوم هنا بعض الشافعية رحمهم الله تعالى[1].

والضمير في «خفيه» يعود إلى «القياس».

وسيأتي قريباً ـ بمشيئة الله تعالى ـ تفسير المراد بالقياس الجلي والخفي، والخلاف في ذلك.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو المذهب الثالث في مسألة: «التخصيص بالقياس»، وهذا المذهب يقوم على التفريق في القياس بين الجلي والخفي، فإنْ كان القياس جلياً جاز تخصيص العموم به، وإن كان القياس خفياً لم يَجُزْ أن يكون مخصصاً للعموم.

قوله: (لأن الجلي أقوى من العموم والخفي ضعيف، والعموم أيضاً يضعف تارة بألا يظهر منه قصد التعميم، ويظهر ذلك بأن يكثر المخرج منه ويتطرق إليه تخصيصات كثيرة): «الجلي» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القياس».

والضمير في «منه» يعود إلى «العموم».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم ظهور قصد التعميم في العموم».

والضميران في قوله: «بأن يكثر المخرج منه، ويتطرق إليه» يعودان إلى «العموم».

والمراد هنا: أن القياس الجلي أظهر في الدلالة على المراد، بخلاف العموم فإنه إذا كثرت مُخْرَجَاتُهُ بتطرق التخصيصات الكثيرة إليه لم يظهر المراد منه وهو التعميم، بل يكون متردداً بين إرادة التعميم وإرادة

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ١٢٣؛ المحصول ١/ ٣/ ١٤٩؛ الإحكام ٢/ ٣٣٧.

فَإِنَّ دَلَالَةَ قَوْلِهِ: (لَا تَبِيعُوا الْبُرَّ بِالْبُرِّ) عَلَى تَحْرِيمِ بَيْعِ الْأُرْزِ أَظْهَرُ مِنْ دَلَالَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ عَلَى إِبَاحَةِ بَيْعِهِ مُتَفَاضِلاً، وَدَلَالَةَ تَحْرِيمِ الْخَمْرِ عَلَى تَحْرِيمِ النَّبِيذِ بِقِيَاسِ الْإِسْكَارِ أَغْلَبُ فِي الظَّنِّ مِنْ دَلَالَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾

التخصيص، وهذا التردد يضعف جانبه، مما يجعل القياس الجلي أقوى منه فَيُرَجَّحُ عليه، وكذلك يُرَجَّحُ القياس الجلي على القياس الخفي نظراً لظهور المعنى في الجلي دون الخفي، ولا شك أن لظهور المعنى أثراً في الدلالة على المقصود وهو الوصول إلى الحكم المراد.

قوله: (فإن دلالة قوله: «لا تبيعوا البر بالبر» على تحريم بيع الأرز أظهر من دلالة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ **على إباحة بيعه متفاضلاً)**: هذا مثال توضيحي لبيان أن القياس الجلي أقوى في الدلالة على المراد من العموم.

والضمير في «قوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «بيعه» يعود إلى «الأرز».

والمراد هنا: أن قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] لفظ عام، فيدخل في عمومه حل بيع الأرز بمثله متفاضلاً، فلما ورد قول النبي ﷺ: **(لا تبيعوا البر بالبر)**(١).

دل على تخصيص عموم تلك الآية الكريمة بالْبُرِّ نصاً، وبالأرز قياساً على المنصوص.

وحينئذٍ تكون دلالة هذا الحديث على تحريم بيع «الأرز» متفاضلاً أظهر من دلالة الآية الكريمة على حل بيعه بتلك الحال.

قوله: (ودلالة تحريم الخمر على تحريم النبيذ بقياس الإسكار أغلب في الظن من دلالة قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾

---

(١) هذا الحديث سبق تخريجه ضمن حديث أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: (الذهب بالذهب؛ والفضة بالفضة؛ والبر بالبر...).

عَلَى إِبَاحَتِهِ، فَإِذَا تَقَابَلَ الظَّنَّانِ وَجَبَ تَقْدِيمُ أَقْوَاهُمَا كَالْعَمَلِ فِي الْعُمُومَيْنِ وَالْقِيَاسَيْنِ الْمُتَقَابِلَيْنِ.

على إباحته): هذا مثال توضيحي آخر لبيان أن القياس الجلي أقوى في الدلالة على المراد من العموم.

والضمير في «إباحته» يعود إلى «النبيذ».

والمقصود هنا: أن قول الله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

دل بعمومه على إباحة كل مطعوم، فيدخل النبيذ في حكم هذا العموم، فلما جاء تحريم الخمر في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [المائدة: ٩٠].

كانت هذه الآية الكريمة مخصصة لعموم الآية الكريمة السابقة بالخمر نصاً، وبالنبيذ قياساً عليها، للعلة الجامعة بينهما وهي الإسكار.

وحينئذٍ تكون دلالة الآية الثانية على تحريم النبيذ المسكر أظهر وأغلب في الظن من دلالة الآية الأولى على إباحته.

قوله: (فإذا تقابل الظنان وجب تقديم أقواهما كالعمل في العمومين والقياسين المتقابلين): هذه الجملة كالاستنتاج مما سبق.

والمراد هنا: أن كلاً من «القياس الجلي» و«العموم» يفيد ظناً، إلا أن درجة الظنية فيهما متفاوتة، فهي أقوى في القياس الجلي منها في العموم، فإذا حصل التقابل بينهما كان الترجيح فيهما للأقوى منهما، وحيث إن القياس الجلي هو الأقوى تَرَجَّحَ في العمل على العموم، كما هو الشأن في تقابل العمومين والقياسين، فإذا تقابل عمومان وكان أحدهما أقوى من الآخر قُدِّمَ الأقوى على الأضعف، وسيأتي الكلام عما قليل - بمشيئة الله تعالى - عن تعارض العمومين، وكذلك إذا تقابل قياسان قُدِّمَ الأقوى منهما على الأضعف.

ثُمَّ الْقَائِلُونَ بِهَذَا اخْتَلَفُوا فِي الْقِيَاسِ الْجَلِيِّ، فَفَسَّرَهُ قَوْمٌ بِأَنَّهُ قِيَاسُ الْعِلَّةِ، وَالْخَفِيَّ بِقِيَاسِ الشَّبَهِ.

وَقِيلَ: الْجَلِيُّ مَا يَظْهَرُ فِيهِ الْمَعْنَى؛ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لَا يَقْضِي

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «لأن الجلي أقوى من العموم»، إلى قوله: «فإذا تقابل الظنان وجب تقديم أقواهما كالعمل في العمومين والقياسين المتقابلين» هو دليل القائلين بأن القياس الجلي مُقَدَّمٌ في العمل على العموم.

وخلاصة هذا الدليل: أن القياس الجلي أظهر من العموم في الدلالة على المراد، إذ العموم عرضة لتطرق التخصيصات الكثيرة إليه مما يضعف قصد التعميم فيه، بخلاف القياس الجلي فإنه سالم من ذلك، فكان أقوى من العموم، والأقوى مُرَجَّحٌ في العمل على الأضعف.

قوله: (ثم القائلون بهذا اختلفوا في القياس الجلي، ففسره قوم بأنه قياس العلة، والخفي بقياس الشبه): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «بهذا» يعود إلى «التفريق في تخصيص العموم بين القياس الجلي والخفي».

والضمير في «ففسره» يعود إلى «القياس الجلي»، وكذلك إليه عود الضمير في «بأنه».

والمراد بقياس «العلة»: هو ما كانت العلة فيه ظاهرة صريحة، كقياس النبيذ المشتد على الخمر بجامع الإسكار في كلٍّ منهما.

والمراد بقياس «الشبه»: هو تَرَدُّدُ فَرْعٍ بين أصلين، يكون في أحدهما أكثر شبهاً من الآخر، فَيُلْحَقُ بالأشبه منهما، وذلك كتردد «البغل» بين الفرس والحمار لكونه متولداً منهما.

وسيأتي ـ بمشيئة الله تعالى ـ بيان ذلك مفصلاً في كتاب القياس.

قوله: (وقيل: الجلي ما يظهر فيه المعنى، كقوله عليه السلام: «لا يقضي

الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ)، وَتَعْلِيلُ ذَلِكَ بِمَا يُدْهِشُ الْفِكْرَ حَتَّى يَجْرِيَ ذَلِكَ فِي الْجَائِعِ.

وَقَالَ عِيسَى بْنُ أَبَانٍ: يَجُوزُ ذَلِكَ فِي الْعَامِّ الْمَخْصُوصِ دُونَ

القاضي بين اثنين وهو غضبان»، وتعليل ذلك بما يدهش الفكر حتى يجري ذلك في الجائع): «ما» في قوله: «ما يظهر» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «وتعليل ذلك» يعود إلى «نَهْي النبي ﷺ عن القضاء حال الغضب».

و«ما» في قوله: «بما يدهش» موصولية بمعنى «الذي».

ومعنى «يدهش الفكر»: أي يشوشه ويعكر صفوه.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «حتى يجري ذلك» يعود إلى «ما يدهش الفكر».

والمراد هنا: أن نَهْيَ النبي ﷺ عن القضاء حال الغضب بقوله عليه الصلاة والسلام: **(لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان)**[1].

ظاهر المعنى في اجتناب القضاء في كل حالة يترتب عليها تشويش الفكر وتعكير صفو الذهن، فكما يصدق ذلك على الغضب يصدق على الجوع الشديد، والخوف الشديد ونحوهما، فَيُلْحَقَانِ به قياساً عليه في النهي عن القضاء مع التلبس بواحد منهما، أو بهما جميعاً، ويكون هذا الإلحاق من قبيل القياس الجلي، لظهور المعنى فيه بلا كلفة ولا عناء.

وإذا كان ما يظهر فيه المعنى هو القياس الجلي، فإن ضِدَّهُ وهو ما لا يظهر فيه المعنى هو القياس الخفي.

قوله: (وقال عيسى بن أبان: يجوز ذلك في العام المخصوص دون

---

(١) سبق تخريج الحديث؛ وهو متفق عليه.

غَيْرِهِ، لِضَعْفِ الْعَامِّ بِالتَّخْصِيصِ، وَحَكَاهُ الْقَاضِي عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ.

وَجْهُ الْأَوَّلِ: أَنَّ صِيغَةَ الْعُمُومِ مُحْتَمِلَةٌ لِلتَّخْصِيصِ مُعَرَّضَةٌ لَهُ،

غيره، لضعف العام بالتخصيص): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تخصيص العموم بالقياس».

والضمير في «غيره» يعود إلى «العام المخصوص».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو المذهب الرابع** في مسألة «تخصيص العموم بالقياس».

وهذا المذهب يقوم على التفريق بين العام المخصوص والعام غير المخصوص، فإنْ كان العام لم يُخَصَّ فلا يجوز تخصيصه بالقياس؛ لأن العموم غير المخصوص أقوى من القياس، ولا يُقَدَّمُ الضعيف على القوي.

وإن كان العام قد سَبَقَ تخصيصه بدليل آخر، فيجوز تخصيصه بالقياس، إذ العام بعد تخصيصه يكون ضعيفاً في دلالته على قصد التعميم، وحينئذٍ تكون درجته كدرجة القياس أو قريبة منها، ولا مانع عقلاً من تخصيص الشيء بما يجاريه أو يدانيه.

قوله: (وحكاه القاضي عن أبي حنيفة): الضمير في «حكاه» يعود إلى «القول بجواز تخصيص العام المخصوص بالقياس».

وقد سبق بيان الصواب في ذلك، وهو أن القاضي أبا يعلى رحمه الله تعالى لم يَحْكِ هذا القول عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، بل عن أصحابه رحمهم الله تعالى جميعاً.

قوله: (وجه الأول): المراد بالوجه هنا هو الدليل.

و«الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المذهب»؛ أي: «وجه المذهب الأول»، وهو المذهب القائل بجواز تخصيص العموم بالقياس مطلقاً.

قوله: (أن صيغة العموم محتملة للتخصيص معرضة له): الضمير في «له» يعود إلى «التخصيص».

وَالْقِيَاسُ غَيْرُ مُحْتَمِلٍ فَيُقْضَى بِهِ عَلَى الْمُحْتَمِلِ؛ كَالْمُجْمَلِ مَعَ الْمُفَسَّرِ.

والمراد هنا: أن صيغة العموم معرضة في الغالب لاحتمال تطرق التخصيص إليها، ولذلك أصبح من المتعارف عليه القول بأنه «ما من عموم إلا وقد خُصَّ إلا النزر اليسير».

وإذا كانت صيغة العموم معرضة في الغالب لاحتمال التخصيص، فإنها بذلك تكون مترددة بين احتمال قصد التعميم واحتمال قصد التخصيص، وهذا الاحتمال يمنع من قطعية دلالتها على الاستغراق.

قوله: (والقياس غير محتمل): أي: أن القياس لا يتطرق إليه احتمال التخصيص.

قوله: (فَيُقْضَى به على المحتمل): الفعل المضارع «يُقْضَى» مبني للمجهول، والقاضي هنا هو «المجتهد».

والضمير في «به» يعود إلى «القياس».

والمراد بالمحتمل هنا: هو «صيغة العموم».

والمقصود: أن القياس لسلامته من تطرق الاحتمال إليه أصبح أقوى في الدلالة على المراد من صيغة العموم لتطرق الاحتمال إليها، والقوي يُقْضَى به على الضعيف، فيكون القياس مُقَدَّماً على العموم، وإذا كان مقدماً عليه فلا مانع من جواز تخصيصه به، وهو المطلوب.

قوله: (كالمجمل مع المفسر): مثال قياسي توضيحي لتقريب صورة المسألة إلى الذهن، وذلك أن «المجمل» ـ كما سبق ـ هو ما احتمل عدداً من المعاني على وجه التساوي، فيكون متردداً بين محامله كلها، والحمل على واحد منها متوقف على دليل خارجي.

بخلاف «المفسر» فإنه لا يحتمل سوى ما فُسِّرَ به، فكانت الدلالة فيه دلالة واحدة لا تَعَدُّدَ فيها، وبذلك إذا حصل التقابل بين المجمل والمفسر قُضِي على المجمل بالمفسر؛ لأنه أقوى منه لسلامته من تطرق الاحتمال إليه، فكذلك تكون الحال فيما نحن بصدده، وهو تقديم القياس على

فَأَمَّا حَدِيثُ مُعَاذٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فَإِنَّ كَوْنَ هَذِهِ الصُّورَةِ مُرَادَةً بِاللَّفْظِ الْعَامِّ غَيْرُ مَقْطُوعٍ بِهِ، وَالْقِيَاسُ يَدُلُّنَا عَلَى أَنَّهَا غَيْرُ مُرَادَةٍ.

العموم، فإن القياس هنا مُنَزَّلٌ منزلة المفسر، والعموم منزل منزلة «المجمل» من حيث الاحتمال وعدمه.

قوله: (فأما حديث معاذ رضي الله عنه): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بأن العموم لا يُخَصُّ بالقياس.

والمذكور هنا **هو دليلهم الأول**، حيث إن معاذاً رضي الله تعالى عنه جعل مرتبة القياس متأخرة عن الكتاب والسنة، فلا حجة فيه مع وجود النص فيهما.

قوله: (فإن كون هذه الصورة مرادة باللفظ العام غير مقطوع به، والقياس يدلنا على أنها غير مرادة): المراد بالصورة المشار إليها في قوله: «فإن كون هذه الصورة» هي المفردة التي تناولها اللفظ بعمومه.

والضمير في «به» يعود إلى «الكون» في قوله: «فإن كون هذه الصورة».

والضمير في «أنها» يعود إلى «الصورة».

والمراد هنا: أن حديث معاذ رضي الله تعالى عنه القاضي بتقديم الكتاب الكريم والسنة المطهرة على القياس محمول على ما إذا كان اللفظ العام فيهما قطعي الدلالة في الاستغراق، فإذا كانت دلالة اللفظ العام فيهما قطعية في الاستغراق، كما في قول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، فحينئذٍ يُجْزَمُ بتقديم هذا العموم، ولا يجوز بحال من الأحوال تقديم أي نوع من أنواع القياس المخصص عليه.

أما إذا كانت دلالة العموم فيهما ليست قطعية في الاستغراق، فلا مانع من إخراج الصورة التي اقتضى القياس إخراجها من دائرة العموم، ويكون القياس حينئذٍ دليلاً على عدم إرادتها باللفظ العام، إذ القياس أمارة من أمارات بيان الأحكام الشرعية.

وَلِهَذَا جَازَ تَرْكُ عُمُومِ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَبِالْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ اتِّفَاقاً، وَرُتْبَةُ السُّنَّةِ بَعْدَ رُتْبَةِ الْكِتَابِ فِي الْخَبَرِ.

وَالسُّنَّةُ لَا يُتْرَكُ بِهَا الْكِتَابُ، لَكِنْ تَكُونُ مُبَيِّنَةً لَهُ، وَالتَّبْيِينُ يَكُونُ تَارَةً بِاللَّفْظِ، وَتَارَةً بِمَعْقُولِ اللَّفْظِ.

قوله: (ولهذا جاز ترك عموم الكتاب بخبر الواحد وبالخبر المتواتر اتفاقاً، ورتبة السنة بعد رتبة الكتاب في الخبر): اللام في «لهذا» هي «لام الأجل»، أي: «ولأجل هذا».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «دلالة القياس على تخصيص عموم الكتاب والسنة».

والمراد بالخبر في قوله: «في الخبر» هو خبر معاذ رضي الله تعالى عنه.

والمقصود هنا: أن اللفظ إذا ورد في القرآن العظيم عاماً وورد ما يخصصه في السنة حُمِلَ عموم القرآن على خصوص السنة بالاتفاق إنْ كانت السنة متواترة، وبالخلاف إن كانت السنة آحادية، مع أن رتبة السنة في حديث معاذ رضي الله تعالى عنه كانت متأخرة عن الكتاب.

وبناءً على ذلك، فإنَّ قولكم بأن معاذاً رضي الله تعالى عنه أَخَّرَ رتبة القياس عن الكتاب والسنة، ومن ثَمَّ فلا يجوز تخصيصهما به، يلزم منه عدم جواز تخصيص الكتاب بالسنة لكون رتبتها في خبر معاذ رضي الله تعالى عنه متأخرة عن الكتاب، وهذا لازم باطل لا يصح.

وحيث بطل ذلك اللازم في السنة، بطل في القياس أيضاً، فلا يلزم من تأخر رتبته عن الكتاب والسنة عدم جواز تخصيصهما به.

قوله: (والسنة لا يترك بها الكتاب، لكن تكون مبينة له، والتبيين يكون تارة باللفظ، وتارة بمعقول اللفظ): الضمير في «بها» يعود إلى «السنة».

والضمير في «له» يعود إلى «الكتاب».

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ الظُّنُونَ الْمُسْتَفَادَةَ مِنَ النُّصُوصِ أَقْوَى»، ....

والمراد باللفظ هنا: هو النص، أي: نص الآية، أو نص الحديث.

والمراد بمعقول اللفظ هنا: هو «القياس»؛ لأن القياس يعتمد على كون العلة معقولة المعنى.

والمقصود من ذلك: أن القول بجعل السنة مخصِّصة لكتاب الله تبارك وتعالى لا يعني بحال أن يكون الكتاب متروكاً بها ومُسْتَغْنًى بها عنه، بل إن ذلك يعني أن السنة مبينة للقرآن، والبيان يقع على ضربين:

الضرب الأول: بيان باللفظ، وهو النص الوارد في الكتاب الكريم، أو السنة النبوية المطهرة.

الضرب الثاني: بيان بمعقول اللفظ، وهو المعبَّرُ عنه بالقياس، إذ القياس لا وجود له إلا بوجود علة معقولة المعنى.

وحيث إن التخصيص نوع من أنواع البيان؛ فإنه يكون باللفظ، ويكون بمعقول اللفظ.

وإذا كان تخصيص الكتاب بالسنة لا يعني ترك الكتاب وإهماله، فكذلك هو الشأن في التخصيص بالقياس لا يعني ترك الكتاب والسنة من أجله، بل يعني حصول بيانهما به، ولا مانع من ذلك شرعاً ولا عقلاً.

وخلاصة هذا الجواب: نسلم لكم أن خبر معاذ رضي الله تعالى عنه قُدِّمَ فيه الكتاب والسنة على القياس، لكننا لا نسلم لكم أن لازم هذا التقديم عدم جواز تخصيصهما بالقياس إلا فيما كان قطعي العموم فيهما، إذ يلزم من هذا التسليم عدم جواز تخصيص الكتاب بالسنة لكونه متقدماً عليها وهي متأخرة عنه، وذلك لازم باطل فما أدى إليه يكون باطلاً.

ومما يدل على بطلان ذلك أن «التخصيص» ضَرْبٌ من ضروب البيان، وهو يحصل بالنص تارة، وبالقياس تارة أخرى.

قوله: (وقولهم: إن الظنون المستفادة من النصوص أقوى): الضمير في

فَلَا نُسَلِّمُ ذَلِكَ عَلَى الْإِطْلَاقِ.

وَقَوْلُهُمْ: «لَا يُتْرَكُ الْأَصْلُ بِالْفَرْعِ». قُلْنَا: ....

«قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن العموم لا يجوز تخصيصه بالقياس».

والمذكور هنا **هو دليلهم الثاني** الذي قالوا فيه: «ولأن الظنون المستفادة من النصوص أقوى من الظنون المستفادة من المعاني المستنبطة».

قوله: (فلا نسلم ذلك على الإطلاق): هذا هو الجواب عن الدليل الثاني المذكور سابقاً.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى قولهم في دليلهم المذكور بأن الظنون المستفادة من النصوص أقوى من الظنون المستفادة من المعاني المستنبطة.

وقوله: «فلا نسلم ذلك على الإطلاق» ليس معناه المنع البات، بل معناه: لا نسلم لكم ذلك القول في جميع الأحوال، بل في حالة دون حالة أخرى.

والمراد هنا: لا نسلم لكم بأن الظنون المستفادة من النصوص أقوى في جميع الأحوال، بل إن ذلك يختلف باختلاف المقامات، فقد يكون اللفظ العام الوارد في النصوص يفيد ظناً غالباً في حال ولا يفيده في حال أخرى، وكذلك القياس قد يفيد ظناً غالباً في موضع ولا يفيده في موضع آخر، ومرد ذلك إلى تقدير المجتهد بحسب ما يترجح لديه من قرائن ودلائل في المسألة التي هي محل البحث والنظر.

قوله: (وقولهم: لا يترك الأصل بالفرع): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأنه لا يجوز تخصيص العموم بالقياس».

والمذكور هنا **هو دليلهم الثالث** الذي قالوا فيه: «ولأن العموم أصل والقياس فرع، فلا يقدم على الأصل».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الدليل السابق.

هَذَا الْقِيَاسُ فَرْعُ نَصٍّ آخَرَ، لَا فَرْعَ النَّصِّ الْمَخْصُوصِ بِهِ، وَالنَّصُّ يُخَصُّ تَارَةً بِنَصٍّ آخَرَ، وَتَارَةً بِمَعْقُولِ النَّصِّ، ثُمَّ يَلْزَمُ أَلَّا يُخَصَّصَ عُمُومُ الْقُرْآنِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ.

قوله: (هذا القياس فرع نص آخر، لا فرع النص المخصوص به، والنص يخص تارة بنص آخر، وتارة بمعقول النص): القياس المشار إليه في قوله: «هذا القياس» هو القياس الذي خُصِّصَ به عموم اللفظ.

والضمير في «به» يعود إلى «النص».

والمراد هنا: أن الممتنع إنما هو تقديم الفرع على أصله، والقياس هنا ليس فرعاً للعام، بل هو فرع للنص الخاص الذي هو أقوى من العام، ولا يمتنع أن يكون فرع الأصل القوي أقوى من الأصل الضعيف، وحينئذٍ يجوز تقديمه عليه[1].

ولإيضاح هذا الجواب: فإن قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ عام في كل بيع، فيكون حكم كل بيع الحل، إلا أن هذا العموم خُصَّ بدليل خاص وهو نَهْي النبي ﷺ عن بيع البر بالبر متفاضلاً، فإذا قيس «الأرز» على «البر» في تحريم البيع بالتفاضل فيه، فإن المقيس هنا وهو «الأرز» ليس فرعاً للعام في الآية الكريمة، بل هو فرع للحديث الخاص الذي خَصَّ عموم الآية، وحينئذٍ يكون تحريم بيع الأرز متفاضلاً متفرعاً عن تحريم بيع البر متفاضلاً، وليس هناك مانع من أن تكون الآية الكريمة مخصوصة بالنص الخاص وهو نَهْيُ النبي ﷺ عن بيع البر متفاضلاً، وتكون أيضاً مخصوصة بمعقول النص الخاص وهو قياس الأرز على البر.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الأول للجواب** عن الدليل الثالث.

قوله: (ثم يلزم ألا يخصص عموم القرآن بخبر الواحد): هذا هو الوجه

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٢/ ٥٧٣.

وَقَوْلُهُمْ: «هُوَ مَنْطُوقٌ بِهِ». قُلْنَا: كَوْنُهُ مَنْطُوقاً بِهِ أَمْرٌ مَظْنُونٌ، فَإِنَّ الْعَامَّ إِذَا أُرِيدَ بِهِ الْخَاصُّ كَانَ نُطْقاً بِذَلِكَ الْقَدْرِ، وَلَيْسَ نُطْقاً بِمَا لَيْسَ بِمُرَادٍ،

الثاني للجواب عن الدليل الثالث لأصحاب المذهب الثاني.

ومفاد هذا الجواب: يلزم من قولكم بأن الأصل لا يُتْرَكُ بالفرع ألا يُخَصَّصَ عموم القرآن المجيد بخبر الواحد؛ لأن القرآن الكريم متواتر، والمتواتر أصل للآحاد، وإذا كان المتواتر أصلاً للآحاد فلا يجوز حينئذٍ تخصيص القرآن العظيم بخبر الواحد؛ لأن ذلك من قبيل ترك الأصل بالفرع، وحيث إن هذا اللازم لا يصح، فلا يصح حينئذٍ القول بأنه لا يجوز تخصيص العموم بالقياس.

قوله: (وقولهم: هو منطوق به): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم جواز تخصيص العموم بالقياس».

والمذكور هنا **هو دليلهم الرابع** الذي قالوا فيه: «ولأن القياس إنما يراد لطلب حكم ما ليس منطوقاً به، فما هو منطوق به لا يثبت بالقياس».

قوله: (قلنا): أي: في الجواب عن الدليل السابق.

قوله: (كونه منطوقاً به أمر مظنون): الضمير في «كونه» يعود إلى «اللفظ العام»، وإليه كذلك عود الضمير في «به».

والمراد هنا: نسلم بأن العموم منطوق به، إلا أن النطق به لا يفيد القطع باستغراقه لجميع محالِّه، بل إنه يفيد الظن، وإذا كان يفيد الظن فاحتمال الخصوص فيه قائم.

قوله: (فإن العام إذا أريد به الخاص كان نطقاً بذلك القدر، وليس نطقاً بما ليس بمراد): هذه الجملة تعليل للقول بأن النطق بالعام أمر مظنون.

والضمير في «به» يعود إلى «العام».

و«ما» في قوله: «بما ليس بمراد» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن اللفظ العام إذا كان مراداً به الخاص، فإن النطق به لا يتناول إلا القدر الباقي فيه بعد إخراج أفراد الخاص من عمومه.

وَلِهَذَا جَازَ التَّخْصِيصُ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ الْقَاطِعِ، مَعَ أَنَّ دَلِيلَ الْعَقْلِ لَا يُقَابِلُ النَّصَّ الصَّرِيحَ مِنَ الشَّارِعِ؛ لِأَنَّ الْأَدِلَّةَ لَا تَتَعَارَضُ.

وإذا كان النطق بالعام المراد به الخصوص لا يتناول أفراد الخاص، فلا مانع حينئذٍ من تخصيص هذه الأفراد بالقياس، لكونها غير منطوق بها ضمن حكم العام.

قوله: (ولهذا جاز التخصيص بدليل العقل القاطع، مع أن دليل العقل لا يقابل النص الصريح من الشارع؛ لأن الأدلة لا تتعارض): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «ولهذا» يعود إلى «كون النطق في العام لا يتناول إلا القدر الذي لم يُرَدْ تخصيصه».

والمقصود هنا: أن العموم يجوز تخصيصه بدليل العقل القاطع، كما خُصِّصَ قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ بإخراج الطفل والمجنون من عمومه بدلالة العقل، إذ العقل يحيل مخاطبة من لا يفهم الخطاب، فدل ذلك على أن الطفل والمجنون لم يكونا مرادين بلفظ عموم «الناس» في الآية الكريمة، إذ لو كانا مرادين بهذا العموم لَمَا أخرجهما العقل منه؛ لأن العقل الصحيح لا يعارض النص الصريح.

فصل
في
(تعارض العمومين)

إِذَا تَعَارَضَ عُمُومَانِ فَأَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِأَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا أَخَصَّ مِنَ الْآخَرِ فَيُقَدَّمُ الْخَاصُّ، ....

قوله: (**إذا تعارض عمومان فأمكن الجمع بينهما بأن يكون أحدهما أخص من الآخر فيقدم الخاص**): أي حين يتعارض عموم مع عموم آخر، فإنه يُنْظَرُ حينئذٍ: فإنْ كان أحدهما أعم والآخر أخص، قُدِّمَ الأخص على الأعم، وبذلك يحصل الجمع بينهما، بحيث يُعْمَلُ بالأخص في محله، وبالأعم فيما يَصْدُقُ عليه.

ومثال ذلك: ما أخرجه الإمام البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث الصحابي الجليل عمران بن حصين رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال: (**إن بعدكم قوماً يخونون ولا يُؤْتَمَنُونَ، ويشهدون ولا يُسْتَشْهَدُونَ**)(١).

فهذا الحديث دل بعمومه على ذم مَنْ يُدْلِي بالشهادة قبل أن تُطْلَبَ منه.

إلا أن هذا الحديث يعارضه ما أخرجه الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث الصحابي الجليل زيد بن خالد الجهني أن النبي ﷺ قال: (**ألا أخبركم بخير الشهداء؟ الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسْأَلَهَا**)(٢).

فهذا الحديث دل بعمومه على مَدْحِ مَنْ يدلي بالشهادة قبل أن تُطْلَبَ منه.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الشهادات»، باب: «لا يشهد على شهادة جَوْرٍ إذا أُشْهِدَ»، رقم الحديث: (٢٦٥١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الأقضية»، باب: «بيان خير الشهود»، رقم الحديث: (١٧١٩).

أَوْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا يُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَى تَأْوِيلٍ صَحِيحٍ وَالْآخَرُ غَيْرَ

وحينئذٍ يمكن الجمع بينهما: بأنْ يكون الشاهد الممدوح هو الذي تكون عنده شهادة لإنسان بحق لا يعلم بها صاحبها، فيأتي إليه فيخبره بها، أو يموت صاحبها العالم بها ويخلِّف ورثة فيأتي الشاهد إليهم، أو إلى مَنْ يتحدث عنهم فيعلمهم بها حرصاً منه على حفظ حقوقهم.

وأما الشاهد المذموم فهو الذي يتسارع إلى الشهادة وصاحبها عالم بها من قبل أن يسأله ذلك، أو يشهد شهادة زور، أو ينتصب للشهادة وهو ليس أهلاً لها[1].

وبالنظر إلى هذين الحديثين فإن حديث الإمام البخاري وإنْ كان عاماً في لفظه إلا أنه أخص من حديث الإمام مسلم، وذلك أن حديث الإمام البخاري رحمه الله تعالى قال النبي ﷺ فيه: **(إن بعدكم قوماً يخونون ولا يؤتمنون، ويشهدون ولا يستشهدون)**، فجعل التسرع بإدلاء الشهادة متعلقاً بقوم، و«القوم» قد يراد بهم طائفة محدودة، ولذلك تُسَمَّى «عشيرة الرجل» قوماً[2].

بينما حديث الإمام مسلم رحمه الله تعالى أعم؛ لأن النبي ﷺ قال فيه: **(ألا أخبركم بخير الشهداء؟)**، وهذا عام في جميع الشهود من غير أن يكون متعلقاً بقوم أو طائفة.

وبناءً على ذلك يُقَدَّمُ الأخص هنا، وهو حديث الإمام البخاري رحمه الله تعالى على الأعم، وهو حديث الإمام مسلم رحمه الله تعالى، فيقال: لا يجوز التسرع في الإدلاء بالشهادة قبل طلبها، إلا إذا كان صاحب الحق لا يعلم بحقه.

قوله: (أو يكون أحدهما يمكن حمله على تأويل صحيح، والآخر غير

(١) انظر: فتح الباري ٧/ ١٠٤ ـ ١٠٥؛ شرح النووي على صحيح الإمام مسلم ٦/ ٢٥٨؛ مذكرة الشنقيطي ص٢٦٩.

(٢) انظر: لسان العرب ١٢/ ٥٠٥.

مُمْكِنٍ تَأْوِيلُهُ، فَيَجِبُ التَّأْوِيلُ فِي الْمُؤَوَّلِ، وَيَكُونُ الْآخَرُ دَلِيلاً عَلَى الْمُرَادِ مِنْهُ، جَمْعاً بَيْنَ الْحَدِيثَيْنِ، إِذْ هُوَ أَوْلَى مِنْ إِلْغَائِهِمَا.

ممكن تأويله، فيجب التأويل في المؤول، ويكون الآخر دليلاً على المراد منه، جمعاً بين الحديثين، إذ هو أولى من إلغائهما): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «العمومين المتعارضين».

والضمير في «حمله» يعود إلى «أحد المتعارِضَيْنِ».

والضمير في «تأويله» يعود إلى «الآخر».

والضمير في «منه» يعود إلى «المؤول».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الجمع».

وضمير التثنية في «إلغائهما» يعود إلى «الحديثين».

وإنما قال المؤلف رحمه الله تعالى: «إذ هو أولى من إلغائهما»، ولم يقل: «هو أولى من إلغاء أحدهما»: لأن الدليلين إذا تعارضا من جميع الوجوه ولم يثبت نسخ أحدهما بالآخر تساقطا جميعاً، إذ ليس العمل بأحدهما أولى من العمل بالثاني.

وإنما كان الجمع بين الحديثين المتعارضين أولى من إلغائهما: لأن الأصل في الأدلة الإعمال لا الإهمال.

ومثال التعارض مع إمكان حَمْلِ أحد المتعارضين على تأويل صحيح: قول النبي ﷺ: **(إنما الربا في النسيئة)**[1].

فهذا الحديث دل بعمومه على أن بيوع الأجناس ببعضها لا يكون ربا إلا في حال النسأ فقط.

والحصر في «النسيئة» هو كالصريح في نَفْي ربا الفضل، إلا أن ذلك مُعَارَضٌ بقول النبي ﷺ: **(الذهب بالذهب مثلاً بمثل، والوَرِق بالورِق مثلاً بمثل)**[2].

---

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «البيوع»، باب «بيع الفضة بالفضة»، =

وَإِنْ تَعَذَّرَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا لِتَسَاوِيهِمَا وَلِكَوْنِهِمَا مُتَنَاقِضَيْنِ، كَمَا لَوْ قَالَ: (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ)، «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَلَا تَقْتُلُوهُ»، ....

فإنه صريح في إثبات ربا الفضل.

وحينئذٍ يمكن تأويل الحديث الأول بتأويل صحيح، فيقال: إنه محمول على «الأجناس المختلفة»، فإن الأجناس إذا اختلفت جاز فيها التفاضل وحَرُمَ فيها النسأ.

ويبقى الحديث الثاني دليلاً على المراد منه، وهو تحريم بيع الجنس الواحد بمثله متفاضلاً(١).

قوله: (وإن تعذر الجمع بينهما لتساويهما ولكونهما متناقضين): ضمير التثنية في «بينهما»، وفي «لتساويهما»، وفي «لكونهما» يعود إلى «العمومين المتعارضين».

والمراد بالتساوي هنا التكافؤ في درجة العموم، دون أن يكون فيهما أعم وأخص.

والمراد بالتناقض هنا: أن يدل الثاني على خلاف ما دل عليه الأول في المسألة ذاتها.

قوله: (كما لو قال: «من بدل دينه فاقتلوه»، «من بدل دينه فلا تقتلوه»): الكاف هنا للتشبيه، و«ما» المتصلة بها مصدرية، فتؤول ما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «كقوله»، والقائل هو النبي ﷺ.

وليس المراد هنا أن النبي ﷺ قال: **(من بدل دينه فاقتلوه، من بدل دينه فلا تقتلوه)** في لفظ واحد في وقت واحد، فذلك غير مُتَصَوَّرٍ؛ لأن النبي ﷺ لا يخبر بالمتناقضات وقد بُعِثَ بشرع مُحْكَمٍ مُتْقَنٍ، وإنما المراد بذلك أنه قالهما بلفظين في وقتين مختلفين.

= رقم الحديث (٢١٧٦).

(١) راجع: المستصفى ٢/ ١٤٢.

فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا نَاسِخاً لِلْآخَرِ، فَإِنْ أَشْكَلَ التَّأْرِيخُ طُلِبَ الْحُكْمُ مِنْ دَلِيلٍ غَيْرِهِمَا.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال افتراضي توضيحي لتقريب الصورة إلى الذهن، وإلا فالثابت عن النبي ﷺ هو قوله: **(من بدل دينه فاقتلوه)**[١].

قوله: (فلا بد أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «العمومين المتساويين المتعارضين»، كما في المثال الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى.

والمراد هنا: أنه إذا حصل التناقض بين عامين، وكانا متساويين في درجة العموم، وليس إلى الجمع بينهما من سبيل، فلا بد والحالة هذه من الجزم بأن أحدهما منسوخ بالآخر، لاعتقاد أن الشارع لا يتناقض في ألفاظه وأحكامه.

قوله: (فإن أشكل التاريخ طُلِبَ الحكم من دليل غيرهما): المراد بالإشكال في التأريخ هنا: الجهل بمعرفة المتقدم والمتأخر.

وضمير التثنية في «غيرهما» يعود إلى «العمومين المتساويين المتعارضين اللذين تعذر الجمع بينهما».

والمقصود هنا: أنه إذا تحقق التعارض والتساوي في العمومين، وتعذر الجمع بينهما بأي وجه من وجوه الجمع فإنه لا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر، لتساويهما في الرتبة، وحينئذٍ فلا مناص من اعتقاد النسخ، والشأن فيه لا يخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن يُعْلَمَ تأريخ المتقدم والمتأخر، وفي هذه الحالة يُجْعَلُ المتأخر ناسخاً للمتقدم، ويتعين المصير إلى الناسخ دون المنسوخ.

---

(١) سبق تخريج الحديث.

وَكَذَلِكَ لَوْ تَعَارَضَ عُمُومَانِ كُلٌّ وَاحِدٍ عَامٌّ مِنْ وَجْهٍ خَاصٌّ مِنْ وَجْهٍ، مِثْلُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا)، فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْفَائِتَةَ بِخُصُوصِهَا وَوَقْتَ النَّهْيِ بِعُمُومِهِ،

الحالة الثانية: أن يُجْهَلَ التأريخ فيهما، وفي هذه الحالة لا يجوز العمل بأحدهما دون الآخر، لاحتمال أن يقع العمل على المنسوخ دون الناسخ، وإنما يُتْرَكُ العمل بهما معاً، ويُلْتَمَسُ الحكم في غيرهما من دليل آخر، كالرجوع إلى البراءة الأصلية، ونحو ذلك.

قوله: (وكذلك لو تعارض عمومان كل واحد عام من وجه خاص من وجه): الكاف في «كذلك» حرف تشبيه، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «العمومين المتساويين المتعارضين اللذين لم يمكن الجمع بينهما وجُهِلَ التأريخ فيهما من جهة تَرْك العمل بهما إلى غيرهما».

والمراد هنا: أنه كما يُطْلَبُ الحكم من غير العمومين المتساويين المتعارضين في حالة تعذر الجمع بينهما وعدم معرفة تأريخهما، فكذلك هو الشأن فيما لو تعارض عمومان كل منهما عام من وجه وخاص من وجه آخر، فإنه يُتْرَكُ العمل بهما إلى غيرهما.

قوله: (مثل قوله عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» فإنه يتناول الفائتة بخصوصها ووقت النهي بعمومه): هذا مثال توضيحي لتقريب صورة المسألة إلى الذهن، فإن قول النبي ﷺ: **(من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها)**[(١)].

خاص في الصلاة الفائتة، عام في الوقت، فإذا فاتت الفريضة عن وقتها بمسوِّغ شرعي من نسيان أو نوم ـ لا تفريط فيه ـ، فإن النائم إذا استيقظ، والناسي إذا تذكر يجب عليهما قضاء تلك الصلاة الفائتة حين الاستيقاظ أو التذكر، سواء أكان وقت ذلك وقت نَهْيٍ، أم ليس وقت نهي.

---

(١) سبق تخرج الحديث.

مَعَ قَوْلِهِ: (لَا صَلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ) يَتَنَاوَلُ الْفَائِتَةَ بِعُمُومِهِ وَالْوَقْتَ بِخُصُوصِهِ، وَقَوْلِهِ: (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ) مَعَ قَوْلِهِ: (نُهِيتُ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ)، فَهُمَا سَوَاءٌ لِعَدَمِ تَرْجِيحِ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ، فَيَتَعَارَضَانِ وَيُعْدَلُ إِلَى دَلِيلٍ غَيْرِهِمَا.

قوله: (مع قوله: (لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس)[1] **يتناول الفائتة بعمومه والوقت بخصوصه)**: الضمير في «قوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

فهذا الحديث عام في الصلاة الفائتة، ولكنه خاص في الوقت، وهو «بعد العصر» وبذلك يكون هذا الحديث عكس الحديث السابق، فحصل بينهما التعارض.

وحيث إنهما متساويان في الدرجة لوجود العموم والخصوص الوجهي في كلٍّ منهما، فإن الترجيح بينهما متعذر، ولذلك يتوقف العمل بأحدهما على مرجح خارج عنهما.

قوله: (وقوله: «من بدل دينه فاقتلوه» مع قوله: «نهيتُ عن قتل النساء»، فهما سواء لعدم ترجيح أحدهما على الآخر، فيتعارضان ويُعْدَلُ إلى دليل غيرهما): الضمير في «قوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

وضمير التثنية في قوله: «فهما»، وفي «أحدهما»، وفي «غيرهما» يعود إلى «العمومين المتعارضين اللذين في كلٍّ منهما عموم وخصوص من وجه».

والمراد هنا: أن قوله عليه الصلاة والسلام: **(من بدل دينه فاقتلوه)** عام في الرجال والنساء، خاص في سبب القتل وهو «تبديل الدين».

وقوله عليه الصلاة والسلام: **(نُهِيتُ عن قتل النساء)**[2].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «مواقيت الصلاة»، باب: «لا يتحرى الصلاة قبل غروب الشمس»، رقم الحديث: (٥٨٦)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «صلاة المسافرين وقصرها»، باب: «الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها»، رقم الحديث: (٨٢٧/ ٢٨٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الجهاد والسير»، باب: «قتل النساء في =

وَقَالَ قَوْمٌ: لَا يَجُوزُ تَعَارُضُ عُمُومَيْنِ خَالِيَيْنِ عَنْ دَلِيلِ التَّرْجِيحِ؛ لِأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى وُقُوعِ الشُّبْهَةِ، وَهُوَ مُنَفِّرٌ عَنِ الطَّاعَةِ.

قُلْنَا: ....

خاص في النساء، عام في النهي عن القتل.

وبذلك وُجِدَ في كلٍّ منهما عموم وخصوص وجهي، فتعارضا وتساويا، وتعذر الترجيح بينهما، وحينئذٍ يُطْلَبُ المرجح من غيرهما.

قوله: (**وقال قوم: لا يجوز تعارض عمومين خاليين عن دليل الترجيح**): المراد بالقوم هنا: بعض الأصوليين.

والمقصود من هذا القول: أنه لا مانع من أن يتعارض عمومان، ولكنه لا يجوز أن يَخْلُوَا عن وجود دليل يرجح أحدهما على الآخر.

قوله: (**لأنه يؤدي إلى وقوع الشبهة، وهو منفر عن الطاعة**): الضمير في «لأنه» يعود إلى «خلو المتعارضين عن دليل مرجح».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «وقوع الشبهة».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل هؤلاء القوم على المنع من خلو العمومين المتعارضين من وجود دليل مرجح.

ومفاد هذا الدليل: أن خلو المتعارضين عن وجود مرجح لأحدهما على الآخر يثير لدى البعض شبهة بأن الشريعة متعارضة متناقضة، وذلك يفضي إلى النفرة من الانقياد لها والطاعة لأحكامها.

قوله: (**قلنا**): أي في بيان مذهبنا في هذه المسألة، وهي: «هل يجوز تعارض عمومين بلا مرجح؟».

= الحرب»؛ من حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما بلفظ: (وُجِدَتِ امرأةٌ مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ فَنَهَى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان)، رقم الحديث: (٣٠١٥).

وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الجهاد»، باب «تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب»، رقم الحديث: (١٧٤٤/ ٢٤).

بَلْ ذَلِكَ جَائِزٌ، وَيَكُونُ مُبَيِّناً لِلْعَصْرِ الْأَوَّلِ، وَإِنَّمَا خَفِيَ عَلَيْنَا لِطُولِ الْمُدَّةِ وَانْدِرَاسِ الْقَرَائِنِ وَالْأَدِلَّةِ.

قوله: (بل ذلك جائز): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «خلو العمومين المتعارضين عن مرجح»، فهذا أمر جائز، وليس بممتنع.

وما ذهب إليه المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مذهب جمهور الأصوليين والمتكلمين.

قوله: (ويكون مبيناً للعصر الأول، وإنما خفي علينا لطول المدة واندراس القرائن والأدلة): اسم «يكون» هنا مضمر، تقديره: «المرجِّح»؛ أي: «ويكون المرجح مبيناً للعصر الأول»، والمقصود: يكون المرجح مبيناً للعصر الأول الراجح من العمومين المتعارضين.

ومعنى «الاندراس» هو «الْمَحْوُ»، يقال: «دَرَسَتِ الريحُ الْأَثَرَ» إذا مَحَتْهُ[1].

وعليه يكون معنى «اندراس القرائن والأدلة» مَحْوُها وزوالها.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول** لأصحاب المذهب الثاني القائلين بجواز خلو العمومين المتعارضين عن مرجح.

ومفاد هذا الدليل: أن مرجِّح العمومين المتعارضين كان موجوداً في الزمن الأول الذي ورد النصان بالعمومين المتعارضين فيه، ثم اندرس مع تقادم الزمن حتى خَفِيَ علينا فلم نطلع عليه ولم نعلم به، ونتيجة لخفاء المرجح من القرائن والأدلة بسبب اندراسه حصل التعارض بين العمومين، وذلك جائز لا استحالة فيه.

وفي تصوري أن القول بأن الدليل المرجِّح كان موجوداً في العصر الأول ثم اندرس في العصور اللاحقة، قول بعيد جداً، فإن الشريعة قد تكفل الله تعالى بحفظها، وقَيَّضَ لها من علماء الأمة مَنْ يتلقاها خلفاً عن

---

(١) انظر: لسان العرب ٦/ ٧٩.

وَيَكُونُ ذَلِكَ مِحْنَةً وَتَكْلِيفاً عَلَيْنَا لِنَطْلُبَ دَلِيلاً آخَرَ، وَلَا تَكْلِيفَ فِي حَقِّنَا إِلَّا بِمَا بَلَغَنَا. وَأَمَّا التَّنْفِيرُ فَبَاطِلٌ، فَقَدْ نَفَّرَ طَائِفَةٌ مِنَ الْكُفَّارِ مِنَ النَّسْخِ ثُمَّ لَمْ يَدُلَّ ذَلِكَ عَلَى اسْتِحَالَتِهِ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

سلف في كل عصر من العصور، وإذا كانت الأدلة تندرس مع تقادم الزمن فأي حفظ لها؟

قوله: (ويكون ذلك محنة وتكليفاً علينا لنطلب دليلاً آخر، ولا تكليف في حقنا إلا بما بلغنا): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «خلو العمومين المتعارضين عن مرجح».

و«ما» في قوله: «بما» موصولية بمعنى «الذي».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** للقائلين بجواز خلو العمومين المتعارضين عن مرجح.

ومفاد هذا الدليل: أن لخلو العمومين المتعارضين عن مرجح بسبب اندراسه وخفائه علينا حكمة بالغة، وهي امتحاننا بتكليف البحث والنظر والاجتهاد في طلب دليل آخر لبيان حكم المسألة التي تعارض العمومان فيها بلا مرجح، حيث إن الدليل المرجح المفقود لم يبلغنا، ولسنا مكلَّفين إلا بما بلغنا، فما تَحَصَّلَ بلوغه لنا بالاجتهاد فهو الدليل المرجح في حقنا.

قوله: (وأما التنفير فباطل): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الأول القائلون بعدم جواز خلو العمومين المتعارضين عن مرجح، بحجة أن ذلك يؤدي إلى وقوع الشبهة، وهو منفر عن الطاعة. فهذا قول باطل لا يُلْتَفَتُ إليه، ولا يُعَوَّلُ عليه.

قوله: (فقد نفر طائفة من الكفار من النسخ ثم لم يدل ذلك على استحالته): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التنفير من النسخ».

والضمير في «استحالته» يعود إلى «النسخ».

والمراد بهذا الجواب: لا نسلم لكم ما ذكرتموه من أن خلو

....

العمومين المتعارضين عن مرجح يفضي إلى التنفير من الشريعة، فإن التعويل على ذلك لا تنهض به حجة على المنع من خلو العمومين المتعارضين عن مرجح، والدليل على هذا وقوع «النسخ» في الشريعة، فقد نَفَّرَ طائفة من الكفار منه؛ لأنه يدل على الافتراء على الله تعالى في أَمْرِ الشرع، كما أخبر عن ذلك المولى سبحانه بقوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ﴾ [النحل: ١٠١]. إلا أن هذا التنفير لم يجعل النسخ مستحيلاً، بل هو جائز وواقع، فكذلك يكون الشأن في العمومين المتعارضين يجوز خلوهما عن مرجح، والتنفير منه لا يدل على استحالته، فيكون جائزاً ممكناً.

فصل
(في الاستثناء)

وَصِيغَتُهُ «إِلَّا»، وَ«غَيْرُ»، وَ«سِوَى»، وَ«عَدَا»، وَ«لَيْسَ»، وَ«لَا يَكُونُ»، وَ«حَاشَا»، ....

قوله: (فصل في الاستثناء): أي «الاستثناء من اللفظ العام».

وهذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في ذكر المخصِّصات المتصلة بعد فراغه من ذكر المخصصات المنفصلة.

قوله: (وصيغته): أي «وصيغة الاستثناء» التي تعبر عنه وتدل عليه.

قوله: (إلا): هذه هي الصيغة الأولى من صيغ الاستثناء.

ومثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥].

قوله: (وغير): هذه هي الصيغة الثانية من صيغ الاستثناء.

ومثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ [الفاتحة: ٦، ٧].

قوله: (وسوى): هذه هي الصيغة الثالثة من صيغ الاستثناء.

ومثال ذلك: «أكرم القوم سوى العاصي منهم».

قوله: (وعدا): هذه هي الصيغة الرابعة من صيغ الاستثناء.

ومثال ذلك: «نجح الطلاب عدا المهمل».

قوله: (وليس): هذه هي الصيغة الخامسة من صيغ الاستثناء.

ومثال ذلك: «جالس الأصحاب ليس الفاسق».

قوله: (ولا يكون): هذه هي الصيغة السادسة من صيغ الاستثناء.

ومثال ذلك: «الدروس تنفع التلاميذ لا يكون المهمل».

قوله: (وحاشا): هذه هي الصيغة السابعة من صيغ الاستثناء.

و«خَلَا». وَأُمُّ الْبَابِ «إِلَّا».

وَحَدُّهُ: أَنَّهُ قَوْلٌ مُتَّصِلٌ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَذْكُورَ مَعَهُ غَيْرُ مُرَادٍ بِالْقَوْلِ الْأَوَّلِ.

ومثال ذلك: «جاء القوم حاشا محمد».

قوله: (وخلا): هذه هي الصيغة الثامنة من صيغ الاستثناء.

ومثال ذلك: «قرأتُ الكتاب خلا صفحة واحدة».

قوله: (وأم الباب إلا): أي أن «إلا» هي العمدة في باب الاستثناء.

وإنما جُعِلَتْ «إلا» هي أم الصيغ في باب الاستثناء لأنها الأكثر استعمالاً من غيرها، إذ أغلب أساليب الاستثناء تدور عليها.

قوله: (**وحده: أنه قول متصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول**): الضمير في «حده» يعود إلى «الاستثناء»، وكذلك إليه عود الضمير في «أنه».

والضمير في «معه» يعود إلى «القول المتصل».

والمراد بهذا التعريف: أن «الاستثناء» قول يتصل فيه المستثنى بالمستثنى منه، بحيث يجتمعان في لفظ واحد، وتكون دلالتهما مختلفة، فيفيد المستثنى غير المعنى الذي أفاده المستثنى منه.

فإذا قال السيد لعبده: «أكرم القوم إلا زيداً» اشتمل هذا القول على ثلاثة أركان:

الأول: مستثنى منه، وهو «القوم».

الثاني: أداة الاستثناء، وهي «إلا».

الثالث: مستثنى، وهو «زيد».

فالاستثناء هنا وهو «إلا» دل على أن المذكور معه وهو «زيد».

غير مراد بالقول الأول، وهو: «أكرم القوم».

أي: أن السيد حين قال لعبده: «أكرم القوم» ظن العبد بأن «زيداً»

وَيُفَارِقُ الْاسْتِثْنَاءُ التَّخْصِيصَ بِشَيْئَيْنِ، **أَحَدُهُمَا**: فِي اتِّصَالِهِ،

داخل في مُسَمَّى الإكرام لكونه فرداً من جملة القوم، فلما صَرَّحَ السيد باستثنائه بقوله: «إلا زيداً» علم العبد بهذا الاستثناء أن «زيداً» غير مراد بقول سيده: «أكرم القوم»، وحينئذٍ يجب على العبد أن يعمم الإكرام على جميع القوم ما عدا زيداً.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو التعريف الاصطلاحي للاستثناء.

وأما التعريف اللغوي له، فهو: مشتق من «الثَّنْي»، والثَّنْيُ في اللغة هو «الْعَطْفُ»، يقال: «ثَنَى الشيءَ ثَنْياً»: إذا عَطَفَهُ[1]. ومعنى «العطف» متحقق في الاستثناء، إذ هو يعطف جملة المستثنى على جملة المستثنى منه بالمعنى المغاير.

قوله: (ويفارق الاستثناء التخصيص بشيئين، أحدهما في اتصاله): الضمير في «اتصاله» يعود إلى «الاستثناء».

والمراد هنا: أن التخصيص بغير الاستثناء لا يُشْتَرَطُ فيه الاتصال، بل يجوز فيه الانفصال، كما في قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

فهو حكم عام بحل كل عقد يصدق عليه بأنه بيع.

ثم بعد مدة متراخية ورد في السنة ما يخصص بعض البيوع بالتحريم؛ كتحريم بيع الحصاة، وبيع الملامسة، وبيع المنابذة، وبيع الغرر والجهالة، ونحو ذلك.

أما التخصيص بالاستثناء فَيُشْتَرَطُ فيه الاتصال بين المستثنى والمستثنى منه، فلا يصح من السيد أن يقول لعبده: «أكرم القوم»، ثم بعد مدة يقول له مستثنياً: «إلا زيداً».

---

(١) انظر: لسان العرب ١٤/ ١١٥.

وَالثَّانِي: أَنَّهُ يَتطرَّقُ إِلَى النَّصِّ؛ كَقَوْلِهِ: «عشَرَةٌ إِلَّا ثَلَاثَةً»، وَالتَّخْصِيصُ بِخِلَافِهِ.

وَيُفَارِقُ النَّسْخَ أَيْضاً فِي ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ، ....

قوله: (والثاني: أنه يتطرق إلى النص، كقوله: «عشرة إلا ثلاثة»، والتخصيص بخلافه): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الفارق»؛ أي: «الفارق الثاني».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الاستثناء»، وإليه كذلك عود الضمير في «بخلافه».

والمراد هنا: أن الاستثناء يتطرق إلى النص، كما لو قال: «له عندي عشرة إلا ثلاثة»، فإن لفظ «العشرة» هنا نص لدلالته على عدد معين، وقد اسْتُثْنِيَ منه الثلاثة؛ لأن الاستثناء هنا لا يترتب عليه إبطال النص، لكون السامع قد فهم من هذا اللفظ ابتداءً أن الْمُقَرَّ به إنما هو سبعة وليس عشرة.

وأما التخصيص فإنه لا يتطرق إلى النص؛ لأنه لو تطرق إليه التخصيص لكان إبطالاً له، وهذا أقرب إلى النسخ منه إلى التخصيص.

ومثال ذلك: لو قال السيد لعبده: «أكرم محمداً، وعلياً، وزيداً، وخالداً، وبكراً». فإن هذا التنصيص بالإكرام يتناول كل واحد من هؤلاء الخمسة بعينه.

فإذا قال بعد مدة: «لا تكرم زيداً» كان ذلك إبطالاً لقوله السابق: «أكرم زيداً».

قوله: (ويفارق النسخ أيضاً في ثلاثة أشياء): أي أن الاستثناء كما يفارق التخصيص في شيئين، فإنه كذلك يفارق «النسخ» في ثلاثة أشياء.

وإنما فارق المؤلف رحمه الله تعالى بين «الاستثناء» و«النسخ» نظراً للتشابه الكبير بينهما من جهة ثبوت الرفع بهما.

أَحَدُهَا: فِي اتِّصَالِهِ. **وَالثَّانِي**: أَنَّ النَّسْخَ رَافِعٌ لِمَا دَخَلَ تَحْتَ اللَّفْظِ، وَالاسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ أَنْ يَدْخُلَ تَحْتَ اللَّفْظِ مَا لَوْلَاهُ لَدَخَلَ. ....

قوله: (أحدها: في اتصاله): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأشياء الثلاثة».

والضمير في «اتصاله» يعود إلى «الاستثناء».

والمراد هنا: أن الاستثناء يُشْتَرَطُ فيه الاتصال كما سبق.

وأما النسخ فَيُشْتَرَطُ فيه التراخي بين الناسخ والمنسوخ.

قوله: (والثاني: أن النسخ رافع لما دخل تحت اللفظ، والاستثناء يمنع أن يدخل تحت اللفظ ما لولاه لدخل): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الشيء»؛ أي: «الشيء الثاني» من الفوارق بين الاستثناء والنسخ.

و«ما» في قوله: «لما دخل تحت اللفظ» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «للداخل تحت اللفظ».

و«ما» في قوله: «ما لولاه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «لولاه» يعود إلى «الاستثناء».

والمراد هنا: أن المنسوخ كان مراداً للشارع ابتداءً، ولذلك كان داخلاً تحت اللفظ وهو الخطاب الذي كُلِّفَ بالتعبد به، بخلاف المستثنى فإنه لم يكن مراداً للمتكلم باللفظ العام ابتداءً، ولهذا لم يدخل تحت عموم لفظه.

وبذلك يكون النسخ دالّاً على دخول المنسوخ تحت اللفظ، ويكون الاستثناء دالاً على عدم دخول المستثنى تحت اللفظ، ولولا وجوده لكان داخلاً لأنه فرد من أفراد اللفظ العام.

وَالثَّالِثُ: أَنَّ النَّسْخَ يَرْفَعُ جَمِيعَ حُكْمِ النَّصِّ، وَالْاسْتِثْنَاءُ إِنَّمَا يَجُوزُ فِي الْبَعْضِ.

قوله: (والثالث: أن النسخ يرفع جميع حكم النص، والاستثناء إنما يجوز في البعض): «الثالث» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الشيء الثالث»؛ أي: من الفوارق بين الاستثناء والنسخ.

والمراد هنا: أن الرفع في النسخ أعم من الرفع في الاستثناء، فالرفع في النسخ قد يكون لجميع حكم النص، وقد يكون لبعضه ـ كما سبق بيان ذلك في باب النسخ ـ، وأما الاستثناء فإنه لا يكون إلا برفع بعض حكم النص، وليس رفعاً لجميعه، فيجوز أن يقال: «جاء القوم إلا زيداً»، ولا يجوز أن يقال: «جاء القوم إلا القوم».



(فصل)

وَيُشْتَرَطُ فِي الْاسْتِثْنَاءِ ثَلَاثَةُ شُرُوطٍ، **أَحَدُهَا**: أَنْ يَتَّصِلَ بالْكَلَامِ، بِحَيْثُ لَا يَفْصِلُ بَيْنَهُمَا كَلَامٌ وَلَا سُكُوتٌ يُمْكِنُ الْكَلَامُ فِيهِ؛ لِأَنَّهُ جُزْءٌ مِنَ الْكَلَامِ يَحْصُلُ بِهِ الْإِتْمَامُ، فَإِذَا انْفَصَلَ لَمْ يَكُنْ إِتْمَاماً؛ ....

قوله: (ويشترط في الاستثناء ثلاثة شروط): أي يُشْتَرَطُ لصحة الاستثناء ثلاثة شروط، فإذا توافرت جميعاً صح الاستثناء، وإذا لم تتوافر جميعاً، أو تخلف بعضها لم يصح.

قوله: (أحدها: أن يتصل بالكلام، بحيث لا يفصل بينهما كلام ولا سكوت يمكن الكلام فيه): الضمير في «أحدها» يعود إلى «شروط الاستثناء الثلاثة».

وضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «المستثنى» و«المستثنى منه».

والضمير في «فيه» يعود إلى «السكوت».

والمراد بالسكوت الذي يمكن الكلام فيه: هو السكوت الذي لم يكن لعارض طارئ؛ كالتثاؤب، أو السعال، أو العطاس، أو انقطاع نَفَسٍ، أو ابتلاع ريق، ونحو ذلك، وإنما هو سكوت ينبئ عن استفاء المتكلم غرضه من الكلام.

والمراد هنا: لا بد من أن يكون المستثنى متصلاً بالمستثنى منه في كلام واحد من غير فَصْلٍ بينهما بكلام آخر، أو سكوت يمكن أن يُتَكَلَّمَ فيه بكلام لا علاقة له بالاستثناء.

ومثال اتصال المستثنى منه في الكلام: أن يقول: «أكرم القوم إلا الفاسق».

قوله: (لأنه جزء من الكلام يحصل به الإتمام، فإذا انفصل لم يكن إتماماً): هذه الجملة تعليل لاشتراط الاتصال بين المستثنى والمستثنى منه في الكلام.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الاستثناء».

كالشَّرْطِ، وَخَبَرِ الْمُبْتَدَأِ، فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ: «أَكْرِمْ مَنْ دَخَلَ دَارِي»، ثُمَّ قَالَ بَعْدَ شَهْرٍ: «إِلَّا زَيْداً» لَمْ يَفْهَمْ، كَمَا لَوْ قَالَ: «زَيْدٌ»، ثُمَّ قَالَ بَعْدَ شَهْرٍ: «قَائِمٌ» لَمْ يُعَدَّ خَبَراً، وَكَذَلِكَ الشَّرْطُ.

والضمير في «به» يعود إلى «جزء الكلام».

والمراد هنا: أن المستثنى جزء من الكلام السابق وهو المستثنى منه، والمستثنى منه لا يحصل إتمام الكلام فيه إلا باتصاله بالمستثنى، فإذا حصل الانفصال بينهما لم يكن الكلام تاماً.

قوله: (كالشرط، وخبر المبتدأ، فإنه لو قال: «أكرم من دخل داري»، ثم قال بعد شهر: «إلا زيداً» لم يفهم، كما لو قال: «زيد» ثم قال بعد شهر: «قائم» لم يُعَدَّ خبراً، كذلك الشرط): الكاف في «كالشرط» حرف تشبيه، وقد شَبَّهَ المؤلف رحمه الله تعالى الاستثناء بالشرط والخبر، بجامع أن كلّاً منها لا تتم فائدته إلا بالاتصال.

والضمير في «فإنه» يعود إلى «السيد» في خطابه لعبده.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «وكذلك الشرط» يعود إلى «الاستثناء وخبر المبتدأ»؛ أي: وكما أن الاستثناء وخبر المبتدأ لا يتمّان إلا بالاتصال، فكذلك الشرط لا يتم إلا بالاتصال.

والمراد هنا: قياس الاستثناء في عدم إتمامه إلا بالاتصال على خبر المبتدأ والشرط.

وذلك أن المبتدأ لا تتم فائدته إلا إذا اتصل بالخبر، كما في قولك: «زيد قائم»، ولهذا قال ابن مالك رحمه الله تعالى في منظومته النحوية:

والخبر الجزء المتم الفائدة ... كالله بَرٌّ والأيادي شاهدة

فإذا فُصِلَ الخبر عن المبتدأ لم يتم الكلام، كما لو قال: «زيد»، ثم قال بعد مضي مدة: «قائم»، فلفظة «قائم» هنا لا تُعَدُّ خبراً لانفصالها عن المبتدأ السابق، وإنما هي لفظة مستأنفة لا يستفاد منها معنى يحسن السكوت عليه.

وَحُكِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُنْفَصِلاً.

ومثل ذلك الشرط، فإن الكلام فيه لا يكون تاماً إلا إذا اتصل الشرط بالمشروط، كأن يقول: «إنْ جاء زيد أكرمته».

فإذا انفصل الشرط عن المشروط، كما لو قال: «إنْ جاء زيد»، ثم قال بعد مضي مدة: «أكرمته» لم يكن الكلام تاماً مفيداً.

فكذلك هو الشأن بالنسبة للاستثناء لا تتم الفائدة منه إلا بالاتصال، كما لو قال السيد لعبده: «أكرم من دخل داري إلا زيداً».

فإذا انفصل المستثنى عن المستثنى منه لم يكن الكلام تاماً، كما لو قال: «من دخل داري فأكرمه»، ثم قال بعد شهر: «إلا زيداً»، ومما يدل على أن هذا الكلام غير تام أن العبد حين يخاطبه سيده بهذه اللفظة، وهي قوله: «إلا زيداً» لا يفهم منها المراد، ولذلك يحسن في حقه الاستفسار من سيده بقوله: «ماذا تريد بهذه اللفظة؟».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من اشتراط الاتصال في الاستثناء هو رأي جمهور العلماء من أصوليين ومتكلمين وفقهاء[1].

قوله: (وحكي عن ابن عباس أنه يجوز أن يكون منفصلاً): الضمير في «أنه» يعود إلى «الاستثناء».

والمقصود هنا: أن الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما يرى أنه لا يُشْتَرَطُ الاتصال في الاستثناء، بل يجوز أن يكون منفصلاً، بحيث يَرِدُ المستثنى منه في زمن، والمستثنى في زمن آخر متباعد عنه.

ومما يدل على رأيه هذا ما أخرجه الحاكم رحمه الله تعالى في مستدركه عن الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: «إذا حلف الرجل على يمين، فله أن يستثني ولو إلى سنة».

---

(١) انظر: كشف الأسرار ٣/ ٣٧٢، شرح تنقيح الفصول ص٢٤٢، البرهان ١/ ٣٨٥، العدة ٢/ ٦٦٠، المعتمد ١/ ٢٤٢.

وَعَنْ عَطَاءٍ وَالْحَسَنِ جَوَازُ تَأْخِيرِهِ مَا دَامَ فِي الْمَجْلِسِ، وَأَوْمَأَ إِلَيْهِ أَحْمَدُ رَحِمَهُ اللهُ فِي الْاسْتِثْنَاءِ فِي الْيَمِينِ. ....

واحتج لذلك بقول الله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤].

حيث قال: «وإنما نزلت هذه الآية في هذا: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾. قال: إذا ذَكَرَ استثنى»[١].

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (وعن عطاء والحسن جواز تأخيره ما دام في المجلس): الضمير في «تأخيره» يعود إلى «الاستثناء».

وهذا هو المذهب الثالث في هذه المسألة، وهو جواز تأخير المستثنى عن المستثنى منه إذا كان ذلك لم يتجاوز المجلس الذي صدر فيه الكلام.

وهذا المذهب منسوب إلى التابعَين الجليلين عطاء، والحسن.

و«عطاء» هو: أبو محمد عطاء بن أبي رباح بن أسلم المكي، كان مفتي مكة ومحدثها، وهو أحد أعلام التابعين. توفي رحمه الله تعالى بمكة سنة أربع عشرة ومائة[٢].

و«الحسن» هو: أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار البصري، من سادات التابعين وكبرائهم، جمع كل فن من علم، وزهد، وورع، وعبادة، وفصاحة.

وُلد لسنتين بقيتا من خلافة عمر رضي الله تعالى عنه بالمدينة، وتوفي رحمه الله تعالى بالبصرة في مستهل رجب سنة عشر ومائة[٣].

قوله: (وأومأ إليه أحمد رحمهُ الله في الاستثناء في اليمين): الضمير

---

(١) أخرجه الحاكم، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه». (انظر: المستدرك ٤/ ٣٠٣).

(٢) انظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٩٨، ميزان الاعتدال ٣/ ٧٠.

(٣) انظر: وفيات الأعيان ٢/ ٦٩، ميزان الاعتدال ١/ ٤٨٣، تذكرة الحفاظ ١/ ٧١ ـ ٧٢، =

وَالْأَوْلَى مَا ذَكَرْنَاهُ.

الشَّرْطُ الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ الْمُسْتَثْنَى مِنْ جِنْسِ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ، ....

في «إليه» يعود إلى «جواز تأخير الاستثناء ما دام في المجلس».

والمراد هنا: أن الإمام أحمد رحمه الله تعالى قد أومأ إلى ما يدل على جواز تأخير الاستثناء ما دام في المجلس، وذلك في مسألة «الاستثناء في اليمين»، حيث قال في رواية أبي طالب: «إذا حلف بالله وسكت قليلاً، ثم قال: إن شاء الله، فله استثناؤه»(١).

وقال في رواية المروزي: «إذا كان بالقرب، ولم يختلط كلامه بغيره»(٢).

أي: فيصح استثناؤه.

قوله: (والأولى ما ذكرناه): الأولى هنا بمعنى: الأرجح.

و«ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بما ذكره هنا: هو اشتراط الاتصال في الاستثناء، بحيث لا يفصل بين المستثنى والمستثنى منه كلام ولا سكوت دال على استيفاء المتكلم غرضه من الكلام.

قوله: (الشرط الثاني): أي من شروط صحة الاستثناء.

قوله: (أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه): معنى ذلك أن يحصل التطابق في الجنس بين المستثنى والمستثنى منه، بحيث لا يستثني الشيء من غير جنسه.

= طبقات الحفاظ للسيوطي ص٣٥، مشاهير علماء الأمصار ص٨٨، طبقات الفقهاء ص٨٧.

(١) انظر: العدة ٢/ ٦٦١، التمهيد ٢/ ٧٤.

(٢) انظر: العدة ٢/ ٦٦١.

فَأَمَّا الْاسْتِثْنَاءُ مِنْ غَيْرِ الْجِنْسِ فَمَجَازٌ لَا يَدْخُلُ فِي الْإِقْرَارِ، وَلَوْ أَقَرَّ بِشَيْءٍ وَاسْتَثْنَى مِنْ غَيْرِ جِنْسِهِ كَانَ اسْتِثْنَاؤُهُ بَاطِلاً.

وَهَذَا قَوْلُ بَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ، ....

ومثال التجانس بين المستثنى والمستثنى منه: أن يقول القائل: «له عندي عشرة دراهم إلا درهماً».

وحينئذٍ يكون هذا الاستثناء استثناءً حقيقياً، وهو مُعْتَدٌّ به في باب الإقرار.

قوله: (فأما الاستثناء من غير الجنس فمجاز لا يدخل في الإقرار، ولو أقر بشيء واستثنى من غير جنسه كان استثناؤه باطلاً): الضمير في «جنسه» يعود إلى «الشيء».

والضمير في «كان استثناؤه» يعود إلى «المقر المستثني من غير الجنس».

ومثال الاستثناء من غير الجنس أن يقول قائل: «رأيت الناس إلا الخيل».

فإن «الخيل» ليست من جنس «الناس».

وحينئذٍ يكون هذا الاستثناء مجازاً لا حقيقة، وذلك لا يعتد به في مسائل الإقرار، فلو أقر إنسان بشيء ثم استثنى من غير جنس ذلك الشيء لم يصح استثناؤه، كما لو قال: «له عندي عشرة دراهم إلا ثوباً».

إذ «الثوب» ليس من جنس الدراهم، فيثبت الإقرار ويبطل الاستثناء.

قوله: (وهذا قول بعض الشافعية): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «اشتراط أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه».

فهذا الاشتراط هو قول بعض الشافعية رحمهم الله تعالى، ومنهم الغزالي[1].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

---

(١) انظر: المستصفى ٢/١٦٦ ـ ١٦٧.

وَقَال بَعْضُهُمْ، وَمَالِكٌ، وَأَبُو حَنِيفَةَ، وَبَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ: يَصِحُّ.

لِأَنَّهُ قَدْ جَاءَ فِي الْقُرْآنِ وَاللُّغَةِ الْفَصِيحَةِ. قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَٰمًا﴾، وَ: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾، ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ

قوله: (وقال بعضهم، ومالك، وأبو حنيفة، وبعض المتكلمين: يصح): الضمير في «بعضهم» يعود إلى «الشافعية».

والمذكور هنا هو القول الثاني في هذه المسألة، وهو صحة الاستثناء من غير الجنس.

وإلى هذا القول ذهب بعض الشافعية رحمهم الله تعالى(١).

وذهب إليه الإمام مالك رحمه الله تعالى، وقد نسبه الباجي إلى ابن خويز منداد(٢).

وذهب إليه الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى(٣).

وذهب إليه بعض المتكلمين(٤).

قوله: (لأنه قد جاء في القرآن واللغة الفصيحة): الضمير في «لأنه» يعود إلى «الاستثناء من غير الجنس».

فهذا الاستثناء قد ورد في القرآن الكريم، ووردت به لغة العرب الفصيحة، ولو لم يكن جائزاً وصحيحاً لَمَا وقع في القرآن الكريم، ولما ورد في فصيح اللغة.

وهذا هو دليل القائلين بجواز الاستثناء من غير الجنس.

قوله: (قال الله تعالى: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَٰمًا﴾، و: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾، ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ

---

(١) انظر: البرهان ١/٢٩٦، الإحكام ٢/٢٩٣، شرح اللمع ١/٤٠٢.
(٢) انظر: إحكام الفصول ص٢٧٥.
(٣) انظر: بذل النظر ص٢١١، تيسير التحرير ١/٢٨٣، فواتح الرحموت ١/٣١٦.
(٤) انظر: المعتمد ١/٢٤٣.

تُجۡزَىٰٓ ١٩ إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ وَجۡهِ رَبِّهِ ٱلۡأَعۡلَىٰ ٢٠﴾. وَقَالَ الشَّاعِرُ: «وَمَا بِالرَّبْعِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا الْأَوَارِيَّ».

تُجۡزَىٰٓ ١٩ إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ وَجۡهِ رَبِّهِ ٱلۡأَعۡلَىٰ ٢٠﴾): هذه الآيات الثلاث الكريمات استشهد بها القائلون بجواز الاستثناء من غير الجنس، حيث قالوا: إن هذا الاستثناء واقع في كتاب الله تعالى.

ففي الآية الأولى، وهي قوله تعالى: ﴿لَّا يَسۡمَعُونَ فِيهَا لَغۡوًا إِلَّا سَلَٰمٗا﴾ [مريم: ٦٢].

استثنى الله تعالى «السلام» من «اللغو»، وهو ليس جنساً له.

وفي الآية الثانية، وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ﴾ [النساء: ٢٩].

استثنى الله تعالى «التجارة» من «الباطل»، وهي ليست جنساً له.

وفي الآية الثالثة، وهي قوله سبحانه: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعۡمَةٖ تُجۡزَىٰٓ ١٩ إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ وَجۡهِ رَبِّهِ ٱلۡأَعۡلَىٰ ٢٠﴾ [الليل: ١٩، ٢٠].

استثنى الله تعالى «ابتغاء وجه الرب الأعلى» من «النعمة»، وابتغاء الوجه ليس جنساً لها.

وإذا كان ذلك واقعاً في القرآن الكريم، فالوقوع خير دليل على الجواز.

قوله: (وقال الشاعر: وما بالربع من أحد إلا الأواري): هذا شاهد لما ذكره القائلون بجواز الاستثناء من غير الجنس، لوقوعه في فصيح اللغة.

وقد اكتفى المؤلف رحمه الله تعالى هنا بالشطر الثاني من البيت الأول، وبجزء من الشطر الأول في البيت الثاني، وتمام البيتين هو:

وَقَفْتُ فيها أُصَيْلَاناً أُسَائِلُهَا ... عَيَّتْ جَوَاباً وَمَا بِالرَّبْعِ مِنْ أَحَدِ
إِلَّا الْأَوَارِيَّ لَأْياً مَا أُبَيِّنُهَا ... وَالنُّؤْيُ كَالْحَوْضِ بِالْمَظْلُومَةِ الْجَلَدِ

وهذان البيتان للشاعر النابغة الذبياني.

وَبَـلْـدَةٍ لَـيْـسَ بِـهَـا أَنِـيـسُ إِلَّا الْـيَـعَـافِـيـرُ وَإِلَّا الْـعِـيـسُ

وَمِثْلُهُ كَثِيرٌ.

والشاهد فيه: استثناؤه «الأواري» من «أحد»، والأواري ليست من جنس الأحد.

و«الأواري» جمع «آرِي»، و«الْآرِيُّ» هو «مَحْبِسُ الدابة»[1].

قوله:

(وبـلـدة لـيـس بـهـا أنـيـس إلا الـيـعـافـيـر وإلا الـعـيـس):

هذا شاهد آخر من فصيح اللغة للقائلين بجواز الاستثناء من غير الجنس.

وهذا البيت للشاعر عامر بن الحارث النمري، المعروف بجران الْعَوْد.

و«اليعافير» جمع «يَعْفُور» و«يُعْفُور»، وهو الظَّبْيُ الذي يكون لونه كلون «الْعَفَر» وهو التراب، وقيل: هو الظبي عامة[2].

و«الْعِيسُ» جمع «أَعْيَسَ وَعَيْسَاء»، وهي الإبل البيض التي تضرب إلى الصُّفْرَةِ، أو البيض مع شُقْرَةٍ يسيرة[3].

والشاهد في هذا البيت: استثناء «اليعافير والعيس» من لفظة «أنيس»، وكلٌّ من اليعافير والعيس ليس من جنس الأنيس.

قوله: **(ومثله كثير)**: الضمير في «مثله» يعود إلى «الشواهد المذكورة في الآيات القرآنية الكريمة، وفي الشعر.

ومن أمثال ذلك في القرآن الكريم: قول الله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠، ٣١].

---

(١) انظر: لسان العرب ١٤/ ٢٩.
(٢) انظر: المرجع السابق ٤/ ٥٨٥.
(٣) انظر: المرجع السابق ٦/ ١٥٢.

وَلَنَا: أَنَّ الْاسْتِثْنَاءَ إِخْرَاجُ بَعْضِ مَا يَتَنَاوَلُهُ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ، بِدَلِيلِ أَنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنْ قَوْلِهِمْ: «ثَنَيْتُ فُلَاناً عَنْ رَأْيِهِ، وَثَنَيْتُ الْعِنَانَ»، فَيُشْعِرُ بِصَرْفِ الْكَلَامِ عَنْ صَوْبِهِ الَّذِي كَانَ يَقْتَضِيهِ سِيَاقُهُ، ....

حيث استثنى سبحانه «إبليس» من «الملائكة الكرام عليهما السلام»، وهو ليس من جنسهم.

وقوله تعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧].

حيث استثنى سبحانه «الظن» من «العلم»، وهو ليس من جنسه.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٩٢].

حيث استثنى سبحانه «الخطأ» من «القتل»، وهو ليس جنساً له.

قوله: (ولنا): أي دليلنا ـ أصحاب القول الأول ـ على اشتراط أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه.

قوله: (أن الاستثناء إخراج بعض ما يتناوله المستثنى منه): «ما» في قوله: «ما يتناوله» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يتناوله» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن اللفظ العام قبل مجيء الاستثناء كان متناولاً لجميع أفراده التي يمكن أن تندرج تحت عمومه، وبعد مجيئه خَرَجَ بعض تلك الأفراد من عموم المستثنى منه، فإذا قال: «أكرم القوم» وكان «زيد» من جملتهم دخل في مُسَمَّى الإكرام بحكم هذا العموم، فإذا قال: «أكرم القوم إلا زيداً» خرج زيد بهذا الاستثناء من عموم المستثنى منه، فلا يكون مشمولاً بالحكم العام وهو استحقاق الإكرام.

قوله: (بدليل أنه مشتق من قولهم: «ثنيت فلاناً عن رأيه، وثنيت العنان»، فيشعر بصرف الكلام عن صوبه الذي كان يقتضيه سياقه): الضمير في «أنه» يعود إلى «الاستثناء».

فَإِذَا ذَكَرَ مَا لَا دُخُولَ لَهُ فِي الْكَلَامِ الْأَوَّلِ لَوْلَا الْاسْتِثْنَاءُ فَمَا صَرَفَ الْكَلَامَ وَلَا ثَنَاهُ عَنْ وَجْهِ اسْتِرْسَالِهِ، ....

والضمير في «قولهم» يعود إلى «أهل اللغة».

و«العنان» ـ بكسر العين ـ هو «سَيْرُ اللِّجَامِ الذي تُمْسَكُ به الدابة»(١).

والضمير في «صوبه» يعود إلى «الكلام».

ومعنى «صَرْف الكلام عن صوبه»: أي الميل به عن وِجْهَتِهِ التي كان عليها، وهي العموم.

والضمير في «يقتضيه» يعود إلى «صوب الكلام».

والضمير في «سياقه» يعود إلى «الكلام».

والمراد بسياق الكلام: ما يدل عليه ظاهره، وهو هنا إرادة التعميم.

والمقصود هنا: أننا إذا رجعنا إلى كلام العرب وجدناهم يستعملون لفظة «الاستثناء» بمعنى «الثَّنْي»، وهو «الْعَطْفُ» و«الصَّرْفُ»(٢).

وهذا المعنى اللغوي صادق على «الاستثناء» بالمعنى الاصطلاحي، وهو: «إخراج بعض ما يتناوله المستثنى منه»، فإن الاستثناء هنا صَرَفَ المستثنى منه عما اقتضاه سياقه وهو إرادة العموم إلى ما دل عليه المستثنى من إرادة الخصوص.

قوله: (فإذا ذكر ما لا دخول له في الكلام الأول لولا الاستثناء فما صرف الكلام ولا ثناه عن وجه استرساله): «ما» في قوله: «ما لا دخول له» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «له» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «ثناه» يعود إلى «الكلام»، وكذلك إليه عود الضمير في «استرساله».

والمراد بالمذكور الذي لا يدخل في الكلام الأول هو «المستثنى

---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/ ٢٩١. (٢) انظر: المرجع السابق ١٤/ ١١٥.

فَتَكُونُ تَسْمِيَتُهُ اسْتِثْنَاءً تَجَوُّزاً بِاللَّفْظِ عَنْ مَوْضُوعِهِ، وَتَكُونُ «إِلَّا» هَا هُنَا بِمَعْنَى «لَكِنْ».

المخالف للجنس»، كما لو قال: «بعتُ الخيل إلا ثوباً»، فإن «الثوب» هنا لا يدخل في الكلام الأول وهو لفظ «الخيل» إذ ليس هو من جنسها.

والمراد باسترسال الكلام هنا: بقاؤه على أصل عمومه واستغراقه، فإن لفظ «الثوب» في المثال السابق لا يخصص العموم في لفظ «الخيل» لكونه ليس فرداً منها.

والمقصود هنا: أن المستثنى إذا كان من غير الجنس، فإنه لا يدخل في عموم الكلام الأول وهو المستثنى منه، ولولا الاستثناء لَمَا كان له ذِكْرٌ معه، وإذا كان غير داخل في عموم الكلام الأول أصلاً، فإن الاستثناء الوارد عليه لم يؤثر في المستثنى منه بصرفه عن سياقه ومقتضاه، بل بقي على أصل دلالته وهو العموم، حيث لم يُخْرِجْ شيئاً من أفراده.

قوله: (فتكون تسميته استثناءً تجوزاً باللفظ عن موضوعه، وتكون «إلا» ها هنا بمعنى «لكن»): الضمير في «تسميته» يعود إلى «المستثنى».

والضمير في «موضوعه» يعود إلى «اللفظ».

واسم الإشارة «ها هنا» يعود إلى «الاستثناء من غير الجنس».

والمراد هنا: حيث تقرر أن المستثنى إذا كان من غير الجنس لا يدخل في الكلام الأول وهو المستثنى منه، فإن الاستثناء لم يُخْرِج شيئاً من أفراد العموم في المستثنى منه، وحينئذٍ يكون هذا الاستثناء قد فقد حقيقته، إذ حقيقة الاستثناء هي إخراج بعض ما يتناوله المستثنى منه، وإذا فقد هذه الحقيقة كانت تسميته استثناءً هي من قبيل المجاز، إذ المجاز هو استعمال الشيء في غير حقيقته التي وُضِعَ لها، وإذا لم يكن استثناءً حقيقياً فإن «إلا» الدالة عليه لا تكون استثنائية، وإنما تكون استدراكية بمعنى «لكن»، فإذا قال قائل: «رأيت القوم إلا الحصان»، كان تقدير الكلام: «رأيت القوم، لكن الحصان ما رأيته»، وحينئذٍ يكون المقام مقام استدراك، لا مقام استثناء.

قَالَ هَذَا ابْنُ قُتَيْبَةَ، وَقَالَ: هُوَ قَوْلُ سِيبَوَيْه. وَقَالَهُ غَيْرُهُمَا مِنْ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ.

فَإِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى «لَكِنْ» لَمْ يَكُنْ لَهَا فِي الْإِقْرَارِ مَعْنًى، فَلَمْ يَصِحَّ

قوله: (قال هذا ابن قتيبة، وقال: هو قول سيبويه): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى ما سبق ذكره من أن الاستثناء من غير الجنس يكون مجازاً، وتكون «إلا» فيه بمعنى «لكن».

فهذا القول صرح به ابن قتيبة رحمه الله تعالى وهو إمام في النحو واللغة، واسمه عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، قال عنه الذهبي: كان من أوعية العلم، وُلد سنة ثلاث عشرة ومائتين ببغداد، وتوفي رحمه الله تعالى سنة ست وسبعين ومائتين[١].

وابن قتيبة رحمه الله تعالى نسب ذلك القول إلى النحوي البارع سيبويه رحمه الله تعالى.

و«سيبويه» هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، إمام أهل البصرة في النحو. توفي رحمه الله تعالى سنة ثمانين ومائة[٢].

قوله: (وقاله غيرهما من أهل العربية): الضمير في «قاله» يعود إلى «كون الاستثناء من غير الجنس مجازاً في الاستثناء، وكون «إلا» فيه بمعنى لكن الاستدراكية».

وضمير التثنية في «غيرهما» يعود إلى «ابن قتيبة» و«سيبويه».

وممن قال ذلك القول «الزَّجَّاج» رحمه الله تعالى، كما نقله عنه الفتوحي[٣].

قوله: (فإذا كانت بمعنى «لكن» لم يكن لها في الإقرار معنى، فلم يصح

---

(١) انظر: بغية الوعاة ٢/ ٦٣، تذكرة الحفاظ ٢/ ٦٣٣، شذرات الذهب ٢/ ١٦٩.
(٢) انظر: بغية الوعاة ٢/ ٢٢٩.
(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/ ٢٨٩.

أَنْ تَرْفَعَ شَيْئاً مِنْهُ فَتَكُونَ لَاغِيَةً، فَإِنَّ «لَكِنْ» إِنَّمَا تَدْخُلُ لِلْاسْتِدْرَاكِ بَعْدَ الْجَحْدِ، وَالْإِقْرَارُ لَيْسَ بِجَحْدٍ فَلَا يَصِحُّ فِيهِ، ....

أن ترفع شيئاً منه فتكون لاغية): أي: إذا كانت «إلا» بمعنى «لكن». والضمير في «لها» يعود إلى «إلا».

والضمير في «منه» يعود إلى «الإقرار».

والمراد هنا: أن «إلا» في الاستثناء من غير الجنس تكون بمعنى «لكن» المفيدة للاستدراك، وحينئذٍ لا يكون لها تأثير في مسائل الإقرار لأنها غير استثنائية، وبذلك يصير وجودها كعدمها فيه، فلو أقر إنسان على نفسه بقوله: «لفلان عندي عشرة دراهم إلا ثوباً» بقيت العشرة على حالها كما لو لم يدخل عليها استثناءً.

قوله: (فإن «لكن» إنما تدخل للاستدراك بعد الجحد، والإقرار ليس بجحد فلا يصح فيه): هذه الجملة تعليل للقول بأن «إلا» إذا كانت بمعنى «لكن» لم يكن لها تأثير في رفع شيء من الإقرار، لكونها لاغية.

والضمير في «فيه» يعود إلى «الاستدراك».

ومعنى قوله: «فإن لكن إنما تدخل للاستدراك بعد الجحد، والإقرار ليس بجحد فلا يصح فيه»: أنْ يدعي شخص على شخص آخر بأن في ذمته له عشرة دراهم، فيجحد المدَّعَى عليه العشرة ويقر بثلاثة، فيقول: «ليس له في ذمتي عشرة ولكن ثلاثة»، وحينئذٍ تكون «لكن» هنا مفيدة لمعناها وهو ثبوت كون الثلاثة مستحقة للمدَّعي؛ لأنها استدراك للثلاثة بعد جَحْدِ العشرة.

وهذا بخلاف الإقرار في الاستثناء من غير الجنس، فإنه لا جَحْدَ فيه فلا يؤثر فيه الاستدراك، كما لو قال: «له عندي عشرة دراهم إلا سوطاً»، فإن «إلا» التي هي هنا بمعنى «لكن» الاستدراكية لا تأثير لها على ثبوت العشرة الْمُقَرِّ بها، لكون المستثنى ليس من جنس المستثنى منه.

وَلِذَلِكَ لَمْ يَأْتِ الْاسْتِثْنَاءُ الْمُنْقَطِعُ فِي إِثْبَاتٍ بِحَالٍ.

قوله: (ولذلك لم يأت الاستثناء المنقطع في إثبات بحال): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «كون إلا في الاستثناء من غير الجنس بمعنى لكن الاستدراكية، فلا يصح أن ترفع شيئاً من حكم المستثنى منه». و«الاستثناء المنقطع»: هو الذي يكون المستثنى فيه من غير جنس المستثنى منه.

والمراد هنا: أنه ثبت بالاستقراء التام للنصوص الشرعية، وما ورد في فصيح اللغة العربية شعراً ونثراً أن الاستثناء المنقطع لا يُسْتَعْمَلُ في مقام الإثبات، بل في مقام النفي.

ويدل على ذلك الآيات الكريمات المذكورة سابقاً، كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا﴾،

وكما في قوله سبحانه: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾.

وكما في قوله سبحانه: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ﴿١٩﴾ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾﴾.

وكما في قوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾.

كما يدل عليه أيضاً الشعر العربي، نحو قول الشاعر:

وبلدة ليس بها أنيس　　إلا اليعافير وإلا العيس

وقول الشاعر:

وقفتُ فيها أصيلاناً أسائلها　　عيَّت جواباً وما بالربع من أحد
إلا الأواري لأياً ما أبينها　　والنؤي كالحوض بالمظلومة الجلد

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «ولذلك لم يأت الاستثناء المنقطع في إثبات بحال»، كأنه يريد به النفي البات؛ أي: «لم يأت مطلقاً البتَّة».

وهذا فيه نظر، فإن الاستثناء المنقطع الذي تكون فيه «إلا» بمعنى

الشَّرْطُ الثَّالِثُ: أَنْ يَكُونَ الْمُسْتَثْنَى أَقَلَّ مِنَ النِّصْفِ، وَفِي اسْتِثْنَاءِ النِّصْفِ وَجْهَانِ. ....

«لكنْ» قد ورد في الإثبات أيضاً، كما في قول الله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠، ٣١].

حيث استثنى الله تعالى إبليس من الملائكة عليهم السلام، وهو ليس من جنسهم، فكان الاستثناء هنا منقطعاً بمعنى «لكن»، فيكون المعنى: «فسجد الملائكة كلهم أجمعون لكنَّ إبليس لم يسجد».

وعليه فَدِقَّةُ العبارة أن تُسْتَبدَلَ كلمة «بحال» بكلمة «في الأكثر الغالب»، فتكون العبارة هكذا: «ولذلك لم يأت الاستثناء المنقطع في إثبات في الأكثر الغالب».

قوله: (الشرط الثالث): أي من شروط صحة الاستثناء.

قوله: (أن يكون المستثنى أقل من النصف): أي أقل من نصف المستثنى منه.

وذلك كأن تقول: «عندي لفلان عشرة دراهم إلا أربعة».

قوله: (وفي استثناء النصف وجهان): مثال استثناء النصف، كأن تقول: «عندي فلان عشرة دراهم إلا خمسة».

ففي جواز ذلك وجهان عند الحنابلة رحمهم الله تعالى، وهما:

الوجه الأول: يجوز استثناء النصف، وهو مذهب بعض الحنابلة، وقد ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين[1].

الوجه الثاني: لا يجوز استثناء النصف، وهو مذهب أكثر الحنابلة، وإليه ذهب بعض الأصوليين، ومنهم القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله تعالى[2].

---

(١) انظر: البرهان ١/ ٣٩٦، المستصفى ٢/ ١٧٢، المحصول ١/ ٣/ ٥٣، جمع الجوامع ٢/ ١٤، العدة ٢/ ٦٦٧، المسودة ص١٥٥.

(٢) انظر: العدة ٢/ ٦٦٦، القواعد والفوائد الأصولية ص٢٤٧، مختصر ابن الحاجب ٢/ ١٣٨.

وَقَالَ أَكْثَرُ الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ: يَجُوزُ اسْتِثْنَاءُ الْأَكْثَرِ. وَلَا نَعْلَمُ خِلَافاً فِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ اسْتِثْنَاءُ الْكُلِّ.

وَاحْتَجَّ مَنْ جَوَّزَهُ ـ أَيْ: جَوَّزَ الْأَكْثَرَ ـ بِقَوْلِهِ: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴿٨٣﴾﴾، ....

قوله: (وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: يجوز استثناء الأكثر): أي يجوز أن يكون المستثنى أكثر من نصف المستثنى منه.

وذلك كأن تقول: «عندي لفلان عشرة دراهم إلا ثمانية».

وهذا الجواز ذهب إليه أكثر الفقهاء والمتكلمين(١).

قوله: (ولا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز استثناء الكل): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا يجوز استثناء الكل».

أي: لا يجوز أن يكون المستثنى هو كل المستثنى منه.

وذلك كأن تقول: «لفلان عندي عشرة دراهم إلا عشرة».

وعدم الجواز هنا لا خلاف فيه بين الأصوليين، فهو محل اتفاق بينهم.

وإنما لم يَجُز استثناء الكل لوجهين:

الوجه الأول: أن استثناء الكل يعود بالإبطال على المستثنى منه، بحيث لم يُبْقِ فيه شيئاً.

الوجه الثاني: يلزم من استثناء الكل وقوع المتكلم في التناقض، فإذا قال: «له عندي عشرة دراهم إلا عشرة»، فكأنه أثبت ونَفَى في وقت واحد؛ أي: كأنه قال: «له عندي عشرة دراهم، وليس له عندي عشرة دراهم».

قوله: (واحتج من جوَّزه ـ أي: جوَّز الأكثر ـ بقوله: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴿٨٣﴾﴾): «أي» هنا تفسيرية، لبيان الضمير في «جَوَّزَهُ».

---

(١) انظر: فواتح الرحموت ١/ ٣٢٤، شرح تنقيح الفصول ص٢٤٤، المستصفى ٢/ ١٧١، الإحكام ٢/ ٢٩٧، شرح الكوكب المنير ٣/ ٣٠٨، المعتمد ١/ ٢٤٤.

وَقَالَ فِي أُخْرَى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ۝٤٢﴾، فَاسْتَثْنَى كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِنَ الآخَرِ، وَأَيُّهُمَا كَانَ الأَكْثَرَ حَصَلَ الْمَقْصُودُ.

والمراد هنا: استثناء الأكثر من الأقل.

والضمير في «قوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

قوله: (وقال في أخرى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ۝٤٢﴾): «أخرى» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «آية»؛ أي: «وقال في آية أخرى».

قوله: (فاستثنى كل واحد منهما من الآخر، وأيهما كان الأكثر حصل المقصود): ضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «الغاوين»، وإلى «عباد الله المخلَصين»، وكذلك إليهما عود ضمير التثنية في «أيهما».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو وجه الاستدلال من تلك الآيتين الكريمتين.

ومفاد ذلك: أن إبليس في الآية الكريمة الأولى استثنى «عباد الله المخلصين» من «الغاوين».

وفي الآية الكريمة الثانية استثنى الله تعالى «الغاوين» من «العباد الذين أضافهم إلى نفسه سبحانه».

وبناءً على ذلك فأي الفريقين كان أكثر من الآخر حصل المقصود، فإنْ كان «العباد المخلَصون» أكثر من «الغاوين» كان المستثنى هنا أكثر من المستثنى منه، وإن كان «الغاوون» أكثر من «العباد المخلَصين» كان المستثنى أكثر من المستثنى منه، فتكون الآيتان الكريمتان دالتين على المقصود، وهو استثناء الأكثر من الأقل.

وهذا هو الدليل الأول للقائلين بجواز استثناء الأكثر.

وَقَالَ الشَّاعِرُ:

أَدُّوا الَّتِي نَقَصَتْ تِسْعِينَ مِنْ مِائَةٍ ثُمَّ ابْعَثُوا حَكَماً بِالْحَقِّ قَوَّالا

وَلِأَنَّهُ إِذَا جَازَ اسْتِثْنَاءُ الْأَقَلِّ جَازَ اسْتِثْنَاءُ الْأَكْثَرِ.

وَلِأَنَّهُ رَفْعُ بَعْضِ مَا تَنَاوَلَهُ اللَّفْظُ، فَجَازَ فِي الْأَكْثَرِ كَالتَّخْصِيصِ.

قوله: (وقال الشاعر:

أدوا التي نقصت تسعين من مائة ثم ابعثوا حكماً بالحق قوالا):

هذا البيت لم يُنْسَبْ لشاعر معين، بل قيل: إنه بيت مصنوع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني للقائلين** بجواز استثناء الأكثر.

والشاهد فيه: أن الشاعر استثنى تسعين من مائة، وهذا استثناء الأكثر، ولو لم يكن ذلك جائزاً لما وَرَدَ في الشعر العربي.

قوله: (**ولأنه إذا جاز استثناء الأقل جاز استثناء الأكثر**): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «ولأن الشأن إذا جاز استثناء الأقل جاز استثناء الأكثر».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثالث للقائلين** بجواز استثناء الأكثر من الأقل.

ومفاد هذا الدليل: قياس استثناء الأكثر من الأقل على استثناء الأقل من الأكثر.

فكما يجوز للمتكلم أن يستثني الأقل من الأكثر، فكذلك يجوز له أن يستثني الأكثر من الأقل.

قوله: (**ولأنه رفع بعض ما تناوله اللفظ، فجاز في الأكثر كالتخصيص**): الضمير في «لأنه» يعود إلى «الاستثناء».

و«ما» في قوله: «ما تناوله» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «تناوله» يعود إلى «ما» الموصولية.

وَلَنَا: أَنَّ الْاسْتِثْنَاءَ لُغَةٌ، وَأَهْلُ اللُّغَةِ نَفَوْا ذَلِكَ وَأَنْكَرُوهُ. قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ الزَّجَّاجُ: «لَمْ يَأْتِ الْاسْتِثْنَاءُ إِلَّا فِي الْقَلِيلِ مِنَ الْكَثِيرِ»، وَقَالَ ابْنُ جِنِّي: «لَوْ قَالَ قَائِلٌ: مِائَةٌ إِلَّا تِسْعَةً وَتِسْعِينَ. مَا كَانَ مُتَكَلِّماً

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الرابع للقائلين** بجواز استثناء الأكثر.

ومفاد هذا الدليل: قياس الاستثناء على التخصيص، فكما يجوز في العام تخصيص أكثر أفراده، فكذلك يجوز في المستثنى منه استثناء أكثر أفراده، إذ الكل رَفْعُ بعض مشمولات اللفظ.

قوله: (ولنا): أي حجتنا على أنه لا يجوز استثناء الأكثر من الأقل.

قوله: (أن الاستثناء لغةً): أي ثابت في لغة العرب، وإذا كان الاستثناء ثابتاً في لغة العرب فلا بد من أن يُجْرَى وَفْقَ سننهم وعادتهم في كيفية استعماله.

قوله: (وأهل اللغة نفوا ذلك وأنكروه): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «استثناء الأكثر»، وإليه كذلك عود الضمير في «أنكروه».

والمراد: أن استثناء الأكثر من الأقل شيء مُسْتَنْكَرٌ عند أهل اللغة، ولذلك نَفَوْهُ ورفضوه.

قوله: (قال أبو إسحاق الزجاج: لم يأت الاستثناء إلا في القليل من الكثير): أبو إسحاق الزجاج هو: إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج، أحد أئمة اللغة وعلمائها. توفي رحمه الله تعالى سنة عشر وثلاثمائة[(١)].

فهذا أحد علماء اللغة قد أفاد بأن استثناء الأكثر من الأقل لم يأْتِ في لغة العرب ولا في كلامهم، وإنما الوارد في كلامهم هو استثناء الأقل، ولو كان ذلك جائزاً لَمَا جازف بإطلاق هذا النفي.

قوله: **(وقال ابن جني: لو قال قائل: «مائة إلا تسعة وتسعين» ما كان متكلماً**

---

(١) انظر: بغية الوعاة ١/ ٤١١، إنباه الرواة ١/ ١٥٩.

بِالْعَرَبِيَّةِ، وَكَانَ كَلَامُهُ عِيّاً مِنَ الْكَلَامِ وَلُكْنَةً»، وَقَالَ الْقُتْبِيُّ: يُقَالُ: «صُمْتُ الشَّهْرَ كُلَّهُ إِلَّا يَوْماً وَاحِداً»، وَلَا يُقَالُ: «صُمْتُ الشَّهْرَ إِلَّا تِسْعَةً وَعِشْرِينَ يَوْماً»، وَيَقُولُ: «لَقِيتُ الْقَوْمَ جَمِيعَهُمْ إِلَّا وَاحِداً، أَوِ اثْنَيْنِ»، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ: «لَقِيتُ الْقَوْمَ إِلَّا أَكْثَرَهُمْ». إِذَا ثَبَتَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ اللُّغَةِ فَلَا يُقْبَلُ، ....

بالعربية، وكان كلامه عياً من الكلام ولكنة): ابن جني هو: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، أحد أئمة اللغة وعلمائها. توفي رحمه الله تعالى سنة ثنتين وتسعين وثلاثمائة[(١)].

وهذا عالم ثانٍ من أئمة اللغة قد نَفَى أن يكون استثناء الأكثر من كلام العرب، وإنما هو أشبه ما يكون بكلام العجم، ولو كان ذلك جائزاً لَمَا نَفَى عربيته وأنكر استعماله.

قوله: (وقال القتبي: يقال: «صمتُ الشهر كله إلا يوماً واحداً»، ولا يقال: «صمت الشهر إلا تسعة وعشرين يوماً»، ويقول: «لقيتُ القوم جميعهم إلا واحداً، أو اثنين»، ولا يجوز أن يقول: «لقيت القوم إلا أكثرهم»): المراد بالقتبي هنا هو «ابن قتيبة الدينوري» رحمه الله تعالى، وقد سبق التعريف به.

وهذا عالم ثالث من أئمة اللغة قد نَفَى جواز استثناء الأكثر من الأقل في لغة العرب، ولو كان ذلك جائزاً لَمَا صَرَّحَ بهذا النفي.

قوله: (إذا ثبت أنه ليس من اللغة فلا يقبل): الضمير في «أنه» يعود إلى «استثناء الأكثر».

وهذه الجملة استنتاج من النقولات السابقة لأئمة اللغة رحمهم الله تعالى.

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى من ذلك أن يقول: إذا كان أئمة اللغة قد نَفَوْا أن يكون استثناء الأكثر من لغة العرب ومن مألوف كلامهم، ثبت

---

(١) انظر: بغية الوعاة ٢/ ١٣٢، شذرات الذهب ٣/ ١٤٠.

وَلَوْ جَازَ هَذَا لَجَازَ فِي كُلِّ مَا كَرِهُوهُ وَقَبَّحُوهُ.

وَأَمَّا الْآيَةُ الَّتِي احْتَجُّوا بِهَا ....

أنه ليس من اللغة، وما لم يكن من اللغة فلا يُقْبَلُ أن يكون حجة في الاستدلال.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول للقائلين** بعدم جواز استثناء الأكثر.

وخلاصة هذا الدليل: أن الاستثناء ثابت في لغة العرب، فلا يجوز الخروج به عما جَرَتْ به عادتهم، وعادتهم في ذلك عدم جواز استثناء الأكثر من الأقل كما صرح به أئمة اللغة، فمن سلك هذا المسلك في الاستثناء لا يُعَدُّ متكلماً بالعربية، فلا يكون كلامه حجة.

قوله: (ولو جاز هذا لجاز في كل ما كرهوه وقبَّحوه): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «استثناء الأكثر».

و«ما» في قوله: «ما كرهوه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «كرهوه» يعود إلى «ما» الموصولية، وكذلك إليها عود الضمير في «قبحوه»، والكاره والمقبِّح هم العرب.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني للقائلين** بعدم جواز استثناء الأكثر.

ومفاد هذا الدليل: أنه لو جاز استثناء الأكثر من الأقل مع كراهة العرب لذلك واستقباحهم له، لجاز استعمال كل ما كرهوه وقبحوه، وحينئذٍ يُخْرَجُ باللغة عن أصل وضعها، وتصبح مجردة عن قواعدها وضوابطها، وهذا أمر لا يصح.

قوله: (وأما الآية التي احتجوا بها): أي التي احتج بها أصحاب المذهب الأول القائلون بجواز استثناء الأكثر، وهي قول الله تعالى عن إبليس: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴿٨٣﴾﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴿٤٢﴾﴾.

فَقَدْ أُجِيبَ عَنِ احْتِجَاجِهِمْ بِهَا بِأَجْوِبَةٍ، مِنْهَا: أَنَّهُ اسْتِثْنَاءٌ فِي إِحْدَى الْآيَتَيْنِ الْمُخْلَصِينَ مِنْ بَنِي آدَمَ وَهُمُ الْأَقَلُّ، وَفِي الْأُخْرَى اسْتِثْنَاءُ الْغَاوِينَ مِنْ جَمِيعِ الْعِبَادِ وَهُمُ الْأَقَلُّ، فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ مِنْ عِبَادِ اللهِ، قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾، وَهُمْ غَيْرُ غَاوِينَ.

قوله: (فقد أجيب عن احتجاجهم بها بأجوبة): الضمير في «احتجاجهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الأول القائلين بجواز استثناء الأكثر».

والضمير في «بها» يعود إلى «الآية».

قوله: (منها: أنه استثناء في إحدى الآيتين المخلصين من بني آدم، وهم الأقل): الضمير في «منها» يعود إلى «الأجوبة».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن في الآية الأولى استثناء المخلصين من بني آدم، وهم الأقل».

والضمير المنفصل «هم» يعود إلى «المخلَصين».

والمراد هنا: أن الآية الكريمة الأولى، وهي قول الله تعالى عن إبليس: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٨٢ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ۝٨٣﴾.

استثنى إبليس «المخلَصين» من بني آدم من عموم «الغاوين»، ولا شك أن المخلصين من بني آدم هم الأقل.

وحينئذٍ فلا دلالة لكم من هذه الآية الكريمة؛ لأنها من قَبيل استثناء الأقل من الأكثر، وليس العكس وهو استثناء الأكثر من الأقل.

قوله: (وفي الأخرى استثناء الغاوين من جميع العباد وهم الأقل، فإن الملائكة من عباد الله، قال الله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾، وهم غير غاوين): «الأخرى» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الآية»؛ أي: «وفي الآية الأخرى»، وهي قول الله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ۝٤٢﴾.

والضمير المنفصل «هم» في قوله: «وهم الأقل» يعود إلى «الغاوين».

وَمِنْهَا: أَنَّهُ اسْتِثْنَاءٌ مُنْقَطِعٌ فِي قَوْلِهِ: ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾، بِمَعْنَى «لَكِنْ» بِدَلِيلِ أَنَّهُ قَالَ فِي آيَةٍ أُخْرَى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ﴾.

والضمير المنفصل «هم» في قوله: «وهم غير غاوين» يعود إلى «الملائكة الكرام عليهما السلام».

والمراد هنا: أن الله تعالى في قوله: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿٤٢﴾﴾.

استثنى «الغاوين» من عموم «العباد»، والعباد أكثر، إذ يدخل فيهم الملائكة الكرام عليهم السلام، فإنهم عبادٌ لله تعالى، والدليل على عبوديتهم لله سبحانه قوله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦].

والملائكة الكرام عليهم السلام لا يحصي عددَهم كثرةً إلا اللهُ تبارك وتعالى، فإذا انضم إليهم الأنبياء عليهم السلام، وسائر عباد الله الصالحين من المكلفين أصبح عددهم أكثر من عدد الغاوين.

وحينئذٍ فلا دلالة لكم - أيضاً - من هذه الآية الكريمة؛ لأنها من قبيل استثناء الأقل من الأكثر، وليست من قبيل استثناء الأكثر من الأقل.

قوله: (ومنها: أنه استثناء منقطع في قوله: ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾ بمعنى «لكن» بدليل أنه قال في آية أخرى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ﴾): الضمير في «منها» يعود إلى «الأجوبة».

والضمير في «أنه» في قوله: «أنه استثناء منقطع» يعود إلى «الاستثناء».

والضمير في «قوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى، وكذلك إليه سبحانه عود الضمير في «أنه» في قوله: «بدليل أنه قال»؛ أي: «أن الله تعالى قال في آية أخرى في شأن إبليس».

والمراد هنا: أن الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ

وَأَمَّا الْبَيْتُ فَلَيْسَ فِيهِ اسْتِثْنَاءٌ، مَعَ أَنَّهُ قَدْ قَالَ ابْنُ فِضَالٍ النَّحْوِيُّ: هَذَا بَيْتٌ مَصْنُوعٌ وَلَمْ يَثْبُتْ عَنِ الْعَرَبِ.

سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿٤٢﴾﴾ استثناء منقطع، إذ إن «إلا» فيه بمعنى «لكن»؛ أي: لكن من اتبعك من الغاوين هم معك في جهنم، أو هم من حزبك، وليس المراد أن للشيطان عليهم سلطاناً، إذ لو كان للشيطان عليهم سلطان لَمَا نَفَى الشيطان هذا السلطان عن نفسه في الآية الأخرى، وهي قول الله تعالى عنه: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ [إبراهيم: ٢٢].

أي: «ليس لي عليكم سلطان، لكن دعوتكم فاستجبتم لدعوتي»[(١)].

قوله: (**وأما البيت فليس فيه استثناء**): المراد بالبيت هنا هو ما استدل به أصحاب المذهب الأول القائلون بجواز استثناء الأكثر، وهو قول الشاعر:

أدوا التي نقصت تسعين من مائة ... ثم ابعثوا حكماً بالحق قوالا

فهذا البيت ليس فيه استثناء، لخلوه عن أية صيغة من صيغ الاستثناء التي يُعَبَّرُ بها عنه وتدل عليه.

وإذا لم يكن في هذا البيت استثناء فلا يجوز الاحتجاج به على جواز استثناء الأكثر من الأقل.

قوله: (**مع أنه قد قال ابن فصال النحوي: هذا بيت مصنوع، ولم يثبت عن العرب**): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «مع أن الشأن قد قال ابن فصال النحوي».

و«ابن فصال» هو: علي بن فصال بن غالب المجاشعي القيرواني، أحد علماء النحو واللغة. توفي رحمه الله تعالى سنة تسع وسبعين وأربعمائة[(٢)].

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٢/ ٦٠١.

(٢) انظر: بغية الوعاة ٢/ ١٨٣.

وَأَمَّا الْقِيَاسُ فِي اللُّغَةِ فَغَيْرُ جَائِزٍ، وَلَوْ كَانَ جَائِزاً فَهُوَ جَمْعٌ بِغَيْرِ عِلَّةٍ.

والمراد بالبيت المصنوع هو الذي لم يُسْمَعْ عن أحد من العرب.

وإذا كان هذا البيت مصنوعاً لم يثبت عن العرب، فلا يصح الاحتجاج به على مسألة لغوية.

قوله: (**وأما القياس في اللغة فغير جائز**): **هذا جواب عن الدليل الثالث** الذي استدل به أصحاب القول الأول القائلون بجواز استثناء الأكثر، والذي قالوا فيه: «ولأنه إذا جاز استثناء الأقل، جاز استثناء الأكثر».

وكذلك **هو جواب عن دليلهم الرابع** الذي قالوا فيه: «ولأنه رفع بعض ما تناوله اللفظ، فجاز في الأكثر كالتخصيص».

والمراد هنا: أن ما ذكرتموه في دليلكم الثالث، وهو قياس جواز «استثناء الأكثر» على جواز «استثناء الأقل»، وكذلك ما ذكرتموه في دليلكم الرابع، وهو قياس «استثناء الأكثر» على «تخصيص العموم» هو في حقيقته قياس في اللغة، والقياس في اللغة لا يجوز؛ لأن اللغة تثبت سماعاً لا قياساً.

قوله: (**ولو كان جائزاً فهو جمع بغير علة**): اسم كان هنا مضمر، تقديره: «القياس في اللغة»؛ أي: «ولو كان القياس في اللغة جائزاً».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «القياس المذكور في دليلهم الثالث والرابع».

والمراد بالجمع هنا: هو الجمع بين الفرع والأصل، وهما المقيس والمقيس عليه.

ومعنى كونه جمعاً بغير علة: أي بغير علة صحيحة، وذلك لوجود الفارق الكبير بين المقيس والمقيس عليه.

ووجه الفرق بين استثناء الأكثر، واستثناء الأقل: أن استثناء الأقل مما أقره أهل اللغة بلا نكير بينهم، بخلاف استثناء الأكثر فقد تصدوا لمنعه

وَمِثْلُ هَذَا لَوْ جَازَ اسْتِثْنَاءُ الْبَعْضِ جَازَ اسْتِثْنَاءُ الْكُلِّ، ....

وانبروا لتشنيعه واستنكاره، وحينئذٍ فلا يصح قياس ما استنكروه وهو استثناء الأكثر على ما أقروه وهو استثناء الأقل، وإلا لكان ذلك افتياتاً على العرب في لغتهم.

وأما وجه الفرق بين الاستثناء والتخصيص فقد بينه الطوفي رحمه الله تعالى بقوله: «فالفرق بين الاستثناء والتخصيص بغيره: أن التخصيص مستقل بنفسه، بخلاف الاستثناء، فلا يلزم من تخصيص الأكثر بلفظ مستقل قوي جواز استثناء الأكثر بلفظ ضعيف غير مستقل. ثم إن الاستثناء رافع، بناءً على أنه إخراج، بخلاف التخصيص فإنه مبيِّن لا رافع»[(١)].

وإذا ثبت الفرق كان القياس باطلاً، فلا تنهض به حجة للاستدلال على جواز ما ادعيتموه.

قوله: (ومثل هذا لو جاز استثناء البعض جاز استثناء الكل): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الجمع بغير علة».

والمراد هنا: أن ما ذكرتموه من قياس الأكثر على الأقل، وكذلك ما ذكرتموه من قياس الاستثناء على التخصيص يماثله في البطلان القول بأنه لو جاز استثناء البعض لجاز استثناء الكل.

وذلك أنه لا يصح قياس الكل على البعض، إذ البعض لا يخلو: إما أن يكون أقل من النصف، وإما أن يكون أكثر منه.

فإن كان أقل من النصف جاز ذلك باتفاق، وإن كان أكثر منه فهو محل خلاف بين مجوِّز ومانع.

وأما استثناء الكل فمحل اتفاق على عدم جوازه من غير خلاف يُعْلَمُ في ذلك.

وحينئذٍ كيف يصح قياس ما اتُّفِقَ على عدم جوازه على ما اتُّفِق على

(١) شرح مختصر الروضة ٢/ ٦٠٣.

وَيُعَارِضُهُ بِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَجُزِ اسْتِثْنَاءُ الْكُلِّ، فَلَا يَجُوزُ اسْتِثْنَاءُ الْأَكْثَرِ.

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ: أَنَّ الْعَرَبَ اسْتَعْمَلَتْهُ فِي الْقَلِيلِ دُونَ الْكَثِيرِ، فَلَا يُقَاسُ فِي لُغَتِهِمْ مَا أَنْكَرُوهُ عَلَى مَا حَسَّنُوهُ وَجَوَّزُوهُ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

جوازه، أو كان محل خلاف في ثبوت ذلك الجواز؟ فهذا قياس مع الفارق، والقياس مع الفارق لا يصح.

قوله: (**ويعارضه بأنه إذا لم يجز استثناء الكل، فلا يجوز استثناء الأكثر**): الضمير في «يعارضه» يعود إلى «القول بأنه لو جاز استثناء البعض لجاز استثناء الكل».

والضمير في «بأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «بأن الشأن إذا لم يجز استثناء الكل، فلا يجوز استثناء الأكثر».

والمراد هنا: إذا ثبت أنه لا يصح قياس استثناء الكل على استثناء البعض، فحينئذٍ تتحقق المعارضة بأن يقال: إذا امتنع جواز استثناء الكل بالاتفاق، امتنع جواز استثناء الأكثر؛ لأن الأكثر سواد أعظم فيأخذ حكم الكل.

قوله: (**والفرق بين القليل والكثير: أن العرب استعملته في القليل دون الكثير**): أي: الفرق بين استثناء القليل، واستثناء الكثير.

والضمير في «استعملته» يعود إلى «الاستثناء».

والمراد هنا: أن الفرق بين استثناء القليل واستثناء الكثير ثابت متحقق، وذلك أن العرب قد استعملت في كلامها استثناء القليل من الكثير، فهذا الاستثناء جائز ومُسْتَحْسَنٌ عندهم؛ لأنه جارٍ وَفْقَ قواعد لغتهم.

وأما استثناء الكثير من القليل، فإن العرب لم تستعمله في كلامها، بل إنهم أنكروه وقبحوه.

قوله: (**فلا يقاس في لغتهم ما أنكروه على ما حسَّنوه وجوَّزوه**): الضمير في «لغتهم» يعود إلى «العرب».

....

و«ما» في قوله: «ما أنكروه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «أنكروه» هو عائد جملة الصلة.

و«ما» في قوله: «ما حسنوه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «حسنوه» هو عائد جملة الصلة، وكذلك الضمير في «جوَّزوه».

وهذه الجملة هي استنتاج مما سبق.

والمعنى: أنه إذا تحقق ثبوت الفرق بين استثناء القليل واستثناء الكثير من جهة الاستعمال العربي، وهو أن العرب إنما استحسنوا استثناء القليل من الكثير، ولم يستثنوا الكثير من القليل، بل أنكروا ذلك وقبَّحوه، انتفى أن يصح قياس ما أنكروه وقبَّحوه وهو استثناء الأكثر على ما حسَّنوه وجوَّزوه وهو استثناء الأقل، فإن القول بصحة ذلك القياس افتيات عليهم وافتراء على لغتهم.



(فصل)

إِذَا تَعَقَّبَ الاسْتِثْنَاءُ جُمَلاً؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾، وَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: **(لَا يَؤُمَّنَّ الرَّجُلَ فِي سُلْطَانِهِ، وَلَا يَجْلِسْ عَلَى تَكْرِمَتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ)** رَجَعَ الاسْتِثْنَاءُ إِلَى جَمِيعِهَا،

قوله: (إذا تعقب الاستثناء جملاً): أي إذا وقع الاستثناء عقب جُمَلٍ قد ذُكِرَتْ قبله، فهل يعود إلى تلك الجمل جميعها، أو يعود ـ فقط ـ إلى الجملة الأخيرة منها؟

قوله: (كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾) [النور: ٤، ٥]: هذا مثال توضيحي من كتاب الله تعالى لتقريب صورة المسألة إلى الذهن، وذلك أن قوله سبحانه: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ استثناء مسبوق بجملتين، وهما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾، وقوله سبحانه: ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾.

قوله: (وقول النبي ﷺ: «لا يؤمَّنَّ الرجل في سلطانه، ولا يجلس على تكرمته إلا بإذنه»[1]): هذا مثال توضيحي آخر من السنة المطهرة لتقريب صورة المسألة، وذلك أن قوله عليه الصلاة والسلام: **(إلا بإذنه)** استثناء مسبوق ـ أيضاً ـ بجملتين، وهما قوله ﷺ: **(لا يؤمَّنَّ الرجل في سلطانه)**، وقوله عليه الصلاة والسلام: **(ولا يجلس على تكرمته)**.

و«التَّكْرِمَةُ»: هي الموضع الخاص لجلوس الرجل من فراش، أو سرير مما يُعَدُّ لإكرامه[2].

قوله: (رجع الاستثناء إلى جميعها): الضمير في «جميعها» يعود إلى «الجُمَل».

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الصلاة»، باب: «مَنْ أحق بالإمامة» رقم الحديث: (٦٧٣).

(٢) انظر: لسان العرب ١٢/ ٥١٥.

وَهُوَ قَوْلُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ.

وَقَالَ الْحَنَفِيَّةُ: يَرْجِعُ إِلَى أَقْرَبِ الْمَذْكُورِينَ.

والمراد هنا: أن الاستثناء يعود إلى جميع الجمل التي ذُكِرَتْ قبله، ففي الآية الكريمة يعود إلى «الشهادة»، وإلى «الفسق»، وحينئذٍ تكون التوبة رافعة للفسق ولرد الشهادة، فَيُحْكَمُ للقاذف التائب بعدالته وقبول شهادته.

وفي الحديث الشريف يعود الاستثناء إلى «إمامة الرجل في سلطانه»، وإلى «الجلوس على تكرمته»، وحينئذٍ فلا يجوز إمامته في سلطانه من قِبَلِ غيره إلا بإذنه، ولا يجوز الجلوس على تكرمته إلا بإذنه.

قوله: (**وهو قول أصحاب الشافعي**): الضمير المتصل «هو» يعود إلى القول بأن «الاستثناء يرجع إلى جميع الجمل التي تعقبها».

فهذا القول هو قول أصحاب الإمام الشافعي رحمهم الله تعالى[1].

وهو مذهب الجمهور[2].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (**وقال الحنفية: يرجع إلى أقرب المذكورين**): أي «يرجع الاستثناء إلى أقرب المذكورين».

والمراد بأقرب المذكورين: هو الجملة الأخيرة فقط.

فهذا هو قول الحنفية رحمهم الله تعالى، وهو أن الاستثناء إذا تعقب جملاً رجع إلى الجملة الأخيرة فقط دون بقية الجمل، **وهو المذهب الثاني في هذه المسألة**[3].

---

(١) انظر: البرهان ١/٣٨٨، المستصفى ٢/١٧٤، الإحكام ٢/٢٧٩، المحصول ١/٣/٦٣.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢٤٩، التبصرة ص١٧٢، العدة ٢/٦٧٨.

(٣) انظر: أصول السرخسي ١/٢٧٥، تيسير التحرير ١/٣٠٢، فواتح الرحموت ١/٣٣٢، بذل النظر ص٢١٧.

لِأُمُورٍ ثَلَاثَةٍ، **أَحَدُهَا**: أَنَّ الْعُمُومَ يَثْبُتُ فِي كُلِّ صُورَةٍ بِيَقِينٍ، وَعَوْدُ الْاسْتِثْنَاءِ إِلَى جَمِيعِهَا مَشْكُوكٌ فِيهِ، فَلَا نُزِيلُ الْمُتَيَقَّنَ بِالشَّكِّ. **وَالثَّانِي**: أَنَّ الْاسْتِثْنَاءَ إِنَّمَا وَجَبَ رَدُّهُ إِلَى مَا قَبْلَهُ ضَرُورَةَ أَنَّهُ لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ، فَإِذَا تَعَلَّقَ بِمَا يَلِيهِ فَقَدِ اسْتَقَلَّ وَأَفَادَ، فَلَا حَاجَةَ إِلَى تَعْلِيقِهِ بِمَا قَبْلَ ذَلِكَ، فَلَا نُعَلِّقُهُ بِهِ، وَصَارَ كَالْاسْتِثْنَاءِ مِنَ الْاسْتِثْنَاءِ. ....

قوله: (لأمور ثلاثة... إلخ): أي لأدلة ثلاثة، وهذه الأدلة ـ كما أوردها المؤلف ـ رحمه الله تعالى ـ على النحو الآتي:

الدليل الأول: **(أن العموم يثبت في كل صورة بيقين، وعود الاستثناء إلى جميعها مشكوك فيه، فلا نزيل المتيقن بالشك)**: الضمير في «جميعها» يعود إلى «الصور».

والضمير في «فيه» يعود إلى «عود الاستثناء إلى كل الصور».

ومفاد هذا الدليل: أن الاستثناء ضَرْبٌ من ضروب التخصيص، والتخصيص به متعلق بلفظ عام ثبت عمومه في جميع صوره التي تندرج تحته بيقين، وتناول الاستثناء لجميع تلك الصور بالتخصيص مشكوك فيه، وحيث إن الشك لا يقوى على رفع اليقين، فالأصل بقاء اليقين واطراح الشك.

الدليل الثاني: **(أن الاستثناء إنما وجب رده إلى ما قبله ضرورة أنه لا يستقل بنفسه، فإذا تعلق بما يليه فقد استقل وأفاد، فلا حاجة إلى تعليقه بما قبل ذلك، فلا نعلقه به، وصار كالاستثناء من الاستثناء)**: الضمير في «رده» يعود إلى «الاستثناء».

و«ما» في قوله: «ما قبله» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «قبله» يعود إلى «الاستثناء»، وكذلك إليه عود الضميرين في «أنه»، وفي «بنفسه».

و«ما» في قوله: «بما يليه» موصولية بمعنى «الذي».

وَالثَّالِثُ: أَنَّ الْجُمْلَةَ مَفْصُولٌ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْأُولَى، فَأَشْبَهَ مَا لَوْ حَصَلَ فَصْلٌ بَيْنَهُمَا بِكَلَامٍ آخَرَ.

والضمير في «يليه» يعود إلى «الاستثناء»، وإليه كذلك عود الضمير في «تعليقه».

و«ما» في قوله: «بما قبل ذلك» موصولية بمعنى «الذي».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ما قبل الجملة الأخيرة».

والضمير في «نعلقه» يعود إلى «الاستثناء».

والضمير في «به» يعود إلى «ما قبل الجملة الأخيرة».

ومفاد هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن الاستثناء لا يستقل بنفسه في الإفادة عن المطلوب، فكان رَدُّهُ إلى ما قبله ضرورة لا بد منها، وبما أن الضرورة تُقَدَّرُ بقدرها ولا يُتَوَسَّعُ فيها، فإن تلك الضرورة تندفع بتعليق الاستثناء بالجملة الأخيرة فقط من غير حاجة إلى تعليقه بما قبل ذلك.

الوجه الثاني: قياس الاستثناء المتعقب جملاً على الاستثناء من الاستثناء، فكما أن الإنسان لو قال: «له عندي عشرة إلا خمسة إلا ثلاثة» عاد الاستثناء الثاني وهو ثلاثة إلى الاستثناء الأول وهو خمسة، ولم يَعُدْ إلى ما قبل ذلك وهو العشرة، فكذلك ما نحن بصدده لا يعود الاستثناء إلى جميع الجمل، بل إلى الجملة الأخيرة فقط.

الدليل الثالث: (**أن الجملة مفصول بينها وبين الأولى، فأشبه ما لو حصل فصل بينهما بكلام آخر**): «الأولى» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الجملة»؛ أي: «الجملة الأولى». وضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «الجملة الأولى والثانية».

ومفاد هذا الدليل: أن الجملة الثانية قد فُصِلَ بينها وبين الجملة الأولى بحرف العطف، فأصبحت الجملة الثانية بهذا الفصل ألصق بالاستثناء من الجملة الأولى، وحيث إن الاستثناء قد وقع عقيب الجملة

وَأَدِلَّتُنَا ثَلَاثَةٌ، **أَحَدُهَا**: أَنَّ الشَّرْطَ إِذَا تَعَقَّبَ جُمَلاً عَادَ إِلَى جَمِيعِهَا؛ كَقَوْلِهِ: «نِسَائِي طَوَالِقُ، وَعَبِيدِي أَحْرَارٌ إِنْ كَلَّمْتُ زَيْداً»، فَكَذَلِكَ الْاسْتِثْنَاءُ، فَإِنَّ الشَّرْطَ وَالْاسْتِثْنَاءَ سِيَّانِ فِي تَعَلُّقِهِمَا بِمَا قَبْلَهُمَا وَبِغَيْرِهِمَا لَهُ، وَلِهَذَا يُسَمَّى التَّعْلِيقُ بِشَرْطِ مَشِيئَةِ اللهِ اسْتِثْنَاءً، فَمَا ثَبَتَ لِأَحَدِهِمَا ثَبَتَ فِي الْآخَرِ. ....

الثانية مباشرةً قُصِرَ عود الاستثناء إليها دون الأولى، وذلك كما لو فَصَلَ المتكلم بين الجملتين الاستثنائيتين بكلام لا علاقة له بهما، ثم استأنف فإن الاستثناء لا يتعلق إلا بالجملة التي جاء بعدها مباشرةً.

فلو قال النبي ﷺ ـ مثلاً ـ: (لَا يَؤُمَّنَّ الرجلُ الرجلَ في سلطانه)، ثم شرع في كلام آخر لا علاقة له بموضوع الاستثناء، ثم استأنف بقوله عليه الصلاة والسلام: (**ولا يجلس على تكرمته إلا بإذنه**)، لكان الاستثناء هنا عائداً إلى جملة: «ولا يجلس على تكرمته»، ولا يعود إلى جملة «لا يؤمن الرجلُ الرجلَ في سلطانه»، وذلك لوجود الفاصل بين الجملة الأولى والثانية.

فكذلك هو الشأن في الجمل المتعاقبة بالعطف لا يعود الاستثناء فيها إلا إلى الأخيرة منها فقط، دون سائر الجمل السابقة عليها.

قوله: (وأدلتنا ثلاثة): أي أدلتنا معشر أصحاب المذهب الأول على أن الاستثناء إذا تَعَقَّبَ جُملاً رجع إلى جميعها.

وهذه الأدلة ـ كما ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى ـ على النحو الآتي:

الدليل الأول: (أن الشرط إذا تعقب جملاً عاد إلى جميعها، كقوله: «نسائي طوالق، وعبيدي أحرار إن كلمت زيداً»، فكذلك الاستثناء، فإن الشرط والاستثناء سِيَّانِ في تعلقهما بما قبلهما وبغيرهما له، ولهذا يسمى التعليق بشرط مشيئة الله استثناءً، فما ثبت لأحدهما ثبت في الآخر): الضمير في «جميعها» يعود إلى «الجمل».

والكاف في «فكذلك» للتشبيه، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عود الشرط إلى جميع الجمل المذكورة قبله».

....

وضمير التثنية في «تعلقهما» يعود إلى «الشرط» وإلى «الاستثناء».

و«ما» في قوله: «بما قبلهما» موصولية بمعنى «الذي».

وضمير التثنية في «قبلهما» يعود إلى «الشرط» و«الاستثناء».

وضمير التثنية في «وبغيرهما» يعود إلى ما قبل الشرط والاستثناء وهو الجملتان المذكورتان في قوله: «نسائي طوالق، وعبيدي أحرار إنْ كلمت زيداً».

والضمير في «له» يعود إلى «التعلق»؛ أي: تعلق كلٍّ من الشرط والاستثناء بجميع الجمل قبلهما.

ومعنى قوله: «فإن الشرط والاستثناء سيان في تعلقهما بما قبلهما وبغيرهما له»: أن كل شرط تعلق بجملتين، كتعلقه بالجملتين المذكورتين هنا وهما قوله: «نسائي طوالق وعبيدي أحرار إن كلمت زيداً»، وكذلك تعلقه بغيرهما من الجمل الأخرى فإنه يعود إلى الجمل جميعها، وهذا هو الشأن في الاستثناء أيضاً بجامع عدم استقلالية كل واحد من الشرط والاستثناء بنفسه.

واسم الإشارة في قوله: «ولهذا» يعود إلى «كون الشرط والاستثناء سواء في التعلق وعدم الاستقلال».

و«ما» في قوله: «فما ثبت» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «فالثابت لأحدهما ثابت في الآخر».

ومفاد هذا الدليل: قياس الاستثناء على الشرط، فكما أن الشرط إذا تَعَقَّبَ جُمَلاً عاد إلى جميعها، كما لو قال قائل: «نسائي طوالق، وعبيدي أحرار إنْ كلمتُ زيداً» يقع الطلاق، ويعتق العبيد إذا تحقق الشرط، وهو تكليم زيد.

فكذلك هو الشأن في الاستثناء إذا تعقب جملاً فإنه يعود إلى جميعها، وذلك لوجود المساواة بين الشرط والاستثناء، ومما يدل على هذه المساواة بينهما وجهان:

الوجه الأول: أن كلّاً من الشرط والاستثناء لا يستقل بنفسه، بل هو بحاجة إلى أن يتعلق بغيره.

فَإِنْ قِيلَ: الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا أَنَّ الشَّرْطَ رُتْبَتُهُ التَّقْدِيمُ بِخِلَافِ الْاسْتِثْنَاءِ. قُلْنَا: إِذَا تَأَخَّرَ الشَّرْطُ فَلَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا، ....

الوجه الثاني: أن التعليق بشرط المشيئة يُسَمَّى استثناءً في اليمين، فلو حلف إنسان فقال: «والله لا أكلم زيداً إنْ شاء الله»، ثم كلمه بعد ذلك فإنه لا يحنث، تنزيلاً للشرط منزلة الاستثناء، فكأنه قال: «والله لا أكلم زيداً إلا إذا شاء الله تعالى».

وإذا تقرر أن الاستثناء والشرط سيان، تبيَّن بذلك أن ما يثبت لأحدهما يثبت للآخر، لانتفاء الفارق بينهما.

إلا أن هذا الدليل لم يَسْلَمْ من توجيه اعتراض عليه من قِبَلِ القائلين بأن الاستثناء المتعقب جملاً لا يعود إلى جميعها، بل إلى الأخيرة منها.

وهذا الاعتراض هو ما أورده المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: **(فإن قيل: الفرق بينهما أن الشرط رتبته التقديم، بخلاف الاستثناء)**: ضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «الشرط، والاستثناء».

ومفاد هذا الاعتراض: لا نسلم لكم ما ذكرتموه من أن الشرط والاستثناء سيَّان فما ثبت لأحدهما يثبت للآخر، بل نقول: إن الفارق بينهما كبير جداً، ووجه الفرق بينهما: أن الشرط متقدم في الرتبة لأن له مكان الصدارة، بخلاف الاستثناء فإن مرتبته متأخرة، وإذا تحقق الفرق بينهما فلا يصح قياس أحدهما على الآخر، إذ القياس لا يصح إلا مع نَفْي الفارق. وقد أجاب المؤلف رحمه الله تعالى عن هذا الاعتراض من وجهين:

الوجه الأول: هو ما ذكره بقوله: **(قلنا: إذا تأخر الشرط فلا فرق بينهما)**: ضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «الشرط، والاستثناء».

ومفاد هذا الجواب: نحن هنا لم نقس الاستثناء على الشرط المتقدم، بل على الشرط المتأخر. وإذا تأخر الشرط لم يبق بينه وبين الاستثناء فرق، بل يكون معه في رتبة متساوية، وإذا كان الشرط المتأخر يعود إلى جميع الجمل المشروطة، فكذلك الاستثناء يعود إلى جميع الجمل المتقدمة عليه.

ثُمَّ إِنْ كَانَ مُتَقَدِّماً فَلِمَ لَا يَتَعلَّقُ بِالْجُمْلَةِ الْأُولَى دُونَ مَا بَعْدَهَا؟ فَإِذَا تَعَلَّقَ بِجَمِيعِ الْجُمَلِ تَقَدَّمَ أَوْ تَأَخَّرَ، فَكَذَلِكَ الاسْتِثْنَاءُ فَإِنَّهُ مُسَاوٍ لِلشَّرْطِ فِي حَالِ تَأَخُّرِهِ.

الثَّانِي: اتِّفَاقُ أَهْلِ اللُّغَةِ عَلَى أَنَّ تَكْرَارَ الاسْتِثْنَاءِ عَقِيبَ كُلِّ جُمْلَةٍ عِيٌّ وَلُكْنَةٌ، وَلَوْ لَمْ يَعُدِ الاسْتِثْنَاءُ إِلَى الْجَمِيعِ لَمْ يَقْبُحْ ذَلِكَ، بَلْ كَانَ

الوجه الثاني: هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: **(ثم إن كان متقدماً فَلِمَ لا يتعلق بالجملة الأولى دون ما بعدها؟ فإذا تعلق بجميع الجمل تقدم أو تأخر، فكذلك الاستثناء، فإنه مساوٍ للشرط في حال تأخره)**: اسم كان في قوله: «ثم إن كان متقدماً» مُضْمَرٌ، تقديره: «الشرط»؛ أي: «ثم إن كان الشرط متقدماً».

و«ما» في قوله: «ما بعدها» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «بعدها» يعود إلى «الجملة الأولى».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فكذلك» يعود إلى «تعلق الشرط بجميع الجمل سواء تقدم أو تأخر».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «الاستثناء».

والضمير في «تأخره» يعود إلى «الشرط».

ومفاد هذا الجواب: سلمنا لكم أن الشرط رتبته التقديم، ولكن لماذا لم تقولوا بأنه لا يتعلق إلا بالجملة الأولى فقط، لكونها هي التي تليه مباشرة دون ما بعدها من الجمل؟

وحيث إنكم لا تقولون بذلك، فإنه يلزمكم ألا تقولوا بأن الاستثناء يتعلق بالجملة الأخيرة فقط، لكونها هي التي يليها الاستثناء مباشرةً، بل يلزمكم أن تقولوا: إنه يعود إلى جميع الجمل المتقدمة عليه، أسوةً بالشرط بحكم المساواة بينهما، وإلا لفرقتم بين متماثلين، وذلك لا يصح.

الدليل الثاني: **(اتفاق أهل اللغة على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة عِيٌّ ولُكْنَةٌ، ولو لم يَعُدِ الاستثناء إلى الجميع لم يقبح ذلك، بل كان**

مُتَعَيِّناً لَازِماً فِيمَا يُرِيدُ فِيهِ الْاسْتِثْنَاءَ مِنْ جَمِيعِ الْجُمَلِ. **الثَّالِثُ**: أَنَّ الْعَطْفَ بِالْوَاوِ يُوجِبُ نَوْعاً مِنَ الْاتِّحَادِ بَيْنَ الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ، فَتَصِيرُ الْجُمَلُ كَالْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ، فَيَصِيرُ كَأَنَّهُ قَالَ:

متعيناً لازماً فيما يريد فيه الاستثناء من جميع الجمل): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «لم يقبح ذلك» يعود إلى «تكرار الاستثناء عقيب كل جملة».

واسم «كان» في قوله: «بل كان متعيناً» مُضْمَرٌ، تقديره: «تكرار الاستثناء»؛ أي: «بل كان تكرار الاستثناء عقيب كل جملة متعيناً».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

ومفاد هذا الدليل: أن أهل اللغة متفقون فيما بينهم على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة نوع من أنواع العجمة التي يجب أن يترفع عنها الكلام العربي.

واتفاقهم على المنع من تكرار الاستثناء دليل على أنه يعود إلى جميع الجمل التي أعقبها، إذ لو لم يكن عائداً إلى جميعها لَمَا اتفقوا على استقباح التكرار، بل لجعلوا ذلك متعيناً ولازماً في حق كل مَنْ يريد الاستثناء من جميع الجمل.

أو بمعنى آخر: لو أن شخصاً كرر الاستثناء عقيب كل جملة، فقال ـ مثلاً ـ: «مَنْ شرب الخمر فهو فاسق إلا أن يتوب، وهو عاصٍ إلا أن يتوب، وهو مجروح العدالة إلا أن يتوب» لاستقبح العرب منه هذا التكرار ولأنكروه عليه؛ لأنه إلى الأعجمية أقرب منه إلى العربية.

فتبيَّن بذلك أن مقتضى العربية أن يجعل الاستثناء عقيب آخر جملة من كلامه ليعود إلى جميع الجمل السابقة، فيقول: «مَنْ شرب الخمر فهو فاسق، وعاصٍ، ومجروح العدالة إلا أن يتوب».

الدليل الثالث: (أن العطف بالواو يوجب نوعاً من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه، فتصير الجملَ كالجملة الواحدة، فيصير كأنه قال:

«اضْرِبِ الْجَمَاعَةَ الَّذِينَ هُمْ قَتَلَةٌ وَسُرَّاقٌ إِلَّا مَنْ تَابَ»، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ هَذَا وَبَيْنَ قَوْلِهِ: «اضْرِبْ مَنْ قَتَلَ وَسَرَقَ إِلَّا مَنْ تَابَ».

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ التَّعْمِيمَ مُسْتَيْقَنٌ» ....

«اضرب الجماعة الذين هم قتلة وسراق إلا من تاب»، ولا فرق بين هذا وبين قوله: «اضرب من قتل وسرق إلا من تاب»): «لا» في قوله: «ولا فرق» نافية للجنس، و«فرق» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالظرف، تقديره: «حاصل»؛ أي: «ولا فرق حاصل بين هذا وبين قوله..».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى قوله: «اضرب الجماعة الذين هم قتلة وسراق إلا من تاب».

ومفاد هذا الدليل: أن العطف بالواو يوجب الاتحاد في الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه، وهذا الاتحاد الذي دلت عليه الواو العاطفة يجعل الجمل المعطوفة بها بمنزلة الجملة الواحدة حتى لا يبقى هناك فرق بين قول القائل: «اضرب الجماعة الذين هم قتلة وسراق إلا مَن تاب»، وبين قوله: «اضرب مَنْ قتل وسرق إلا مَنْ تاب».

فكما أن لفظ الجماعة يدخل تحته القتلة والسراق، فيكون حكمه شاملاً لهم وهو الضرب إلا في حق التائب منهم، فكذلك هو الشأن في المتعاطفات بالواو، فإن هذا الحرف يجعل المعطوف كالمعطوف عليه في عموم الحكم من غير فرق.

وحيث إن الجمل الاستثنائية يُعْطَفُ بعضها على بعض بواسطة الواو، وثبت أن العطف بالواو يوجب اتحاد الحكم كان مقتضى ذلك أن يعود الاستثناء إلى جميع الجمل التي أعقبها من غير تفريق بين الجملة الأخيرة والجمل السابقة عليها.

قوله: (وقولهم: إن التعميم مستيقن): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الاستثناء إذا تعقب جملاً رجع إلى الجملة الأخيرة فقط».

مَمْنُوعٌ، فَإِنَّ الْعُمُومَ وَالْإِطْلَاقَ لَا يَثْبُتُ قَبْلَ تَمَامِ الْكَلَامِ، وَمَا تَمَّ حَتَّى أُرْدِفَ بِاسْتِثْنَاءٍ يَرْجِعُ إِلَيْهِ.

ثُمَّ يَبْطُلُ بِالشَّرْطِ وَالصِّفَةِ، وَقَدْ سَلَّمَ أَكْثَرُهُمْ عُمُومَ ذَلِكَ، وَلَمَّا

والمذكور هنا هو دليلهم الأول الذي قالوا فيه: «إن العموم يثبت في كل صورة بيقين، وعود الاستثناء إلى جميعها مشكوك فيه، فلا نزيل المتيقن بالشك».

قوله: (**ممنوع، فإن العموم والإطلاق لا يثبت قبل تمام الكلام، وما تم حتى أُرْدِفَ باستثناء يرجع إليه**): هذا هو الوجه الأول من وجهي الجواب عن الدليل السابق.

والفعل المضارع: «يثبت» في قوله: «لا يثبت» إنما أفرده المؤلف رحمه الله تعالى وهو عائد إلى «العموم» و«الإطلاق»، والأصل أن يقول: «لا يثبتان» بالتثنية، وذلك لإرادة لفظ الوحدة في كلٍّ منهما، فكأنه قال: «فإن العموم والإطلاق لا يثبت كل واحد منهما قبل تمام الكلام».

والضمير في «إليه» يعود إلى «الكلام».

والمراد بهذا الوجه من الجواب: أن اللفظ العام لا يُحْكَمُ بعمومه إلا إذا تم الكلام الوارد به، وكذلك اللفظ المطلق لا يحكم بإطلاقه إلا إذا تم الكلام الوارد به، أما قبل تمام الكلام فلا يصح الحكم على اللفظ بكونه عاماً أو مطلقاً.

وما نحن بصدده هنا، وهو اللفظ العام فإنه لم يستتم عاماً لا تخصيص فيه، بل استتم عاماً مخصوصاً لدخول الاستثناء عليه، وحيث انتفى العموم السالم من التخصيص فيما أُرْدِفَ قبل تمامه باستثناء يرجع إليه، كيف يكون العموم فيه مُسْتَيْقناً في كل صورة من صوره؟

قوله: (**ثم يبطل بالشرط والصفة، وقد سلم أكثرهم عموم ذلك، ولما**

ذَكَرَ اللهُ تَعَالَى خِصَالَ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ الثَّلَاثَةَ ثُمَّ قَالَ: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ﴾ رَجَعَ ذَلِكَ إِلَى جَمِيعِهَا.

ذكر الله تعالى خصال كفارة اليمين الثلاثة ثم قال: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ﴾ رجع ذلك إلى جميعها): الضمير في «أكثرهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الاستثناء المتعقب جملاً إنما يعود إلى الجملة الأخيرة فقط».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «عموم ذلك» يعود إلى «الشرط، والصفة» من جهة عودتهما إلى جميع الجمل المشروطة والموصوفة.

و«خصال كفارة اليمين الثلاثة» هي: الإطعام، والإكساء، وتحرير الرقبة، كما دل على ذلك قول الله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «رجع ذلك إلى جميعها» يعود إلى قول الله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ﴾ [المائدة: ٨٩].

والضمير في «جميعها» يعود إلى «خصال كفارة اليمين الثلاثة».

ومثال «عموم الشرط» من جهة عودته إلى جميع الجمل المشروطة: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى، وهو قول الله سبحانه: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾.

فإن «مَنْ» هنا أداة شرط، وقد عاد هذا الشرط إلى جميع خصال كفارة اليمين الثلاثة، وهي: الإطعام، والإكساء، والإعتاق. إذ المعنى: «فمن لم يجد إطعاماً، ولا إكساءً، ولا إعتاقاً فعليه صيام ثلاثة أيام».

وقد سلم أكثر القائلين بأن الاستثناء يعود إلى الجملة الأخيرة فقط بأن الشرط في هذه الآية الكريمة عائد إلى جميع الخصال الثلاثة، بحيث لا يجوز للمكفر عن يمينه الانتقال إلى الصيام إلا بعد العجز عن جميع تلك الخصال.

وأما مثال «عموم الصفة» من جهة عودتها إلى جميع الجمل

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ الْاستِثْنَاءَ إِنَّمَا تَعَلَّقَ بِمَا قَبْلَهُ ضَرُورَةً» مَمْنُوعٌ، بَلْ إِنَّمَا رَجَعَ إِلَى مَا قَبْلَهُ لِصَلَاحِيَّتِهِ لِذَلِكَ، ....

الموصوفة: فكما لو قال الشارع: «في الإبل، وفي البقر، وفي الغنم السائمة زكاة».

فإن لفظ «السائمة» هنا وَصْفٌ، وهو عائد إلى جميع المذكورات من الإبل، والبقر، والغنم. وقد سَلَّم بهذا العموم الوصفي أكثر القائلين بأن الاستثناء يعود ـ فقط ـ إلى الجملة الأخيرة.

ومفاد هذا الجواب: أن القائلين بعموم «الشرط» و«الصفة»، بحيث إذا تعقبا جملاً عادا إلى جميعها، يلزمهم أن يقولوا مثله في «الاستثناء» إذا تعقب جملاً، بحيث يعود إلى جميعها وليس إلى الجملة الأخيرة منها فقط، وذلك لوجود التساوي بين الاستثناء وبين كلٍّ من الشرط والصفة، وإلا لترتب على القول بعدم المثل التفريقُ بين المتساويات، وهذا لا يستقيم عقلاً.

قوله: (**وقولهم: إن الاستثناء إنما تعلق بما قبله ضرورةً**): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الاستثناء إذا تعقب جملاً عاد إلى الجملة الأخيرة فقط».

والمذكور هنا **هو دليلهم الثاني** الذي قالوا فيه: «والثاني: أن الاستثناء إنما وجب رَدُّهُ إلى ما قبله ضرورةَ أنه لا يستقل بنفسه، فإذا تعلق بما يليه فقد استقل وأفاد، فلا حاجة إلى تعليقه بما قبل ذلك، فلا نعلقه به، وصار كالاستثناء من الاستثناء».

قوله: (**ممنوع، بل إنما رجع إلى ما قبله لصلاحيته لذلك**): هذا هو الوجه الأول من الجواب عن الدليل السابق.

و«ما» في قوله: «إلى ما قبله» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «قبله» يعود إلى «الاستثناء»، وكذلك إليه عود الضمير في «لصلاحيته».

ثُمَّ يَبْطُلُ أَيْضاً بِالشَّرْطِ وَالصِّفَةِ.

أَمَّا الْاسْتِثْنَاءُ مِنَ الاستِثْنَاءِ فَلَمْ يُمْكِنْ عَوْدُهُ إِلَى الْأَوَّلِ، لِأَنَّ الْاسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ وَمِنَ الْإِثْبَاتِ نَفْيٌ، فَتَعذَّرَ النَّفْيُ مِنَ النَّفْيِ،

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «لذلك» يعود إلى «الرجوع إلى الجمل الواقعة قبل الاستثناء».

ومفاد هذا الوجه من الجواب: لا نسلم ما ذكرتموه من أن تَعَلُّقَ الاستثناء بما قبله إنما هو من قبيل الضرورة، بل نقول: إن الاستثناء إنما تعلق بما قبله لكونه صالحاً بأن يرجع إلى جميع الجمل السابقة عليه، وبذلك يتضح أن تعلقه بما قبله إنما هو تعلق صلاحية لا تعلق ضرورة.

قوله: (ثم يبطل أيضاً بالشرط والصفة): **هذا هو الوجه الثاني** من أوجه الجواب عن الدليل السابق.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: أن ما ذكرتموه من كون تعلق الاستثناء بما قبله إنما هو تعلق ضرورة لا تعلق صلاحية باطل بالشرط والصفة فإنهما يعودان إلى جميع الجمل السابقة عليهما لصلاحيتهما لذلك دون أن تكون هناك ضرورة ملجئة، فكذلك الشأن في الاستثناء يكون عوده إلى جميع الجمل السابقة عليه لا للضرورة، بل لصلاحيته لذلك الْعَوْدِ.

قوله: (أما الاستثناء من الاستثناء فلم يمكن عوده إلى الأول؛ لأن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي، فتعذر النفي من النفي): **هذا هو الوجه الثالث** من أوجه الجواب عن الدليل السابق.

والضمير في «عوده» يعود إلى «الاستثناء الثاني».

و«الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الكلام»؛ أي: «الكلام الأول».

ومفاد هذا الوجه من الجواب: أن قياسكم الاستثناء الواقع عقيب جُمَلٍ على الاستثناء من الاستثناء قياس باطل؛ لأنه قياس مع قيام الفارق،

وَهَكَذَا كُلُّ مَا فِيهِ قَرِينَةٌ تَصْرِفُهُ عَنِ الرُّجُوعِ لَا يَرْجِعُ إِلَى الْأَوَّلِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ لَا يَعُودُ إِلَى التَّحْرِيرِ، لِأَنَّ صَدَقَتَهُمْ إِنَّمَا تَكُونُ بِمَالِهِمْ، فَالْعِتْقُ لَيْسَ حَقّاً لَهُمْ.

ووجه الفرق بينهما: أن الاستثناء المتعقب جملاً يصلح أن يعود إلى جميع الجمل السابقة عليه، لإمكان ذلك وعدم استحالته، بحيث لا يترتب عليه نَفْيُ النفي، بل إما نَفْيُ الإثبات، أو إثبات النفي.

وأما الاستثناء من الاستثناء فلا يمكن عَوْدُهُ إلى جميع الجمل، لما يترتب على ذلك من الاستحالة.

ووجه الاستحالة هنا: أن الإنسان لو قال: «لفلان عندي عشرة دراهم إلا خمسة إلا ثلاثة»، فإن الاستثناء الأول وهو «الخمسة» نَفَى ثبوت «العشرة»، والاستثناء الثاني وهو «الثلاثة» نَفَى ثبوت «الخمسة».

فإذا عاد الاستثناء الثاني وهو قوله: «إلا ثلاثة» الذي نُفِيَ به ثبوت الخمسة إلى الجملة الأولى وهي قوله: «لفلان عندي عشرة» التي نُفِيَتْ بالخمسة للزم من ذلك استثناء النفي من النفي، وهذا متعذر لأنه من باب تحصيل الحاصل، فَتَعَيَّنَ بذلك أن يعود الاستثناء الثاني إلى الجملة الأخيرة فقط وهي «الخمسة» التي نُفِيَتْ بالثلاثة، ليكون حينئذٍ استثناء إثبات من نَفْي، وليس استثناء نفي من نفي، وذلك لأن الخمسة قد نُفِيَتْ بالثلاثة، فيكون استثناء الثلاثة منها يفيد الإثبات، وهو الإقرار بدرهمين.

قوله: (وهكذا كل ما فيه قرينة تصرفه عن الرجوع لا يرجع إلى الأول؛ كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ **لا يعود إلى التحرير؛ لأن صدقتهم إنما تكون بمالهم، فالعتق ليس حقاً لهم)**: اسم الإشارة في قوله: «وهكذا» يعود إلى «ما سبق ذكره من عدم إمكان عَوْد الاستثناء من الاستثناء إلى الكلام الأول، لوجود القرينة الصارفة وهي النفي من النفي المفضي إلى الاستحالة».

....

و«ما» في قوله: «ما فيه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية، وكذلك إليها عود الضمير في «تصرفه».

والضمير في «صدقتهم» يعود إلى «أهل المقتول»، وكذلك إليهم عود الضميرين في «بمالهم»، وفي «لهم».

والمراد هنا: أنه إنما استحال عود «الاستثناء من الاستثناء» إلى الكلام الأول، لوجود قرينة تمنع من ذلك وهي «نَفْيُ النفي»، فيقاس على ذلك كل ما فيه قرينة تصرفه عن الرجوع، فإنه لا يرجع إلى الأول.

ومثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ [النساء: ٩٢].

فإن الاستثناء في هذه الآية الكريمة لا يعود إلى الأول وهو «تحرير الرقبة المؤمنة»، وذلك لوجود القرينة الصارفة وهي أن تحرير الرقبة ليس حقاً لأهل المقتول، فلا يملكون التصدق به، وبهذه القرينة انحصر عَوْدُ الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فقط وهي «الدية»، إذ إنها حق لأهل المقتول فيملكون التصدق به.

وبناءً على ذلك فإذا تجرد الاستثناء عن قرينة تمنع من عودته إلى جميع الجمل عاد إليها جميعها.

وحاصل الجواب: نسلم لكم ما ذكرتموه من أن الاستثناء من الاستثناء يعود إلى الجملة الأخيرة فقط، وذلك لوجود القرينة الصارفة من عودته إلى جميع الجمل.

ولكن ليس خلافنا معكم في الاستثناء المصحوب بقرينة مانعة من عودته إلى الجميع، بل في الاستثناء المجرد عن تلك القرينة، فما ذكرتموه خارج عن محل النزاع، فلا تنهض به حجة.

....

ويُلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى لم يُفْرِدِ الدليل الثالث الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بأن الاستثناء لا يعود إلا إلى الجملة الأخيرة فقط، وهو قولهم: «إن الجملة مفصول بينها وبين الأولى، فأشبه ما لو حصل فَصْلٌ بينهما بكلام آخر» بجواب خاص، كما فعل في الدليلين الأول والثاني، وذلك اكتفاءً منه بما ذكره في الدليل الثالث لأصحاب المذهب الأول القائلين بأن الاستثناء إذا تعقب جملاً عاد إليها جميعها، وهو قولهم: «إن العطف بالواو يوجب نوعاً من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه، فتصير الجملُ كالجملة الواحدة».

وإذا كانت الجمل التي تعقبها الاستثناء قد عُطِفَ بعضها على بعض بالواو التي توجب الاتحاد في الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه، فإن ما يثبت لأحد الجمل المتعاطفة يثبت لبقية الجمل، وحينئذٍ فلا تُسَلَّمُ دعوى الفصل بين الجملة الثانية والجملة الأولى، بل هما متصلتان بحكم هذا العطف، فيكون الحكم فيهما واحداً.



فصل

(في الشرط)

الشَّرْطُ مَا لَا يُوجَدُ الْمَشْرُوطُ مع عَدَمِهِ، وَلَا يَلْزَمُ أَنْ يُوجَدَ عِنْدَ وُجُودِهِ. وَالْعِلَّةُ يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهَا وُجُودُ الْمَعْلُولِ، ....

قوله: (الشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه): «ما» في قوله: «ما لا يوجد» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عدمه» يعود إلى «الشرط».

والمقصود: أن الشيء إذا كان مشروطاً بشرط، فإنه لا يتحقق إلا بتحقق شرطه.

والمراد بالوجود المنفي في قوله: «ما لا يوجد»: هو وجود الصحة، وليس نَفْيَ الوجود مطلقاً، إذ قد يوجد الفعل مع عدم تحقق شرطه؛ كإيقاع الصلاة بغير طهارة ممن يظن أنه متطهر، وهو ليس كذلك.

قوله: (ولا يلزم أن يوجد عند وجوده): الضمير في «وجوده» يعود إلى «الشرط».

والمعنى: لا يلزم أن يوجد المشروط عند وجود الشرط، وذلك كالطهارة فإنها شرط لصحة الصلاة، ولكن إذا كان الإنسان متطهراً ولم يدخل وقت الصلاة، فإن الصلاة لا تلزم هذا المتطهر، إذ لا يتعلق وجوبها في ذمته بمجرد الطهارة.

قوله: (والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول): الضمير في «وجودها» يعود إلى «العلة».

والمراد بالمعلول هو الحكم.

والمقصود من وجود العلة: ثبوتها إما بالتنصيص عليها من قِبَلِ الشارع، وإما بإدراكها بالعقل عن طريق الاستنباط، وسيأتي تفصيل ذلك ـ بمشيئة الله تعالى ـ في باب القياس.

وَلَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِهَا عَدَمُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ.

وَالشَّرْطُ عَقْلِيٌّ، وَشَرْعِيٌّ، وَلُغَوِيٌّ. ....

فإذا وُجِدَتْ تلك العلة لزم من وجودها وجود معلولها وهو الحكم المبني عليها، وذلك نحو «الإسكار» فإنه علة لتحريم الخمر، فإذا وُجِدَ الإسكار في أي مشروب كان ـ وإن لم يُسَمَّ خمراً ـ فإن الحكم يكون ملازماً لذلك وهو التحريم.

قوله: (**ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات**): الضمير في «عدمها» يعود إلى «العلة».

والضمير في «عدمه» يعود إلى «المعلول».

والمراد هنا: أنه لا يلزم من عدم وجود العلة عدم وجود الحكم الشرعي، بل يكون الحكم الشرعي موجوداً وإن لم تُدْرَكْ علته، وهو ما يُسَمَّى عند الفقهاء بالحكم التعبدي.

والتقييد بالشرعيات هنا يُخْرِجُ «العلة العقلية»، فإن العلة العقلية يلزم من عدمها عدم المعلول، وذلك كالمصنوعات مثل «السيارة» فإنها معلولة، وعلتها الصانع لها، فإذا وُجِدَ الصانع وُجِدَ المصنوع، وإذا انعدم الصانع انعدم المصنوع، لكونه لا يوجد بمحض الصدفة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مقارنة بين «الشرط» و«العلة» لبيان الفرق بينهما.

وهذا الفرق من وجهين:

الوجه الأول: أن الشرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط، وأما العلة فلا يلزم من انتفائها انتفاء المعلول في الشريعة.

الوجه الثاني: أن الشرط لا يلزم من وجوده وجود المشروط، وأما العلة فيلزم من وجودها وجود المعلول.

قوله: (**والشرط عقلي، وشرعي، ولغوي**): هذه هي أقسام الشرط الثلاثة.

فَالْعَقْلِيُّ كَالْحَيَاةِ لِلْعِلْمِ، وَالْعِلْمِ لِلْإِرَادَةِ. وَالشَّرْعِيُّ كَالطَّهَارَةِ لِلصَّلَاةِ، وَالْإِحْصَانِ لِلرَّجْمِ. ....

قوله: (فالعقلي كالحياة للعلم، والعلم للإرادة): هذا مثال توضيحي لمعنى الشرط العقلي، فالحياة شرط لازم لطلب العلم، فإذا قيل: «زيد يطلب العلم» اقتضى ذلك أن يكون حياً، إذ لا يُتَصَوَّرُ من الميت طَلَبُ العلم. والعلم شرط للإرادة، إذ الإرادة قَصْدٌ يتبع العلم، فلا يُتَصَوَّرُ عَقلاً أن يكون الإنسان مريداً لشيء لا علم له به مسبقاً.

قوله: (والشرعي كالطهارة للصلاة، والإحصان للرجم): هذا مثال توضيحي لمعنى الشرط الشرعي، فالطهارة شرط لصحة الصلاة، كما قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ﴾ [المائدة: ٦].

وكما ثبت في الصحيحين من حديث الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: **(لا تُقْبَلُ صلاةُ مَنْ أَحْدَثَ حتى يتوضأ)**(١).

وكذلك «الإحصان» شرط للرجم، كما قال النبي ﷺ لماعز بن مالك وقد اعترف على نفسه بالزنا أربع مرات: **(هل أُحْصِنْتَ؟)**، قال: «نعم» فأمر عليه الصلاة والسلام برجمه(٢).

وأما إذا لم يكن محصناً فلا يُرْجَمُ، بل يُجْلَدُ مائة جلدة، كما دل على ذلك قول الله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ [النور: ٢].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الوضوء»، باب «ما جاء في الوضوء» رقم الحديث (١٣٥)، وأخرجه مسلم، كتاب «الطهارة»، باب «وجوب الطهارة للصلاة» رقم الحديث ٢٢٥/٢).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب «الحدود»، باب «حد الزنا». (مسلم بشرح النووي ١١/ ١٩٣).

وَاللُّغَوِيُّ كَقَوْلِهِ: «إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ»، و: «إِنْ جِئْتَنِي أَكْرَمْتُكَ»، مُقْتَضَاهُ فِي اللُّغَةِ اخْتِصَاصُ الْإِكْرَامِ بِالْمَجِيءِ، فَيُنَزَّلُ مَنْزِلَةَ التَّخْصِيصِ وَالْاسْتِثْنَاءِ.

ولما ثبت في صحيح الإمام مسلم رحمه الله تعالى من حديث الصحابي الجليل عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: **(البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام)**[1].

قوله: (واللغوي، كقوله: «إن دخلت الدار فأنت طالق»، و: «إن جئتني أكرمتك»): هذا مثال توضيحي لمعنى الشرط اللغوي.

فإذا قال الزوج لزوجته: «إنْ دخلت الدار فأنت طالق»، فهذا طلاق مشروط بشرط وهو دخول الدار، فإذا وُجِدَ الشرط وهو «الدخول» تحقق المشروط وهو «وقوع الطلاق».

وإذا قال شخص لآخر: «إنْ جئتني أكرمتك»، فهو وَعْدٌ بالإكرام مشروط بشرط وهو «المجيء»، فإذا وُجِدَ الشرط وهو «المجيء» تحقق المشروط وهو «الإكرام».

قوله: (مقتضاه في اللغة اختصاص الإكرام بالمجيء، فينزَّل منزلة التخصيص والاستثناء): الضمير في «مقتضاه» يعود إلى «الشرط».

والمراد هنا: أن الشرط يُنَزَّلُ منزلة التخصيص، فإذا قال شخص لآخر: «إن جئتني أكرمتك» جعل الإكرام هنا خاصاً بالمجيء، بحيث إذا جاءه وجب عليه إكرامه، وإن لم يَجِئْ إليه فليس مُلْزَماً بذلك.

وكذلك فإن الشرط يُنزَّلُ منزلة الاستثناء، ففي المثال السابق كأنه قال: «لا أكرمك إلا إذا جئتني».

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب: «الحدود»، باب: «حد الزنا». (صحيح مسلم بشرح النووي ١١/١٨٨).

وَالْاسْتِثْنَاءُ وَالشَّرْطُ يُغَيِّرُ الْكَلَامَ عَمَّا كَانَ يَقْتَضِيهِ لَوْلَاهُ حَتَّى يَجْعَلَهُ مُتَكَلِّماً بِالْبَاقِي، ....

قوله: (والاستثناء والشرط يغير الكلام عما كان يقتضيه لولاه حتى يجعله متكلماً بالباقي): الأصل في الفعل المضارع «يُغَيِّرُ» التثنية بحيث يقول: «يُغَيِّرَانِ» لكونه مُسْنَداً إلى «الاستثناء» و«الشرط»، ولكن المؤلف رحمه الله تعالى أفرده هنا ـ كعادته في مثل هذا ـ على تقدير «كل واحد»، فكأنه قال: «والاستثناء والشرط كل واحد منهما يغير الكلام عما كان يقتضيه».

و«ما» في قوله: «عما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يقتضيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «لولاه» يعود إلى «كل واحد من الاستثناء والشرط».

والضمير في «يجعله» يعود إلى «المتكلم».

والمراد هنا: أن الاستثناء إذا دخل على الكلام غَيَّرَ ما كان يقتضيه قبل دخول الاستثناء عليه، فلو قال قائل قبل الاستثناء: «لفلان عندي عشرة دراهم»، لكان ذلك إقراراً منه بثبوت تلك العشرة كاملة في ذمته. فإذا أدخل الاستثناء على هذا الكلام، فقال: «لفلان عندي عشرة دراهم إلا ثلاثة»، ترتب على هذا الاستثناء تغيير الكلام السابق عما اقتضاه وهو ثبوت العشرة، فَجَعَلَ المتكلم متكلماً بالباقي فقط وهو السبعة، فكأنه قال: «لفلان عندي سبعة دراهم».

وكذلك هو الشأن في الشرط، فإنه يغير مقتضى الكلام حين دخوله عليه، فلو قال السيد لعبده: «مَنْ دخل داري فأعطه درهماً»، لكان مقتضى هذا الأمر تعميم الإعطاء لكل داخل.

فإذا أدخل على هذا الأمر شرطاً فقال: «مَنْ دخل داري فأعطه درهماً إنْ كان فقيراً»، كان مقتضى هذا الشرط تخصيص الإعطاء بالفقراء دون سائر الداخلين للدار.

لَا أَنَّهُ يُخْرِجُ مِنَ الْكَلَامِ مَا دَخَلَ فِيهِ، فَإِنَّهُ لَوْ دَخَلَ لَمَا خَرَجَ.

فَإِذَا قَالَ: «أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ» مَعْنَاهُ: أَنَّكِ عِنْدَ الدُّخُولِ طَالِقٌ، وَقَوْلُهُ: «لَهُ عَلَيَّ عَشَرَةٌ إِلَّا ثَلَاثَةً» مَعْنَاهُ: لَهُ عَلَيَّ سَبْعَةٌ، ......

قوله: (لا أنه يُخرج من الكلام ما دخل فيه، فإنه لو دخل لما خرج): الضمير في «أنه» يعود إلى «كل واحد من الاستثناء والشرط».

و«ما» في قوله: «ما دخل» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الداخل فيه».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الكلام».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «الداخل في الكلام».

والمقصود هنا: أن الاستثناء والشرط يدلان على أن المتكلم مريد ما يؤول إليه الكلام بعد دخولهما عليه فقط، وليس مريداً ما كان يقتضيه حين تجرده عنهما، إذ لو كان مريداً ذلك لكان داخلاً في الكلام ولم يخرج منه، وهذا ما سيوضحه المؤلف رحمه الله تعالى بالمثال فيما يلي.

قوله: (فإذا قال: «أنت طالق إنْ دخلت الدار» معناه: أنك عند الدخول طالق): هذا مثال توضيحي لكون الشرط يجعل المتكلم مريداً بكلامه ما يؤول إليه بعد الشرط، وليس إخراج ما دخل في الكلام.

فإذا قال الزوج لزوجته: «أنت طالق إنْ دَخَلْتِ الدار»، دلَّ هذا الشرط على أن المتكلم لم يُرِدْ إيقاع الطلاق بصفة عامة سواء حصل دخول الدار أو لم يحصل، حتى يقال بأن الكلام خَرَجَ بعضه بالشرط، وإنما أراد إيقاع الطلاق حين يتحقق ما عُلِّق عليه وهو دخول الدار، وحينئذٍ يكون معنى قوله: «أنت طالق إن دخلت الدار»: أنك عند الدخول طالق.

قوله: (وقوله: «له عليَّ عشرة إلا ثلاثة» معناه: له عليَّ سبعة): هذا مثال توضيحي لكون الاستثناء يجعل المتكلم مريداً بكلامه الباقي، وليس إخراج ما دخل في الكلام.

فَإِنَّهُ لَوْ ثَبَتَ لَهُ عَلَيْهِ عَشَرَةٌ لَمَا قَدَرَ عَلَى إِسْقَاطِ ثَلَاثَةٍ، وَلَوْ قَدَرَ عَلَى ذَلِكَ بِالْكَلَامِ الْمُتَّصِلِ لَقَدَرَ عَلَيْهِ بِالْمُنْفَصِلِ فَيَصِيرُ مَوْضُوعُ الْكَلَامِ ذَلِكَ.

فإذا قال قائل: «له عليَّ عشرة إلا ثلاثة» دل هذا الاستثناء على أن المتكلم لم يُرِدِ الإقرار بالعشرة حتى يقال بأنها داخلة في الكلام فَخَرَجَ بعضها بالاستثناء، وإنما أراد - ابتداءً - الإقرار بالسبعة فقط، وحينئذٍ يكون معنى قوله: «له عليَّ عشرة إلا ثلاثة»: له عليَّ سبعة.

قوله: (فإنه لو ثبت له عليه عشرة لما قدر على إسقاط ثلاثة، ولو قدر على ذلك بالكلام المتصل لقدر عليه بالمنفصل فيصير موضوع الكلام ذلك): الضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لو ثبت له عليه عشرة لما قدر على إسقاط ثلاثة».

والضمير في «له» يعود إلى «الْمُقَرِّ له بالعشرة».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الْمُقِرِّ بالعشرة».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولو قدر على ذلك» يعود إلى «إسقاط الثلاثة»، وإليه كذلك عود الضمير في «عليه».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فيصير موضوع الكلام ذلك» يعود إلى «قياس الكلام المتصل على الكلام المنفصل بجامع عدم إخراج ما دخل في الكلام بالشرط والاستثناء».

وهذه الجملة إيضاح لقوله: «والاستثناء والشرط يغير الكلام عما كان يقتضيه لولاه حتى يجعله متكلماً بالباقي، لا أنه يُخرج من الكلام ما دخل منه، فإنه لو دخل لما خرج».

والمراد هنا: أن الْمُقِرَّ على نفسه بثبوت العشرة لآخر لو قَدَرَ على إسقاط ثلاثة منها بالكلام المتصل وهو الاستثناء لَقَدَرَ عليه بالكلام المنفصل، ولكنه لا يقدر على ذلك بالكلام المنفصل، فكذلك لا يقدر عليه بالكلام المتصل.

وبيان ذلك: أن الإنسان لو أَقَرَّ على نفسه في مجلس القضاء بأن في

فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤﴾ لَا حُكْمَ لَهُ قَبْلَ إِتْمَامِ الْكَلَامِ، فَإِذَا تَمَّ كَانَ الْكَلَامُ مَقْصُوراً عَلَى مَنْ وُجِدَ مِنْهُ السَّهْوُ وَالرِّيَاءُ، لَا أَنَّهُ دَخَلَ فِيهِ كُلُّ مُصَلٍّ ثُمَّ خَرَجَ الْبَعْضُ، كَذَلِكَ الْاسْتِثْنَاءُ وَالشَّرْطُ.

ذمته لفلان عشرة دراهم، ثبتت تلك العشرة في ذمته قضاءً، فإذا جاء بعد ذلك مُنْكِراً لتلك العشرة ومُقِرّاً بسبعة فقط لم يُقْبَلْ إنكاره لإقراره على نفسه ابتداءً بما يخالف هذا الإنكار.

فكذلك هو الشأن في الكلام المتصل، فإذا قال: «له عليَّ عشرة إلا ثلاثة»، فإن هذا الاستثناء المتصل لا يَقْوَى على إسقاط الثلاثة إذا أثبت صاحب الحق بالبينة أن الحق الذي له عليه إنما هو العشرة لا السبعة.

قوله: (فقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤﴾ لا حكم له قبل إتمام الكلام، فإذا تم كان الكلام مقصوراً على من وُجد منه السهو والرياء، لا أنه دخل فيه كل مُصَلٍّ ثم خرج البعض، كذلك الاستثناء والشرط): الضمير في «له» يعود إلى «التعميم بإسناد الويل إلى المصلين».

والضمير في «لا أنه» يعود إلى «الكلام»، وكذلك إليه عود الضمير في «فيه».

والكاف في «كذلك» للتشبيه، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «المخصوص بالصفة».

والمراد هنا: أن العام المخصوص بالصفة يكون الحكم فيه للخصوص لا للعموم، كما في قول الله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤﴾.

فإن لفظ «المصلين» لفظ عموم لأنه جمع معرف بالألف واللام، إلا أن هذا العموم لا حُكْمَ له لأن الكلام فيه لم يتم بَعْدُ، وإتمامه يكون بذكر «الصفة» التي خُصَّ بها، وهي قوله سبحانه: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝٥ ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ ۝٦ وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ ۝٧﴾ [الماعون: ٤ ـ ٧].

. . . .

وبإتمام الكلام بعد ذِكْرِ هذه الصفة يكون الحكم بالويل مقصوراً - فقط - على مَنِ اتصفوا بتلك الصفة، وهم الساهون عن صلاتهم، والمراؤون في أعمالهم، والمانعون للماعون، وليس المراد دخول كل فرد من أهل الصلاة حتى يقال بخروج مَنْ لم يتصف بتلك الصفة من عموم لفظ «المصلين». وما يقال في هذا الصدد يقال مثله في الاستثناء والشرط.

وحاصل ذلك: قياس المخصوص بالاستثناء والشرط على المخصوص بالصفة، فكما أن المخصوص بالصفة يُقْصَرُ الحكم فيه على الموصوف فقط دون مَنْ سواه، فكذلك هو الشأن في المخصوص بالاستثناء والشرط، يكون الحكم في الكلام الواردين فيه مقصوراً على المستثنى والمشروط فقط دون ما عداهما.



فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة



فتح الولي الناصر

بشرح

روضة الناظر

تأليف

أ. د. علي بن سعد بن صالح الضويحي

عضو هيئة كبار العلماء سابقاً

أستاذ أصول الفقه بكلية الشريعة بالإحساء

الجزء الخامس

دار ابن الجوزي

بسم الله الرحمن الرحيم

فتح الولي الناصر

بشرح

روضة الناظر



دار ابن الجوزي

للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية: الدمام - طريق الملك فهد - ت: ٨٤٢٨١٤٦ - ٨٤٦٧٥٩٣، ص ب: ٢٩٨٢ -
الرمز البريدي: ٣١٤٦١ - فاكس: ٨٤١٢١٠٠ - الرياض - تلفاكس: ٢١٠٧٢٢٨ - جوّال: ٠٥٠٣٨٥٧٩٨٨
الإحساء - ت: ٥٨٨٣١٢٢ - جدة - ت: ٦٣٤١٩٧٣ - ٦٨١٣٧٠٦ - بيروت - هاتف: ٠٣/٨٦٩٦٠٠ -
فاكس: ٠١/٦٤١٨٠١ - القاهرة - ج.م.ع - محمول: ٠١٠٦٨٢٣٧٨٣ - تلفاكس: ٠٢٤٤٣٤٤٩٧٠
البريد الإلكتروني: aljawzi@hotmail.com - www.aljawzi.com

باب

(المطلق والمقيد)

الْمُطْلَقُ هُوَ الْمُتَنَاوِلُ لِوَاحِدٍ لَا بِعَيْنِهِ بِاعْتِبَارِ حَقِيقَةٍ شَامِلَةٍ لِجِنْسِهِ، وَهِيَ النَّكِرَةُ فِي سِيَاقِ الْأَمْرِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾، ....

قوله: (المطلق هو المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه): الضمير في «لا بعينه» يعود إلى «الواحد»، وإليه كذلك عود الضمير في «لجنسه».

والمراد هنا: أن «المطلق» هو اللفظ الدال على واحد غير معين شائع في جنسه.

فقوله: «هو المتناول لواحد» يُخرج ألفاظ الأعداد المتناولة أكثر من واحد كاثنين فصاعداً.

وقوله: «لا بعينه» يُخرج أسماء الأعلام، فإن كل عَلَمٍ منها يدل على واحد معين.

وقوله: «باعتبار حقيقة شاملة لجنسه» يُخرج المشترك، فإنه يتناول واحداً لا بعينه، لكن ليس باعتبار حقيقة واحدة، بل باعتبار حقائق مختلفة.

قوله: (وهي النكرة في سياق الأمر؛ كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الحقيقة الشاملة للجنس».

فهذه الحقيقة الشاملة للجنس، التي يَصْدُقُ عليها بأنها «مطلق» قد تكون نكرة في سياق الأمر، كما في قول الله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣].

فإن قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ﴾ هو مصدر نائب مناب فعل الأمر، إذ التقدير: «فحرروا رقبة».

وَقَدْ يَكُونُ فِي الْخَبَرِ؛ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ).

وَالْمُقَيَّدُ هُوَ الْمُتَنَاوِلُ لِمُعَيَّنٍ، أَوْ لِغَيْرِ مُعَيَّنٍ مَوْصُوفٍ بِأَمْرٍ زَائِدٍ عَلَى الْحَقِيقَةِ الشَّامِلَةِ لِجِنْسِهِ؛ ....

و«الرقبة» في هذا المصدر جاءت نكرة، حيث لم تُعَرَّفْ بأل، ولم تُضَفْ إلى معرفة، فاقتضى التنكير فيها شيوعها في جنسها، فبأي رقبة حصل التحرير وقع المطلوب وأجزأ في إبراء الذمة وإسقاط عهدة الواجب.

قوله: (وقد يكون في الخبر؛ كقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولي»): أي وقد يكون التنكير الدال على الإطلاق واقعاً في سياق الخبر لا في سياق الأمر، كما في قول النبي ﷺ: **(لا نكاح إلا بولي)**(١).

فإن النبي عليه الصلاة والسلام في هذا الحديث نَكَّرَ لفظ «الولي»، فاقتضى هذا التنكير شيوع الولي في جنسه، من غير تقييد بصفة معينة كصفة «العدالة» أو صفة «الرُّشْد».

قوله: (والمقيد هو المتناول لمعين، أو لغير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه): «المعين» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «لواحد»؛ أي: «المتناول لواحد معين».

وبهذا يفارق المقيد المطلق، فإن المطلق يتناول واحداً مبهماً مجرداً عن الوصف الزائد على الحقيقة الشاملة لجنسه، وأما المقيد فإنه يتناول واحداً معيناً، أو غير معين لكنه موصوف بوصف زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه. ومثال المقيد المتناول لواحد معين: كأن يقول السيد لعبده: «تصدق على هذا الفقير»، فإن الإشارة هنا أفادت تعيين ذات المتصدق عليه دون غيره من سائر الفقراء.

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب «النكاح»، باب: «في الولي». (سنن أبي داود ٢/ ٥٦٨). وأخرجه الترمذي في أبواب «النكاح»، باب: «ما جاء لا نكاح إلا بولي». (سنن الترمذي ٢/ ٢٨٠).

كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾، قَيَّدَ «الرَّقَبَةَ» بِالْإِيْمَانِ، وَ«الصِّيَامَ» بِالتَّتَابُعِ.

وَقَدْ يَكُونُ اللَّفْظُ مُطْلَقاً مُقَيَّداً بِالنِّسْبَةِ؛ ....

قوله: (**كقوله تعالى:** ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾، **قَيَّدَ الرقبة بالإيمان، والصيام بالتتابع**): هذا مثال للمقيد المتناول لواحد غير معين، لكنه موصوف بوصف زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه.

وذلك أن الله تبارك وتعالى في هذه الآية الكريمة، وهي قوله سبحانه: ﴿وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢].

أَمَرَ بتحرير رقبة غير معينة، ولكنه وَصَفَهَا بوصف زائد على الحقيقة الشاملة لجنسها، وهو «الإيمان»، فدل هذا الوصف على تقييد «التحرير»، بحيث لا يجزئ بغير الرقبة المؤمنة.

وكذلك أَمَرَ سبحانه في هذه الآية الكريمة بصيام شهرين غير مُعَيَّنَيْن، ولكنه وَصَفَهُمَا بوصف زائد على الحقيقة الشاملة لجنسهما، وهو «التتابع»، وبناءً على ذلك فإنه يجزئ صيام أي شهرين من أشهر السنة، لكنْ بشرط تحقق الصفة وهي «التتابع» فيهما، فيكون اشتراط تحقق هذه الصفة قيداً لصحة ذلك الصيام، فلا يجزئ بفصل أحد الشهرين عن الآخر بدون عذر شرعي.

قوله: (**وقد يكون اللفظ مطلقاً مقيداً بالنسبة**): المراد بالنسبة هنا «الإضافة».

والمقصود: أن اللفظ قد يكون مُطْلقاً بالإضافة إلى وجه، ويكون مُقَيَّداً بالإضافة إلى وجه آخر، وبذلك يجتمع فيه الإطلاق والتقييد ولكن من وجهين مختلفين.

كَقَوْلِهِ: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾، مُقَيَّدَةٌ بِالْإِيْمَانِ، مُطْلَقَةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى السَّلَامَةِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ.

وَيُسَمَّى الْفِعْلُ مُطْلَقاً نَظَراً إِلَى مَا هُوَ مِنْ ضَرُورَتِهِ مِنَ الزَّمَانِ،

قوله: (**كقوله: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ مقيدة بالإيمان، مطلقة بالنسبة إلى السلامة وسائر الصفات**): الضمير في «كقوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من إيراد هذه الآية الكريمة هو مثال توضيحي لبيان اجتماع الإطلاق والتقييد في لفظ واحد باعتبارين مختلفين.

فإن الله تعالى حين قال: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ قَيَّدَ «الرقبة» بوصف «الإيمان» فقط، ولكنه سبحانه أطلقها عن بقية الصفات الأخرى، كالسلامة من العيوب، أو ككونها طويلة، أو قصيرة، أو بيضاء، أو سوداء، ونحو ذلك.

قوله: (**ويسمى الفعل مطلقاً نظراً إلى ما هو من ضرورته من الزمان**): «ما» في قوله: «إلى ما هو» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير المتصل في «ضرورته» يعود إلى «الفعل».

والمراد هنا: كما يُسَمَّى اللفظ مطلقاً من وجه ومقيداً من وجه آخر، فكذلك هو الشأن في «الفعل»، فإنه يكون مطلقاً من وجه ومقيداً من وجه آخر.

والفعل إنما يُسَمَّى مطلقاً بالنظر إلى عدم تقييده بما هو ضرورة فيه، وذلك كالزمان، فإن الفعل لا يمكن إيقاعه في غير زمان، إلا أن هذا الفعل قد يُحَدَّدُ بوقت معين فَيُسَمَّى مقيداً، وقد لا يحدد بوقت معين فَيُسَمَّى مطلقاً.

ومثال الفعل المطلق عن الزمان: كأن يقول السيد لعبده: «تَصَدَّقْ

وَالْمَكَانِ، وَالْمَصْدَرِ، وَالْمَفْعُولِ بِهِ، وَالْآلَةِ فِيمَا يَفْتَقِرُ إِلَى الْآلَةِ،

على مسكين»، فهو قد أَمَرَهُ بالصدقة، ولكنه لم يُعَيِّنْ له وقتاً مُحَدَّداً لها، ففي أي زمن أوقع فيه تلك الصدقة كان ممتثلاً للأمر.

قوله: (والمكان): أي أن «المكان» ضرورة من ضرورات «الفعل»، إذ لا يمكن إحداث الفعل في غير مكان، إلا أن هذا الفعل قد يُحَدَّدُ بمكان معين فيسمى مقيداً، وقد لا يحدد بمكان معين فيسمى مطلقاً.

ومثال الفعل المطلق عن المكان: ما سبق في قول السيد لعبده: «تصدق على مسكين»، فإنه قد أَمَرَهُ بالصدقة من غير أن يُعَيِّنَ لها مكاناً محدداً، ففي أي مكان أوقع الصدقة كان ممتثلاً لأمر سيده.

قوله: (والمصدر): المراد بالْمَصْدَرِ هنا هو الدال على كمية الفعل، فإذا لم يُقَيَّدِ الفعل بمصدر دال على كميته سُمِّي فعلاً مطلق الكمية، فلو قال السيد لعبده: «تَصَدَّقْ» عُدَّ العبد ممتثلاً لأمر سيده بالصدقة مرة واحدة لأنها أقل ما ينطلق عليه اسم التصدق، بخلاف ما لو قال له: «تصدق بصدقتين» فإنه لا يُعَدُّ ممتثلاً للأمر بصدقة واحدة.

قوله: (والمفعول به): المراد به الشخص المقصود بإيقاع الفعل عليه، فإذا أمر السيد عبده بقوله: «اضرب سارقاً» عُدَّ ممتثلاً للأمر بضرب أي سارق كان، بخلاف ما لو عَيَّنَ له المفعول به، كأن يقول: «اضرب السارق زيداً» فإنه لا يُعَدُّ ممتثلاً للأمر بضرب غير زيد.

قوله: (والآلة فيما يفتقر إلى الآلة): «ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «في المفتقر إلى الآلة».

والمراد بالفعل المفتقر إلى الآلة: هو الذي لا يمكن إيقاعه إلا بآلة من الآلات، وذلك كالقتل، فإذا قال السيد لعبده: «اقتل مشركاً»، ولم يُحَدِّدْ له آلة بعينها كالسيف، أو السكين، أو الخنجر، ونحوها عُدَّ ممتثلاً للأمر بأي آلة يحصل بها المطلوب وهو القتل.

وَالْمَحَلِّ لِلْأَفْعَالِ الْمُتَعَدِّيَةِ، وَقَدْ يَتَقَيَّدُ بِأَحَدِهَا دُونَ بَقِيَّتِهَا. وَاللهُ أَعْلَمُ.

قوله: (والمحل للأفعال المتعدية): المراد بالأفعال المتعدية: الأفعال التي تتعدى إلى مفعولها بنفسها من دون وساطة حرف الجر، وذلك كالفعل «أَكَلَ» فإنك تقول: «أَكَلَ زيدٌ الطعامَ».

فإذا أَمَرَ السيد عبده بفعل مُتَعَدٍّ، ولم يقيده بمحل معين، كان العبد ممتثلاً للأمر بأي محل من مَحَالِّ ذلك الفعل، كما لو قال له: «كُلْ طعاماً»، فإنه يكون ممتثلاً بأكل أي طعام كان، بخلاف ما لو حَدَّدَ له محل الأكل بنوع من أنواعه، كأن يقول له: «كُلْ خبزاً» فإنه لا يكون ممتثلاً للأمر بأكل أي طعام كان.

ومِثْلُ «الأفعال المتعدية» «الأفعال اللازمة» وهي التي لا تَتَعَدَّى إلى مفعولها بنفسها، بل بوساطة حرف الجر، وذلك كالفعل «خَرَجَ»، فإنك تقول: «خَرَجَ زيدٌ إلى السوق».

فإذا أَمَرَ السيد عبده بقوله: «اخرج من البيت»، ولم يُعَيِّنْ له محل الخروج عُدَّ ممتثلاً بالخروج إلى أي مكان شاء، بخلاف ما لو عَيَّنَ له محل الخروج، كأن يقول له: «اخرج من البيت إلى المسجد»، فإنه لا يُعَدُّ ممتثلاً للأمر بخروجه إلى غير المسجد.

قوله: (وقد يتقيد بأحدها دون بقيتها): الضميران في «بأحدها»، وفي «بقيتها» يعودان إلى «جميع ضرورات الفعل المذكورات، وهي: الزمان، والمكان، والمصدر، والمفعول به، والآلة، والمحل للأفعال المتعدية».

والمراد هنا: أن الفعل إذا قُيِّدَ بأي واحد من الضرورات المذكورات تقيد به دون البقية، فإذا قُيِّدَ بالمكان فقط تقيد به دون الزمان، ودون المصدر، ودون المفعول به، ودون الآلة، ودون المحل، وكذلك إذا قُيِّدَ بالمكان فقط، وهكذا.

فإذا قال السيد لعبده: «تصدق على مسكين في شهر رمضان» تقيدت الصدقة بهذا الشهر، دون المكان، ففي أي مكان تصدق في شهر رمضان كان ممتثلاً للأمر. وإذا قال له: «تصدق على مسكين في مكة» تقيدت الصدقة بهذا المكان، دون الزمان، ففي أي زمان تصدق في مكة كان ممتثلاً للأمر.

وعلى ذلك تُقَاسُ بقية المذكورات.

(فصل)

إِذَا وَرَدَ لَفْظَانِ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ فَهُوَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ، **الْقِسْمُ الْأَوَّلُ**: أَنْ يَكُونَا فِي حُكْمٍ وَاحِدٍ بِسَبَبٍ وَاحِدٍ؛ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: **(لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ)**، وَقَالَ: **(لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ مُرْشِدٍ وَشَاهِدَيْ عَدْلٍ)**، ....

قوله: (إذا ورد لفظان مطلق ومقيد فهو على ثلاثة أقسام): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «الورود» في قوله: «إذا ورد».

والمراد هنا: إذا ورد اللفظ مُطْلَقاً في نص، وورد مُقَيَّداً في نص آخر، فإن هذا الورود يقع على ثلاثة أقسام، كما سيفصلها المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي.

قوله: (القسم الأول: أن يكونا في حكم واحد بسبب واحد): ألف الاثنين في «أن يكونا» تعود إلى «المطلق والمقيد».

والمراد هنا: أن يتحد المطلق والمقيد في الحكم والسبب، من غير اختلاف بينهما في ذلك.

قوله: (كقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولي»، وقال: «لا نكاح إلا بولي مرشد وشاهدي عدل»): هذا مثال من السنة الشريفة لإيضاح ورود المقيد على المطلق وقد اتحد كلاهما في الحكم والسبب، فإن الحديث الأول وهو قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا نكاح إلا بولي)**(١).

وَرَدَ فيه لفظ «الولي» مطلقاً عن التقييد بأي صفة من الصفات.

وأما الحديث الثاني، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا نكاح إلا**

---

(١) سبق تخريج الحديث.

فَيَجِبُ حَمْلُ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ.

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: لَا يُحْمَلُ عَلَيْهِ. ....

بولي مرشد وشاهدي عدل)[١].

وَرَدَ فيه لفظ «الولي» مُقَيَّداً بصفة، وهي «الرُّشْدُ».

قوله: (فيجب حمل المطلق على المقيد): أي في هذه الحالة، وهي حالة اتحاد الحكم والسبب في المطلق والمقيد يجب حمل إطلاق أحدهما على تقييد الآخر، كما هو الشأن في الحديثين المذكورين، فإن الحكم فيهما واحد وهو «وجوب الولي»، والسبب فيهما واحد وهو «النكاح»، فَيُحْمَلُ إطلاق الحديث الأول، وهو: **(لا نكاح إلا بولي)** على تقييد الحديث الثاني، وهو: **(لا نكاح إلا بولي مرشد)**. وحينئذٍ يقال: لا يصح النكاح إلا بولي، ويُشْتَرَطُ في هذا الولي أن يكون مرشداً.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من وجوب حَمْلِ المطلق على المقيد إذا اتحدا في الحكم والسبب هو مذهب جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء[٢].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وقال أبو حنيفة: لا يُحْمَلُ عليه): الضمير في «عليه» يعود إلى «المقيد»؛ أي: لا يُحْمَلُ المطلق على المقيد.

والمراد هنا: أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى يرى عدم حَمْلِ المطلق على المقيد في حالة اتحادهما في الحكم والسبب[٣].

---

(١) أخرجه البيهقي في كتاب «النكاح»، باب «لا نكاح إلا بولي مرشد» من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما موقوفاً. (السنن الكبرى ٧/ ١٢٤).

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢٦٦، الإحكام ٣/ ٤، العدة ٢/ ٦٢٨، إرشاد الفحول ص١٦٤.

(٣) انظر: فواتح الرحموت ١/ ٣٦٢، بذل النظر ص٢٦٣.

لِأَنَّهُ نَسْخٌ، فَإِنَّ الزِّيَادَةَ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ، فَلَا سَبِيلَ إِلَى النَّسْخِ بِالْقِيَاسِ.

وَقَدْ بَيَّنَّا فَسَادَ هَذَا، ....

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (لأنه نسخ، فإن الزيادة على النص نسخ، فلا سبيل إلى النسخ بالقياس): الضمير في «لأنه» يعود إلى «حَمْلِ المطلق على المقيد».

وهذا هو دليل الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى على المنع من حَمْلِ المطلق على المقيد في تلك الحالة، وهي حالة اتحادهما في الحكم والسبب.

ومفاد هذا الدليل: أن «الْمُقَيَّدَ» ورد بزيادة على أصل النص الذي ورد به المطلق، والزيادة على النص نَسْخٌ، ولو حُمِلَ المطلق على المقيد في هذه الحال لأفضى ذلك إلى تَرْكِ حكم المطلق بالزيادة الواردة في المقيد، وتَرْكُ حكم المطلق نَسْخٌ له بقياس المطلق على المقيد، والقياس لا يصح النسخ به.

قوله: (وقد بينا فساد هذا): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بأن الزيادة على النص نسخ».

والمؤلف رحمه الله تعالى بَيَّنَ فساد هذا القول في مسألة: «هل الزيادة على النص نسخ؟»، حين ذكر بأن الزيادة على النص ليست نسخاً، وقد سبق ذلك في باب النسخ.

وهذا **هو الوجه الأول من وجهي الجواب** عن دليل الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى على المنع من حَمْلِ المطلق على المقيد حالة اتحادهما في الحكم والسبب.

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم بأن الزيادة على النص نسخ، بل هي زيادة بيان له، فلا تقتضي إبطاله، بل تقتضي ترسيخه وتوكيده.

فَإِنَّ قَوْلَهُ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ لَيْسَ بِنَصٍّ فِي إِجْزَاءِ الْكَافِرَةِ، بَلْ هُوَ مُطْلَقٌ يُعْتَقَدُ ظُهُورُ عُمُومِهِ مَعَ تَجْوِيزِ الدَّلِيلِ عَلَى خُصُوصِهِ، وَالتَّقْيِيدُ صَرِيحٌ فِي الْاشْتِرَاطِ فَيَجِبُ تَقْدِيمُهُ.

الْقِسْمُ الثَّانِي: ....

قوله: (فإن قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ ليس بنص في إجزاء الكافرة، بل هو مطلق يعتقد ظهور عمومه مع تجويز الدليل على خصوصه، والتقييد صريح في الاشتراط فيجب تقديمه): الضمير في «قوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى. و«الكافرة» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الرقبة»؛ أي: «في إجزاء الرقبة الكافرة».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «بل هو مطلق» يعود إلى «قول الله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾».

والضمير في «عمومه» يعود إلى «المطلق»، وإليه كذلك عود الضمير في «خصوصه».

والضمير في «تقديمه» يعود إلى «التقييد».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الثاني للجواب** عن دليل الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: لا نسلم بأن المطلق نص فيما دل عليه من معنى العموم، بل هو ظاهر فيه، والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾، فإن إطلاق الرقبة هنا من غير تقييد بصفة الإيمان ليس نصاً في إجزاء الرقبة الكافرة، بل هو ظاهر في إجزائها مع تجويز ورود الدليل على تقييده بالمؤمنة، فإذا ورد المقيد بذلك كان صريحاً في اشتراط الإيمان في الرقبة المكفَّر بها، وحينئذٍ يجب تقديمه، كما يجب تقديم الخاص على العام.

قوله: (القسم الثاني): أي من أقسام ورود اللفظ المطلق والمقيد.

أَنْ يَتَّحِدَ الْحُكْمُ وَيَخْتَلِفَ السَّبَبُ، كَالْعِتْقِ فِي كَفَّارَةِ الظِّهَارِ وَالْقَتْلِ، قَيَّدَ «الرَّقَبَةَ» فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ بِالْإِيمَانِ، وَأَطْلَقَهَا فِي الظِّهَارِ.

فَقَدْ رُوِيَ عَنِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللهُ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُطْلَقَ لَا يُحْمَلُ عَلَى الْمُقَيَّدِ، ....

قوله: (أن يتحد الحكم ويختلف السبب، كالعتق في كفارة الظهار والقتل، قيد الرقبة في كفارة القتل بالإيمان وأطلقها في الظهار): الضمير في «أطلقها» يعود إلى «الرقبة».

والمراد هنا: أن يتفق المطلق والمقيد في الحكم، ويختلفا في السبب، فيكون سبب أحدهما غير سبب الآخر.

ومثال ذلك: «العتق» في كفارتي الظهار والقتل الخطأ، فإن الله تعالى قَيَّدَ الرقبة في كفارة القتل الخطأ بالإيمان، فقال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢].

وأطلق الرقبة في كفارة الظهار، فقال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣].

والحكم في هاتين الآيتين الكريمتين واحد وهو «وجوب التكفير بالعتق»، وأما السبب فيهما فمختلف، إذ سبب التكفير في الآية الكريمة الْمُقَيِّدة هو «القتل الخطأ»، وسبب التكفير في الآية الكريمة الْمُطْلِقَة هو «الظهار».

قوله: (فقد روي عن الإمام أحمد رحمهُ الله ما يدل على أن المطلق لا يحمل على المقيد): الفعل الماضي «رُوِيَ» مبني للمجهول، والراوي هنا: هم بعض أصحاب الإمام أحمد رحمهم الله تعالى، كأبي الحارث وغيره.

و«ما» في قوله: «ما يدل» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «فقد روي عن الإمام

وَهُوَ اخْتِيَارُ أَبِي إِسْحَاقَ بْنِ شَاقْلَا، وَقَوْلُ جُلِّ الْحَنَفِيَّةِ، وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ.

أحمد رحمهُ الله الدالُّ على أن المطلق لا يحمل على المقيد».

والرواية المنقولة عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى الدالة على أن المطلق لا يُحْمَلُ على المقيد في حالة اتحاد الحكم واختلاف السبب هي ما ذكرها القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى في كتابه «العدة»، حيث قال: «أومأ إليه أحمد في رواية أبي الحارث، فقال: التيمم ضربة للوجه والكفين. فقيل له: أليس التيمم بدلاً من الوضوء، والوضوء إلى المرفقين؟ فقال: إنما قال الله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم﴾، ولم يقل: «إلى المرفقين»، وقال في الوضوء: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾، وقال: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾، فمن أين تُقْطَعُ يد السارق؟ من الكف.

وظاهر هذا أنه لم يَبْنِ المطلق في التيمم على المقيد في الوضوء، وحَمَلَهُ على إطلاقه»(١).

قوله: (وهو اختيار أبي إسحاق بن شاقلا): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بعدم حمل المطلق على المقيد إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما».

فهذا القول اختاره أبو إسحاق بن شاقلا الحنبلي رحمه الله تعالى(٢).

قوله: (وقول جل الحنفية): أي أن عدم حمل المطلق على المقيد إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما هو قول معظم الحنفية رحمهم الله تعالى(٣).

قوله: (وبعض الشافعية): أي أن القول بعدم حمل المطلق على المقيد في حالة اتحاد حكمهما واختلاف سببهما ذهب إليه بعض الشافعية رحمهم الله تعالى(٤).

---

(١) العدة ٢/ ٦٣٨ ـ ٦٣٩.
(٢) انظر: العدة ٢/ ٦٣٩، التمهيد ٢/ ١٨٠.
(٣) انظر: بذل النظر ص٦٣، فواتح الرحموت ١/ ٣٦٥
(٤) انظر: التبصرة ص٢١٦.

وَاخْتَارَ الْقَاضِي حَمْلَ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ، وَهُوَ قَوْلُ الْمَالِكِيَّةِ، وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ.

لِأَنَّ اللهَ تَعَالَى قَالَ: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾، وَقَالَ فِي «الْمُدَايَنَةِ»: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ وَلَمْ يَذْكُرْ عَدْلاً، وَلَا يَجُوزُ إِلَّا عَدْلٌ، فَظَاهِرُ هَذَا حَمْلُ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ. ....

وهذا هو القول الأول في هذه المسألة.

قوله: (واختار القاضي حمل المطلق على المقيد): المراد بالقاضي هنا هو القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله تعالى.

والمراد: أن القاضي أبا يعلى رحمه الله تعالى قد اختار حَمْلَ المطلق على المقيد إذا اتحدا في الحكم واختلفا في السبب، ومما يدل على ذلك: انتصاره لهذا المذهب، والاستدلال له[(١)].

قوله: (وهو قول المالكية): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بحمل المطلق على المقيد إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما».

فهذا القول هو قول المالكية رحمهم الله تعالى إذا وُجدَ الدليل المقتضي لهذا الحمل[(٢)].

قوله: (وبعض الشافعية): أي أن بعض الشافعية رحمهم الله تعالى ذهب إلى القول بأن المطلق يُحْمَلُ على المقيد إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما[(٣)].

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (لأن الله تعالى... إلخ): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في ذِكْرِ حجة أصحاب المذهب الثاني القائلين بحمل المطلق على المقيد

---

(١) انظر: العدة ٢/ ٦٣٨ وما بعدها.

(٢) انظر: إحكام الفصول ص٢٨١، شرح تنقيح الفصول ص٣٦٧.

(٣) انظر: المحصول ١/ ٣/ ٢١٨، الإحكام ٣/ ٥.

وَلِأَنَّ الْعَرَبَ تُطْلِقُ فِي مَوْضِعٍ وَتُقَيِّدُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ، فَيُحْمَلُ أَحَدُهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ، كَمَا قَالَ:

نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَأَنْتَ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيُ مُخْتَلِفُ

وَقَالَ آخَرُ:

وَمَا أَدْرِي إِذَا يَمَّمْتُ أَرْضاً أُرِيدُ الْخَيْرَ أَيُّهُمَا يَلِينِي
أَأَلْخَيْرُ الَّذِي أَنَا أَبْتَغِيهِ أَمِ الشَّرُّ الَّذِي هُوَ يَبْتَغِينِي

إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما، وهذه الحجة تقوم على دليلين، وهما ـ كما أوردهما المؤلف رحمه الله تعالى هنا ـ على النحو الآتي:

الدليل الأول: أن الله تعالى قال ـ في بلوغ النساء المطلقات أجلهن ـ: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

وقال سبحانه ـ في المداينة ـ: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

ووجه الاستدلال من هاتين الآيتين الكريمتين: أن الله تعالى قَيَّدَ الشاهدين في الآية الأولى بوصف «العدالة»، وأطلقهما عن هذا الوصف في الآية الثانية. والظاهر من هاتين الآيتين الكريمتين هو حَمْلُ المطلق في الثانية على المقيد في الأولى، إذ لا يجوز في الشاهد إلا أن يكون عَدْلاً؛ لأن الفاسق لا تُقْبَلُ شهادته.

الدليل الثاني: **(ولأن العرب تطلق في موضع وتقيد في موضع آخر، فيحمل أحدهما على صاحبه)**: ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «المطلق والمقيد».

والمحمول هنا هو «المطلق»، والمحمول عليه هو «المقيد».

والمراد بالأحد في قوله: «أحدهما» هو «المطلق».

والضمير في «صاحبه» يعود إلى «المقيد».

وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: يُبْنَى عَلَيْهِ مِنْ جِهَةِ الْقِيَاسِ؛ ....

والمراد هنا: أنه قد ثبت باستقراء اللغة جَرَيَانُ عادة العرب على إطلاق اللفظ في موضع وتقييده في موضع آخر، ويحملون ما أطلقوه على ما قيَّدوه.

ومن الشواهد الدالة على ذلك: قول الشاعر، وهو «قيس بن الحطيم»:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ والرأي مختلف

فيكون تقدير الكلام في الشطر الأول: «نحن بما عندنا راضون» تنزيلاً للإطلاق فيه على التقييد في الشطر الثاني بكلمة «راضٍ».

كما يدل على ذلك أيضاً قول الشاعر، وهو «المثقب العبدي»:

وما أدري إذا يمَّمت أرضاً أريد الخير أيهما يليني

أألخير الذي أنا أبتغيه أم الشر الذي هو يبتغيني

فيكون تقدير الكلام في الشطر الثاني من البيت الأول: «أريد الخير، وأحذر الشر»، بدليل ضمير التثنية في «أيهما»، وبدليل عَطْفِ الشر على الخير في البيت الثاني.

وإذا كان ذلك هو الشأن عند العرب، والشريعة جاءت على وَفْقِ لسانهم، فلا مانع من حَمْلِ المطلق على المقيد في الخطاب الشرعي إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما.

قوله: (وقال أبو الخطاب: يبنى عليه من جهة القياس): الضمير في «عليه» يعود إلى «المقيد».

والمراد هنا: إذا ورد المطلق والمقيد واتحدا في الحكم واختلفا في السبب أُلْحِق المطلق بالمقيد إلحاقاً قياسياً، وحينئذٍ يثبت للمطلق مثل ما ثبت للمقيد من القيد الوارد فيه.

وإلى هذا القول ذهب أبو الخطاب رحمه الله تعالى[1].

---

(١) انظر: التمهيد ٢/ ١٨١.

لِأَنَّ تَقْيِيدَ الْمُطْلَقِ كَتَخْصِيصِ الْعُمُومِ، وَذَلِكَ جَائِزٌ بِالْقِيَاسِ الْخَاصِّ عَلَى مَا مَرَّ، فَإِنْ كَانَ ثَمَّ مُقَيَّدَانِ بِقَيْدَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ وَمُطْلَقٌ أُلْحِقَ بِأَشْبَهِهِمَا بِهِ وَأَقْرَبِهِمَا إِلَيْهِ.

وهو المذهب الثالث في هذه المسألة.

قوله: (لأن تقييد المطلق كتخصيص العموم، وذلك جائز بالقياس الخاص على ما مر): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تخصيص العموم».

و«ما» في قوله: «على ما مر» موصولية بمعنى «الذي».

وقوله: «على ما مر» إشارة إلى ما سبق ذكره من تخصيص العموم بالقياس، وذلك في «المخصِّص التاسع» من مخصصات العموم المنفصلة.

قوله: (فإن كان ثَمَّ مقيدان بقيدين مختلفين ومطلق ألحق بأشبههما به وأقربهما إليه): «ثَمَّ» ظرف مكان بمعنى «هناك».

وضمير التثنية في «بأشبههما» يعود إلى «المقيدين المختلفين».

والضمير في «به» يعود إلى «المطلق».

وضمير التثنية في «أقربهما» يعود إلى «المقيدين المختلفين».

والضمير في «إليه» يعود إلى «المطلق».

ومثال المقيدين بقيدين مختلفين: صيام كفارة الظهار، وصيام مَنْ لم يجد الهدي في حج التمتع.

فإن صيام كفارة الظهار مُقَيَّدٌ بالتتابع، كما دل على ذلك قول الله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٤].

وصيام من لم يجد الهدي مُقَيَّدٌ بالتفريق ثلاثة في الحج، وسبعة بعد الرجوع منه، كما دل على ذلك قول الله سبحانه: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦].

ومثال المطلق: صيام قضاء رمضان، فإن الله تعالى قد أطلقه عن قيد

....

التتابع، وعن قيد التفريق، حين قال سبحانه: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤].

ولم يقل جل شأنه: «متتابعات»، أو «متفرقات».

وحينئذٍ فإن صيام قضاء رمضان متردد بين القيدين السابقين الواردين في صيام كفارة الظهار، وصيام متعة الحج، فَيُلْحَقُ بأقربهما إليه وأشبههما به، فمن رأى أنه أقرب إلى متعة الحج، بجامع أن كلّاً منهما متعلق بركن من أركان الإسلام، فالقضاء متعلق بالصيام، والهدي متعلق بالحج، أَلْحَقَ قضاء صوم رمضان بمتعة الحج في تفريق الصيام.

ومن رأى أن القضاء أشبه بصيام الظهار، بجامع العجز في كلٍّ منهما، إذ إن القضاء وجب نتيجة العجز عن إيقاع الصيام في وقته وهو شهر رمضان بسبب المرض أو السفر، والصيام في كفارة الظهار إنما انْتُقِلَ إليه نتيجة العجز عن تحرير الرقبة، أَلْحَقَ قضاء رمضان بصيام كفارة الظهار في وجوب التتابع.

ومفاد الدليل الذي احتج به أبو الخطاب رحمه الله تعالى: قياس المطلق على العام في جواز التخصيص بالقياس الخاص، فكما أن العام يجوز تخصيصه بالقياس الخاص، فكذلك المطلق يجوز تقييده بالقياس الخاص.

وحينئذٍ إذا ورد مطلق وورد في مقابله مقيد واحد، أُلْحِقَ المطلق بالمقيد بطريق القياس، فيقاس الإطلاق في «رقبة الظهار» الوارد في قول الله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] على التقييد في «رقبة القتل الخطأ» الوارد في قول الله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢].

وإذا ورد مطلق واحد وورد في مقابله مُقَيَّدَان بقيدين مختلفين أُلْحِقَ المطلق بالأشبه والأقرب منهما، كما هو الشأن في صوم قضاء رمضان المطلق عن التفريق والتتابع مع صيام كفارة الظهار المقيد بالتتابع، وصيام متعة الحج المقيد بالتفريق.

وَمَنْ نَصَرَ الْأَوَّلَ قَالَ: هَذَا تَحَكُّمٌ مَحْضٌ يُخَالِفُ وَضْعَ اللُّغَةِ، إِذْ لَا يَتَعرَّضُ الْقَتْلُ لِلظِّهَارِ فَكَيْفَ يَرْفَعُ الْإِطْلَاقَ الَّذِي فِيهِ؟ وَالْأَسْبَابُ الْمُخْتَلِفَةُ تَخْتَلِفُ فِي الْأَكْثَرِ شُرُوط وَاجِبَاتِهَا. ....

قوله: (ومن نصر الأول قال... إلخ): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القول»؛ أي: «ومن نصر القول الأول».

ومعنى «نَصَرَ القول الأول»: أي تَبَنَّاهُ وذهب إليه.

والمراد هنا: إقامة الحجة لأصحاب المذهب الأول القائلين بأن المطلق لا يُحْمَلُ على المقيد إذا اتحدا في الحكم واختلفا في السبب.

وهذه الحجة تقوم على دليلين، وهما ـ كما ذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى ـ على النحو الآتي:

الدليل الأول: (هذا تحكم محض يخالف وضع اللغة، إذ لا يتعرض القتل للظهار، فكيف يرفع الإطلاق الذي فيه؟ والأسباب المختلفة تختلف في الأكثر شروط واجباتها): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بحمل المطلق على المقيد إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما».

والاستفهام بكيف يدل على التعجب والاستنكار.

والضمير في «فيه» يعود إلى «الظهار».

والضمير في «واجباتها» يعود إلى «الأسباب المختلفة».

ومفاد هذا الدليل: أن اختلاف السبب موجب اختلاف شروط واجباته في الغالب، ومع وجود الاختلاف في شروط الواجبات لا يصح إلحاق الأول بالثاني؛ لأنه إلحاق مع وجود الفارق، ومما يؤكد هذا الفارق الوضع اللغوي لكلٍّ من لفظتي «القتل» و«الظهار»، إذ القتل في وضع اللغة هو إزهاق الروح، والظهار من الناحية الشرعية لا يدل على هذا المعنى اللغوي، بل يدل على تحريم الزوج لزوجته، فأين أحدهما من الآخر حتى يقال بأن إطلاق الرقبة في الظهار مرفوع بتقييدها في القتل؟ فهذا القول تحكُّم محض لمخالفته وضع اللغة، فيكون باطلاً.

ثُمَّ يَلْزَمُ مِنْ هَذَا تَنَاقُضٌ، فَإِنَّ الصَّوْمَ مُقَيَّدٌ بِالتَّتَابُعِ فِي الظِّهَارِ، وَبِالتَّفْرِيقِ فِي الْحَجِّ، حَيْثُ قَالَ تَعَالَى: ﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾، وَمُطْلَقٌ فِي الْيَمِينِ، فَعَلَى أَيِّهِمَا يُحْمَلُ؟

وَفِي الْمَوَاضِعِ الَّتِي اسْتَشْهَدُوا بِهَا كَانَ التَّقْيِيدُ بِأَمْرٍ آخَرَ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

الدليل الثاني: (ثم يلزم من هذا تناقض، فإن الصوم مقيد بالتتابع في الظهار، وبالتفريق في الحج، حيث قال تعالى: ﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾، **ومطلق في اليمين، فعلى أيهما يُحْمَلُ؟)** اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «حمل المطلق على المقيد إذا اتحد الحكم واختلف السبب».

وتقييد الصوم بالتتابع في الظهار هو ما دل عليه قول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝٣ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣، ٤].

وإطلاق الصوم في كفارة اليمين هو ما دل عليه قول الله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

ومفاد هذا الدليل: أن حَمْلَ المطلق على المقيد إذا اختلف السبب فيهما يفضي إلى الحمل على المتناقِضَيْن، وذلك حين يكون للمطلق الواحد مُقَيَّدَانِ مختلفان، كما هي الحال في صيام كفارة اليمين المطلق عن التقييد، مع صيام الظهار المقيد بالتتابع وصيام متعة الحج المقيد بالتفريق.

فإذا حُمِلَ المطلق هنا وهو الصوم في كفارة اليمين على الصيامين المقيدين في كفارة الظهار وفي متعة الحج أفضى ذلك إلى حَمْلِ المطلق على نقيضين، وذلك غير جائز.

قوله: (وفي المواضع التي استشهدوا بها كان التقييد بأمر آخر): هذا

. . . .

شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بحمل المطلق على المقيد إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما.

والمواضع التي استشهدوا بها هي الآيتان الكريمتان، والأبيات الشعرية الثلاثة.

أما الآيتان الكريمتان فهما: قول الله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾، وقوله سبحانه: ﴿وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾.

حيث قَيَّدَ المولى جل شأنه الشاهدين في الآية الكريمة الأولى بوصف «العدالة»، وأطلقهما عنها في الآية الكريمة الثانية، فَحُمِلَتِ الآية الكريمة الثانية بإطلاقها على الآية الكريمة الأولى بقيدها، فَاشْتُرِطَتِ العدالة في الشاهدين.

والجواب عن ذلك: بأن اشتراط العدالة في الشهود ليس ناشئاً من حَمْلِ المطلق على المقيد في هاتين الآيتين الكريمتين، وإنما لأمر آخر وهو أن الشهادة يُقْضَى بها على الخصوم، فلا بد فيها من التَّوَثُّقِ، وغير العدل ليس أهلاً للثقة.

وأما الأبيات الشعرية الثلاثة فهي قول الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما ... عندك راضٍ والرأي مختلف

وقول الشاعر:

وما أدري إذا يمَّمت أرضاً ... أريد الخير أيهما يليني

أألخير الذي أبتغيه ... أم الشر الذي هو يبتغيني

ويجاب عن التقييد فيهما بأنه قد خَرَجَ مخرج الضرورة، وذلك لأن أحد اللفظين فيهما لا يتضح معناه إلا بغيره، فَحُمِلَ عليه لعدم استقلاله بنفسه، وهذا بخلاف المطلق والمقيد في النصوص الشرعية، فإن كلّاً منهما متضح معناه بنفسه ودال على المراد منه في موضعه، من غير أن يتوقف فَهْمُ معناه على الآخر.

الْقِسْمُ الثَّالِثُ: أَنْ يَخْتَلِفَ الْحُكْمُ، فَلَا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ سَوَاءٌ اتَّفَقَ السَّبَبُ أَوِ اخْتَلَفَ؛ كَخِصَالِ الْكَفَّارَةِ إِذَا قُيِّدَ الصِّيَامُ بِالتَّتَابُعِ وَأُطْلِقَ الْإِطْعَامُ؛ ....

قوله: (القسم الثالث): أي من أقسام ورود اللفظ المطلق والمقيد.

قوله: (أن يختلف الحكم): أي يكون الحكم مختلفاً في كلٍّ من المطلق والمقيد.

قوله: (فلا يحمل المطلق على المقيد سواء اتفق السبب أو اختلف): أي في هذه الحالة، وهي حالة اختلاف الحكم لا يجوز حَمْلُ المطلق على المقيد مطلقاً، سواء اتفق السبب فيهما أو اختلف.

قوله: (كخصال الكفارة إذا قُيد الصيام بالتتابع وأُطلق الإطعام): المراد بهذا المثال: أن الصيام في آية كفارة اليمين مُقَيَّدٌ بالتتابع في قراءة الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه، حيث قرأ: «فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات»[1].

وأما الإطعام فقد أُطْلِق فيها، حيث قال تعالى: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ﴾. فهنا لا يُحْمَلُ المطلق في «الإطعام» على المقيد في «الصيام»، فلا يقال: يجب أن يدفع الإطعام إلى المساكين العشرة تِبَاعاً من غير تفريق، كما يجب تتابع الصيام، وذلك لاختلاف الحكم بين الصيام والإطعام وإنْ كان السبب متحداً فيهما وهو «كفارة اليمين»، فإن العبرة هنا بالحكم لا بالسبب.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي لما اختلف فيه الحكم بين المطلق والمقيد مع اتحاد السبب.

---

(١) أخرج هذه القراءة البيهقي في كتاب «الأيمان»، حيث قال: «ويذكر عن الأعمش أن ابن مسعود رضي الله عنه كان يقرأ: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات)»، وقد حكم على ذلك بأنه مرسل. (انظر: السنن الكبرى ١٠/ ٦٠).

لِأَنَّ الْقِيَاسَ مِنْ شَرْطِهِ اتِّحَادُ الْحُكْمِ، وَالْحُكْمُ هَا هُنَا مُخْتَلِفٌ.

وأما مثال ما اختلف فيه الحكم والسبب جميعاً: فكأن يأمر الشارع بالصيام متتابعاً في كفارة اليمين، ويأمر بالإطعام مطلقاً في كفارة الظهار.

فهنا اختلف الحكم في المطلق والمقيد، إذ هو في المطلق متعلق بالإطعام، وفي المقيد متعلق بالصيام.

واختلف السبب فيهما أيضاً، فهو في المطلق متعلق بالظهار، وفي المقيد متعلق باليمين.

قوله: (**لأن القياس من شرطه اتحاد الحكم، والحكم ها هنا مختلف**): اسم الإشارة «ها هنا» يعود إلى «القسم الثالث» وهو: اختلاف الحكم في المطلق والمقيد.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل على عدم جواز** حَمْلِ المطلق على المقيد في حال اختلاف الحكم فيهما.

ومفاد هذا الدليل: أن إلحاق المطلق بالمقيد وحَمْلَهُ عليه ضَرْبٌ من ضروب القياس، والقياس يُشْتَرَطُ فيه اتحاد الحكم بين المقيس والمقيس عليه، ومع اختلاف الحكم في المطلق والمقيد يكون هذا الشرط مفقوداً، وحينئذٍ يكون القياس فيهما قياساً مع قيام الفارق وهو باطل.



باب

(فيما يُقْتَبَسُ من الألفاظ من فحواها وإشارتها، لا مِنْ صيغها)

....

قوله: (باب فيما يُقتبس من الألفاظ من فحواها وإشارتها، لا من صيغها): «ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «باب في المقتبس من الألفاظ».

والفعل «يقتبس» مشتق من «الْاقْتِبَاسِ»، وهو في اللغة: «الْاسْتِفَادَةُ».

يقال: «اقْتَبَسَ منه علماً»: إذا استفاده[1].

وعليه يكون معنى «ما يقتبس من الألفاظ»: أي ما يستفاد منها.

والفعل «يُقْتَبَسُ» أيضاً مبني للمجهول، والمراد بالْمُقْتَبِسِ هنا: العلماء المجتهدون.

والضمائر في «فحواها»، وفي «إشارتها»، وفي «صيغها» تعود إلى «الألفاظ».

والمراد بفحوى اللفظ: هو مفهوم الموافقة، بحيث يكون الحكم في المسكوت عنه موافقاً للحكم في الملفوظ به.

وذلك كقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾﴾ [النساء: ١٠].

فالله عزَّ وجلَّ نص في هذه الآية الكريمة على تحريم أكل أموال اليتامى بغير وجه حق، فَيُلْحَقُ بتحريم الأكل ما جاء موافقاً له في إتلاف مال اليتيم كالإحراق، والإغراق، وذلك بطريق فحوى اللفظ.

---

(١) انظر: لسان العرب ٦/ ١٦٧.

وَهِيَ خَمْسَةُ أَضْرُبٍ، **الْأَوَّلُ**: يُسَمَّى اقْتِضَاءً، وَهُوَ مَا يَكُونُ مِنْ ضَرُورَةِ اللَّفْظِ وَلَيْسَ بِمَنْطُوقٍ بِهِ، ....

والمراد بإشارة اللفظ: ما يُفْهَمُ بطريق الإيماء، كما في قول النبي ﷺ: **(من بدل دينه فاقتلوه)**، فإن ترتيب الحكم وهو «القتل» هنا على الوصف المناسب وهو «تبديل الدين» إشارة إلى أن «التبديل» هو علة القتل.

والمقصود بصيغة اللفظ: ما يدل على المراد بطريق النطق الصريح، وذلك كما في قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣].

فهذا إخبار من الله تعالى بكتب الصيام على المكلَّفين من المؤمنين بالمنطوق الصريح، وليس بالفحوى، أو الإشارة.

قوله: (وهي خمسة أضرب): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الألفاظ المقتبسة بطريق الفحوى والإشارة».

فهذه الألفاظ تقع على خمسة أضرب؛ أي: على خمسة أقسام.

قوله: **(الأول: يسمى اقتضاءً، وهو ما يكون من ضرورة اللفظ، وليس بمنطوق به)**: «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره «الضرب»؛ أي: الضرب الأول للألفاظ المقتبسة من الفحوى والإشارة».

فهذا الضرب هو «الاقتضاء»؛ أي: ما يُؤْخَذُ بدلالة الاقتضاء.

و«ما» في قوله: «ما يكون» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «وهو الكائن من ضرورة اللفظ».

ومعنى «ما يكون من ضرورة اللفظ، وليس بمنطوق به»: أي أنَّ الكلام لو اقْتُصِرَ فيه على مجرد لفظه لم يكن مستقيماً، فتدعو الضرورة إلى إضمار لفظ لم يَنْطِقْ به المتكلم، من أجل استقامة ذلك الكلام.

وما تدعو الضرورة إلى إضمار لفظ فيه يقع على عدد من الوجوه، سيذكرها المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي.

إِمَّا أَلَّا يَكُونَ الْمُتَكَلِّمُ صَادِقاً إِلَّا بِهِ؛ كَقَوْلِهِ: **(لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ)**. أَوْ مِنْ حَيْثُ يَمْتَنِعُ وُجُودُ الْمَلْفُوظِ شَرْعاً بِدُونِهِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ﴾ أَيْ: «فَأَفْطَرَ فَعِدَّةٌ»، وَقَوْلِهِمْ:

قوله: (إما ألا يكون المتكلم صادقاً إلا به، كقوله: «لا عمل إلا بنية»): هذا **هو الوجه الأول** من وجوه ما تقتضي الضرورة إضمار لفظ فيه.

والضمير في «به» يعود إلى «الاقتضاء بتقدير زيادة لفظ على المنطوق به».

والضمير في «كقوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمراد هنا: أن قول النبي ﷺ: **(لا عمل إلا بنية)** سُلِّطَ فيه النفي على العمل، فلو اقْتُصِرَ على هذا المنطوق لأفضى ذلك التسليط إلى خلاف الواقع، إذ يوجد في الواقع عمل بلا نية، فكان لا بد من زيادة على ذلك المنطوق، وتلك الزيادة تقتضيها ضرورة الحال، وهي استحالة أن يخبر النبي ﷺ في قضايا التشريع بما هو على خلاف الواقع لصدقه وتأييده بالوحي.

وحينئذٍ يقال: إن نَفْيَ العمل لا يخلو: إما أن يكون نفياً لذاته، وإما أن يكون نفياً لكماله، وإما أن يكون نفياً لصحته.

أما نَفْيُ الذات فممتنع، لوجود العمل الخالي من نية في الواقع، وإذا امتنع نَفْيُ ذات العمل بقي النفي فيه دائراً بين نفي الكمال ونفي الصحة.

وحيث إن المراد هنا هو نَفْيُ الصحة، لقول النبي ﷺ في حديث آخر: **(إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى)** اقتضى المقام تقدير إضمارِ لفظٍ يضاف إلى هذا المنطوق، فيقال: «لا عمل صحيح إلا بنية»، وبهذا يكون الكلام صِدْقاً لا مخالفة فيه للواقع.

قوله: (أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً بدونه، كقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ﴾ أي: «فأفطر فعدة»، وقولهم:

«أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي وَعَلَيَّ ثَمَنُهُ» يَتَضَمَّنُ الْمِلْكَ وَيَقْتَضِيهِ وَلَمْ يَنْطِقْ بِهِ.

«أعتق عبدك عني وعليَّ ثمنه» يتضمن الملك ويقتضيه ولم ينطق به): هذا **هو الوجه الثاني من وجوه** ما تقتضي الضرورة إضمار لفظ فيه.

والضمير في «بدونه» يعود إلى «اقتضاء الإضمار بحكم الضرورة».

والضمير في «قولهم» يعود إلى «قول الواحد من الناس لمن يملك عبداً».

والضمير في «يقتضيه» يعود إلى «الْمِلْكِ»، وإليه كذلك عود الضمير في «به».

والمراد هنا: أن قول الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ هو أَمْرٌ بقضاء صوم رمضان في حق المريض والمسافر، والاقتصار على هذا المنطوق يفضي إلى امتناع هذا الحكم شرعاً، وذلك أن المريض إذا صام رمضان في حال مرضه فصومه صحيح ولا يُطَالَبُ بالقضاء، وكذلك المسافر إذا صام رمضان في حال سفره كان صومه صحيحاً ولا قضاء عليه.

وبناءً على ذلك فليس الأمر بالقضاء من أجل ذات المرض أو السفر، بل هو من أجل الإفطار بسببهما، وحينئذٍ فلا بد من إضمارِ لفظٍ إلى هذا المنطوق تدعو الضرورة إليه لينسجم الحكم مع الواقع الشرعي، وذلك المضمر يُقَدَّرُ بالإفطار، فيكون المعنى: «فأفطر فعدة من أيام أخر»، وبذلك يكون الشأن في المريض والمسافر أنهما إنْ أفطرا بسبب المرض والسفر وجب عليهما القضاء، وإن لم يفطرا فلا قضاء عليهما.

وكذلك قول القائل لغيره: «أعتق عبدك عني وعليَّ ثمنه»، فهذا المنطوق يمتنع وجوده شرعاً، إذ إن هذا القائل أَمَرَ مالك العبد بأن يعتقه عنه بثمنه، وهو لا يملك الحق في هذا الأمر، لِمَا تقرر شرعاً من أن عتق العبد المملوك للغير لا يجوز إلا بولاية أو وكالة، وهما مفقودان هنا في شخص الآمر، فكان لا بد من إضمار لفظ إلى هذا المنطوق تدعو الضرورة

أَوْ مِنْ حَيْثُ يَمْتَنِعُ وُجُودُهُ عَقْلاً بِدُونِهِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ يَتَضَمَّنُ إِضْمَارَ الْوَطْءِ وَيَقْتَضِيهِ. وَيَجُوزُ أَنْ يُلَقَّبَ هَذَا بِالْإِضْمَارِ، ....

إليه، ليكون هذا الأمر صحيحاً شرعاً، وذلك المضمر يُقَدَّرُ بالبيع، فكأنه قال له: «بعني عبدك بثمنه، ثم أعتقه عني»، وحينئذٍ يكون مالكاً للعبد بهذا البيع، فصح أن يوكل البائع في إعتاقه عنه.

قوله: (أو من حيث يمتنع وجوده عقلاً بدونه، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ **يتضمن إضمار الوطء ويقتضيه)**: هذا **هو الوجه الثالث** من وجوه ما تقتضي الضرورة إضمار لفظ فيه.

والضمير في «وجوده» يعود إلى «الملفوظ».

والضمير في «بدونه» يعود إلى «اقتضاء الإضمار».

والضمير في «يقتضيه» يعود إلى «إضمار الوطء».

والمراد هنا: أن قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣].

لو اقْتُصِرَ على ظاهر منطوقه لأفضى ذلك إلى تحريم مخالطة الأم مطلقاً، لا بمجالسة، ولا بمؤاكلة، ولا بمشاربة، ونحو ذلك، وهذا ممتنع عقلاً.

وبما أن النقل الصريح لا يأتي بما يعارض العقل الصحيح، كان لا بد من إضمار لفظ بحيث يستقيم معه الكلام، فيكون تقدير هذا المضمر هو «الوطء»؛ أي: «حرمت عليكم أمهاتكم من جهة الوطء».

وحينئذٍ يكون الْمُحَرَّمُ في الأمهات هو وَطْأَهُنَّ ونكاحهن.

قوله: (ويجوز أن يلقب هذا بالإضمار): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الضرب الأول»، فهذا الضرب كما يُسَمَّى «اقتضاءً» يجوز أن يُسَمَّى كذلك «إضماراً»، إذ الكلام فيه لا يستقيم إلا بهذا الإضمار، وبدونه إما أن يكون

وَيَقْرُبُ مِنْ حَذْفِ الْمُضَافِ وَإِقَامَةِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ مَقَامَهُ.

الضَّرْبُ الثَّانِي: فَهْمُ التَّعْلِيلِ مِنْ إِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَى الْوَصْفِ الْمُنَاسِبِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ يُفْهَمُ مِنْهُ

الكلام مصادماً للواقع، وإما أن يكون مخالفاً للشرع، وإما أن يكون مناقضاً للعقل.

قوله: (ويقرب من حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه): أي: «ويقرب هذا الضرب من حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه».

والضمير في «مقامه» يعود إلى «المضاف».

ومن أمثلة حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه: ما سبق أن مَثَّلَ به المؤلف رحمه الله تعالى، وهو قول الله سبحانه: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].

حيث قال: «وهذا مجاز بالحذف، والتقدير: أهل القرية».

والذي حَمَلَهُ على هذا التقدير أن الكلام لا يستقيم إلا به، حيث إن القرية مجموعة حيطان جامدة غير عاقلة، فكيف يصح توجيه السؤال إليها؟

وكما أن الكلام في هذا المثال لا يستقيم إلا بمضمرٍ لا بد من مراعاة تقديره، فكذلك الحال فيما نحن بصدده في هذا الضرب، فإن جميع ما ورد فيه من كلام لا يستقيم إلا بإضمار محذوف يجب إظهاره وإبرازه.

قوله: (الضرب الثاني): أي من أضرب اقتباس الألفاظ من فحواها وإشارتها.

قوله: (فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب): أي إذا أضاف الشارع الحكم إلى وَصْف مناسب، دلت هذه الإضافة على أن الوصف المناسب هو علة ذلك الحكم، وهذه الدلالة إنما نشأت من فَهْمِ العقل للربط بين الوصف والحكم الذي عُلِّقَ عليه.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ يفهم منه

كَوْنُ «السَّرِقَةِ» عِلَّةً، وَلَيْسَ بِمَنْطُوقٍ بِهِ وَلَكِنْ يَسْبِقُ إِلَى الْفَهْمِ مِنْ فَحْوَى الْكَلَامِ.

وَكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾﴾ أَيْ: لِبِرِّهِمْ، ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ أَيْ: لِفُجُورِهِمْ.

كون السرقة علة، وليس بمنطوق به ولكن يسبق إلى الفهم من فحوى الكلام): هذا مثال توضيحي لفهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب.

والضمير في «منه» يعود إلى «إضافة الحكم وهو قطع اليد إلى الوصف المناسب وهو السرقة».

والضمير في «به» يعود إلى «كون السرقة علة للقطع».

والمراد هنا: أن الله تعالى حين أضاف قَطْعَ اليد إلى السرقة في قوله جل شأنه: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

لم يَنُصَّ سبحانه على أن السرقة هي علة القطع بالمنطوق الصريح، ولكن ذلك هو المتبادر إلى العقل، إذ العقل يسبق إلى فهمه من فحوى الكلام هنا بإضافة الحكم وهو قطع اليد إلى الوصف المناسب وهو السرقة أن السرقة هي علة القطع، ولا علة له في اللفظ سواها.

قوله: (وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾﴾ أي: لبرهم، ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ أي: لفجورهم): الكاف في قوله: «وكذا» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذا» يعود إلى قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾.

أي: أن قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣، ١٤].

يشبه قوله سبحانه: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾.

وَهَذَا قَدْ يُسَمَّى «إِيْمَاءً»، وَ«إِشَارَةً»، وَ«فَحْوَى الْكَلَامِ»، وَ«لَحْنَهُ» وَإِلَيْكَ الْخِيَرَةُ فِي تَسْمِيَتِهِ.

بجامع أن كلاً من هذه الآيات الثلاث الكريمات أضيف الحكم فيه إلى وَصْفٍ مناسب.

والضمير في «لبرهم» يعود إلى «الأبرار».

والضمير في «لفجورهم» يعود إلى «الفجار».

والمراد هنا: أن الله تعالى حين أضاف النعيم إلى الأبرار، وأضاف الجحيم إلى الفجار، لم يَنُصَّ سبحانه على أن «الْبِرِّ» هو علة «النعيم»، وأن «الفجور» هو علة الجحيم بالمنطوق الصريح، إلا أن العقل يسبق إليه هذا الفهم من فحوى الكلام نتيجة إضافة الحكم إلى وصفه المناسب، فيدرك بذلك أن «الأبرار» استحقوا «النعيم» لبرهم، وأن «الفجار» استحقوا «الجحيم» لفجورهم.

قوله: (وهذا قد يسمى إيماءً، وإشارة، وفحوى الكلام، ولحنه، وإليك الخيرة في تسميته): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إضافة الحكم إلى الوصف المناسب» من جهة فَهْم التعليل بسببه.

والضمير في «لحنه» يعود إلى «الكلام».

والمخاطَب في قوله: «وإليك» هو القارئ.

و«الخيرة» هي «الخيار».

والضمير في «تسميته» يعود إلى «فهم التعليل بإضافة الحكم إلى وصفه المناسب».

والمراد هنا: أن «إضافة الحكم إلى الوصف المناسب» دال على «عِلِّيَّةِ الوصف»؛ أي: على ثبوت كون الوصف المناسب علة، إلا أن هذه الدلالة لم تثبت بالنطق الصريح، بل بما أَلْمَحَتْ إليه تلك الإضافة، ولذلك فإن تلك الدلالة قد تُسَمَّى إيماءً إلى العلة، وقد تسمى إشارة إلى العلة، وقد تسمى فحوى الكلام، وقد تسمى لحن الكلام.

الضَّرْبُ الثَّالِثُ: التَّنْبِيهُ، وَهُوَ فَهْمُ الْحُكْمِ فِي الْمَسْكُوتِ مِنَ الْمَنْطُوقِ بِدَلَالَةِ سِيَاقِ الْكَلَامِ وَمَقْصُودِهِ، وَمَعْرِفَةِ وُجُودِ الْمَعْنَى فِي الْمَسْكُوتِ بِطَرِيقِ الْأَوْلَى؛ كَفَهْمِ تَحْرِيمِ «الشَّتْمِ» وَ«الضَّرْبِ» مِنْ قَوْلِهِ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾.

وحيث إنه لا مشاحة في تلك التسمية، إذ المعنى متحد في الكل، فإن الشأن في انتقاء أي اسم منها ليكون لقباً على هذا الضرب موكول إلى ذوق القارئ واختياره.

قوله: (الضرب الثالث): أي من أضرب اقتباس الألفاظ من فحواها وإشارتها.

قوله: (التنبيه): أي تنبيه الشارع للمخاطب بأن ما سُكِتَ عنه أولى بالحكم مما نُطِقَ به.

قوله: (وهو فهم الحكم في المسكوت من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده، ومعرفة وجود المعنى في المسكوت بطريق الأولى): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «التنبيه».

والضمير في «مقصوده» يعود إلى «الكلام».

والمذكور هنا هو تعريف «التنبيه» من الناحية الاصطلاحية، والمراد به: أن يخاطب الشارع العباد بخطاب يأمرهم فيه بأمر، أو ينهاهم فيه بنهي، ويكون المأمور به أو المنهي عنه في المنطوق به أدنى منه في المسكوت عنه، فيفهم المخاطَب بدلالة السياق ومقصود الكلام أن معنى المنطوق به موجود في المسكوت عنه بدرجة أعلى من المنطوق به، وحينئذٍ يدرك بأن الحكم كما ثبت في المنطوق به وهو أدنى، فإنه يثبت أيضاً في المسكوت عنه بطريق الأولى لكونه أعلى.

قوله: (كفهم تحريم الشتم والضرب من قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾): هذا مثال توضيحي لفهم الحكم في المسكوت من المنطوق، ومعرفة وجود المعنى في المسكوت بطريق الأولى.

وَلَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَتِنَا الْمَعْنَى فِي الْأَدْنَى وَمَعْرِفَةِ وُجُودِهِ فِي الْأَعْلَى، فَلَوْلَا مَعْرِفَتُنَا أَنَّ الْآيَةَ سِيقَتْ لِلتَّعْظِيمِ لِلْوَالِدَيْنِ لَمَا فَهِمْنَا مَنْعَ الْقَتْلِ، ....

والضمير في «قوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والمراد هنا: أن قول الله تعالى في شأن الوالدين: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣].

يدل على تحريم التأفف من الوالدين وتحريم انتهارهما، وهذا الحكم ثابت بطريق المنطوق، فَيُفْهَمُ من دلالة هذا المنطوق وهو تحريم التأفف والانتهار تحريم الشتم والضرب والقتل.

وتحريم الشتم والضرب والقتل للوالدين ليس منطوقاً به، بل هو مسكوت عنه، وحيث إن كلّاً من الشتم والضرب والقتل المسكوت عنه أشد إيذاءً في حق الوالدين من التأفف والانتهار المنطوق بهما، فإن المسكوت عنه يكون أولى بالحكم وهو التحريم من المنطوق به.

قوله: (ولا بد من معرفتنا المعنى في الأدنى ومعرفة وجوده في الأعلى): المراد بالأدنى هنا هو المنطوق به، والمراد بالأعلى هو المسكوت عنه.

والضمير في «وجوده» يعود إلى «المعنى في الأدنى».

والمقصود هنا: أنه لا بد من معرفة المعنى الذي سيق من أجله الخطاب الوارد بالأدنى، ثم لا بد من التحقق من وجود هذا المعنى في الأعلى، وذلك من أجل أن يصح القول بأن الحكم في المسكوت عنه وهو الأعلى أولى بالحكم من المنطوق به وهو الأدنى.

فإذا لم يُعْرَفِ المعنى في الأدنى لم يَجُزْ ـ حينئذٍ ـ إلحاق الأعلى به، إذ عَقْلُ المعنى شرط أساس من شروط صحة الإلحاق.

قوله: (فلولا معرفتنا أن الآية سيقت للتعظيم للوالدين لما فهمنا منع القتل): هذا هو الدليل على شرط صحة إلحاق الأعلى بالأدنى في الحكم،

إِذْ قَدْ يَقُولُ السُّلْطَانُ إِذَا أَمَرَ بِقَتْلِ مَلِكٍ لِمُنَازَعَتِهِ لَهُ فِي مُلْكِهِ: «اقْتُلْهُ وَلَا تَقُلْ لَهُ أُفٍّ».

وهو معرفة المعنى في الأدنى ومعرفة وجوده في الأعلى.

والآية الكريمة المسوقة لتعظيم الوالدين هي قول الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾﴾ [الإسراء: ٢٣].

والمقصود هنا: أننا إنما قلنا بأن قتل الوالدين المسكوت عنه أشد حُرْمَةً من المنطوق به وهو التأفف والانتهار لسبق معرفتنا بأن الآية الكريمة قد سيقت لبيان تعظيم حق الوالدين، وهذه المعرفة حَصَلَتْ لنا من قول الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۚ﴾، حيث عطف سبحانه الإحسان إلى الوالدين على الأمر بعبادته وحده، ولو لم يكن المراد تعظيم حق الوالدين لَمَا عطف ذلك على تعظيم حقه سبحانه بإفراده بالعبادة.

فلما عَرَفْنَا بأن الآية الكريمة إنما سيقت لتعظيم الوالدين عرفنا بذلك أنه لا يستقيم القول بتحريم التأفف من الوالدين وتحريم انتهارهما مع القول بإباحة قتلهما، بل إن ذلك لا يستقيم إلا بالقول بأن القتل أشد حرمة من التأفف والانتهار، إذ القتل أبلغ إيذاءً في حق الوالدين منهما، وهو يتنافى مع وجوب تعظيم حقهما.

قوله: (إذ قد يقول السلطان إذا أمر بقتل ملك لمنازعته له في ملكه: «اقتله ولا تقل له أف»): هذه الجملة تعليل للجملة السابقة، وهي قوله: «فلولا معرفتنا أن الآية سيقت للتعظيم للوالدين لما فهمنا منع القتل».

والضمير في «منازعته» يعود إلى «الملك المأمور بقتله».

والضمير في «له» في قوله: «لمنازعته له» يعود إلى «السلطان»، وإليه كذلك عود الضمير في «ملكه».

وَيُسَمَّى مَفْهُومَ الْمُوَافَقَةِ، وَفَحْوَى اللَّفْظِ.

وَاخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِي تَسْمِيَتِهِ قِيَاساً، ....

والضمير في «اقتله» يعود إلى «الملك»، وإليه كذلك عود الضمير في «له» في قوله: «ولا تقل له أف».

والمراد هنا: أن مجرد النهي عن «التأفيف» لا يفيد النهي عن «القتل»، ولو كان مجرد النهي عن التأفيف يفيد النهي عن القتل، لكان السلطان حين يأمر سَيَّافَهُ بقوله: «اقتل الملك الذي نازعني في سلطاني، ولا تقل له: أف» متناقضاً في هذا الأمر، إلا أن العقلاء لا يَعُدُّونَ ذلك منه تناقضاً، فكذلك هو الشأن في قول الله سبحانه: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾، فإننا لم نستفد النهي عن القتل بمجرد النهي عن التأفيف، بل استفدنا ذلك من معرفتنا بأن هذه الآية الكريمة إنما سيقت لبيان تعظيم حق الوالدين، وهذا الحق الْمُعَظَّمُ لا يثبت بتحريم التأفيف مع إباحة القتل.

قوله: (**ويسمى مفهوم الموافقة، وفحوى اللفظ**): أي أن «التنبيه بحكم الأدنى على الأعلى» يُسَمَّى مفهوماً موافقاً.

ووجه الموافقة هنا: أن الحكم في الأعلى لا يخالف الحكم في الأدنى، بل يوافقه ويتواطأ معه، فإن تحريم القتل والضرب والشتم في حق الوالدين لا يخالف حرمة التأفف منهما والانتهار لهما، بل التحريمان يصبان في مصب واحد، وهو تعظيم حق الوالدين.

وكذلك يُسَمَّى «التنبيه بحكم الأدنى على الأعلى» فحوى اللفظ، إذ الحكم في الأعلى لم يُؤْخَذْ مباشرةً من منطوق اللفظ، بل أُخِذَ من فحواه ودلالته.

قوله: (**واختلف أصحابنا في تسميته قياساً**): الضمير في «تسميته» يعود إلى «الضرب الثالث، وهو التنبيه».

فهذا التنبيه اختلف الحنابلة رحمهم الله تعالى في تسميته قياساً،

فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ الْخَرَزِيُّ، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: هُوَ قِيَاسٌ؛ لِأَنَّهُ إِلْحَاقُ الْمَسْكُوتِ بِالْمَنْطُوقِ فِي الْحُكْمِ لِاجْتِمَاعِهِمَا فِي الْمُقْتَضِي، وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ، ....

بمعنى: هل يُسَمَّى قياساً، أو لا يسمى قياساً؟ وخلافهم في ذلك على قولين سيذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي.

قوله: (فقال أبو الحسن الخرزي، وبعض الشافعية: هو قياس): أبو الحسن الخرزي هو أحمد بن نصر بن محمد الخرزي الحنبلي، وقد سبق التعريف به. وأبو الحسن الخرزي رحمه الله تعالى ذهب إلى أن «التنبيه» وهو «مفهوم الموافقة» يُسَمَّى قياساً.

وإلى هذا القول ذهب بعض الشافعية رحمهم الله تعالى[(١)].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (لأنه إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم لاجتماعهما في المقتضي، وهذا هو القياس): الضمير في «لأنه» يعود إلى «التنبيه».

وضمير التثنية في «لاجتماعهما» يعود إلى «المسكوت والمنطوق».

والمراد بالمقتضي هنا: هو الجامع بين المنطوق والمسكوت، وهو علة الحكم فيهما.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم لاجتماعهما في المقتضي».

والمراد هنا: أن حقيقة «التنبيه» هي إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به في الحكم لاجتماعهما في المقتضي وهو الجامع بينهما، وهذه الحقيقة هي بعينها حقيقة القياس، إذ إن القياس يقوم على أربعة أركان، وهي: الفرع، والأصل، وحكم الأصل، والعلة الجامعة، وهذه الأركان جميعها موجودة في «التنبيه»، فالفرع فيه هو المسكوت عنه، والأصل فيه هو

---

(١) انظر: البرهان ٢/٨٧٨، المحصول ١/١/٣٢٠.

وَإِنَّمَا ظَهَرَ فِيهِ الْمَعْنَى فَسَبَقَ إِلَى الْفَهْمِ مِنْ غَيْرِ تَأَمُّلٍ، فَأَشْبَهَ الْقِيَاسَ فِيمَا ظَهَرَتِ الْعِلَّةُ فِيهِ بِنَصٍّ أَوْ غَيْرِهِ، مِثْلُ قِيَاسِ الْجُوعِ الْمُفْرِطِ عَلَى الْغَضَبِ فِي الْمَنْعِ مِنَ الْحُكْمِ، لِكَوْنِهِ يَمْنَعُ كَمَالَ الْفِكْرِ، وَقِيَاسِ الزَّيْتِ عَلَى السَّمْنِ فِي حُكْمِ النَّجَاسَةِ إِذَا وَقَعَتْ فِيهِ فِي حَالِ جُمُودِهِ، أَوْ كَوْنِهِ مَائِعاً.

المنطوق به، وحكم الأصل هو ما تضمنه المنطوق من وجوب أو حرمة، والعلة الجامعة فيه هي المعنى الذي عُقِلَ في الأصل وهو المنطوق به.

وإذا كانت أركان القياس متوافرة في «التنبيه»، فلا مانع من تسميته قياساً.

قوله: (وإنما ظهر فيه المعنى فسبق إلى الفهم من غير تأمل، فأشبه القياس فيما ظهرت العلة فيه بنص أو غيره، مثل قياس الجوع المفرط على الغضب في المنع من الحكم، لكونه يمنع كمال الفكر، وقياس الزيت على السمن في حكم النجاسة إذا وقعت فيه في حال جموده أو كونه مائعاً): الضمير في «فيه» في قوله: «وإنما ظهر فيه» يعود إلى «التنبيه».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» في قوله: «فيما ظهرت العلة فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «غيره» يعود إلى «النص».

والضمير في «لكونه» يعود إلى «الجوع المفرط».

والضمير في «فيه» في قوله: «إذا وقعت فيه» يعود إلى «الزيت»، وإليه كذلك عود الضميرين في «جموده»، وفي «كونه».

والمراد هنا: أن «التنبيه» بالأدنى على الأعلى يظهر فيه المعنى واضحاً للذهن من غير سابق تأمل، بحيث يتبادر إلى الفهم أن الحكم في المسكوت عنه أولى من الحكم في المنطوق به، أو هو مماثل له، فيكون

. . . .

بمنزلة القياس الجلي الذي ظهرت فيه العلة بنص من الشارع، كما في قول النبي ﷺ: **(لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان)**، وذلك لأن الغضب يمنع كمال الفكر لِمَا يفضي إليه من تشويشه وتعكير صفائه. فيسبق إلى الفهم من عَقْلِ هذه العلة قياس الجوع المفرط على الغضب، لكون الجوع المفرط مانعاً من كمال الفكر أيضاً.

وكما في قول النبي ﷺ - حين سُئِلَ عن السمن الذي وقعت الفأرة فيه -: **(إذا كان جامداً فألقوها وما حولها، وإن كان مائعاً فلا تقربوه)**(١).

فإنه يسبق إلى الفهم أن الزيت كالسمن المائع في هذا الحكم، وهو إراقته وعدم جواز الانتفاع به في الأكل، إذ المائع تنتقل النجاسة إلى جميع أجزائه.

وإذا ثبت أن الجوع المفرط يُلْحَقُ بالغضب في المنع من القضاء، لكون علة النهي عن القضاء حالة الغضب ظاهرة جلية، وهي مَنْعُ كمال الفكر، وذلك يُسَمَّى قياساً.

وأيضاً إذا ثبت أن الزيت إذا وقعت الفأرة فيه فإنه يُلْحَقُ بالسمن، لكون العلة ظاهرة جلية، وهي وجود النجاسة، وذلك يُسَمَّى قياساً.

فكذلك ما نحن بصدده وهو «التنبيه»، فحيث إن العلة فيه، وهي علة إلحاق المسكوت بالمنطوق ظاهرة جلية، فلا مانع من تسميته قياساً.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «لأنه إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم لاجتماعهما في المقتضي، وهذا هو القياس»، إلى قوله: «وقياس الزيت على السمن في حكم النجاسة إذا وقعت فيه في حال جموده أو كونه مائعاً» هو دليل أصحاب المذهب الأول القائلين بأن «التنبيه» يُسَمَّى قياساً.

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، رقم الحديث: (٢٧٨).

وَقَالَ الْقَاضِي أَبُو يَعْلَى، وَالْحَنَفِيَّةُ، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: لَيْسَ بِقِيَاسٍ، ....

ومفاد هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن حقيقة «التنبيه» هي إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به في الحكم لوجود الجامع بينهما وهو المعنى المعقول في المنطوق، وهذه الحقيقة لا تعدو حقيقة القياس لثبوت أركان القياس فيه، وهي: الفرع المتمثل في «المسكوت»، والأصل المتمثل في «المنطوق»، وحكم الأصل المتمثل فيما تضمنه المنطوق من وجوب أو حرمة، والعلة المتمثلة في «المعنى المعقول من المنطوق».

الوجه الثاني: قياس التنبيه على ما ظهرت العلة فيه جلية بنص من الشارع، وذلك كما في نَهْي النبي ﷺ عن القضاء حال الغضب؛ لأنه يمنع كمال الفكر، فيتبادر إلى الذهن قياس كل ما يشوش الفكر على الغضب في المنع من القضاء كالجوع المفرط ونحوه، وكما في نهيه عليه الصلاة والسلام عن قربان السمن المائع إذا وقعت الفأرة فيه، فيتبادر إلى الذهن قياس الزيت على السمن المائع في هذا الحكم.

وإذا كان ما ظهرت فيه العلة جليةً بنص من الشارع يُسَمَّى قياساً، فكذلك «التنبيه» يُسَمَّى قياساً، بجامع أن كلّاً منهما يسبق معناه إلى الفهم ويتبادر إلى الذهن من غير نظر وتأمُّل.

قوله: (وقال القاضي أبو يعلى، والحنفية، وبعض الشافعية: ليس بقياس): أي أن «التنبيه» لا يُسَمَّى قياساً.

وهذا **هو القول الثاني** في هذه المسألة، وقد ذهب إليه القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى[1].

---

(١) انظر: العدة ١/ ١٥٢ ـ ١٥٤.

إِذْ هُوَ مَفْهُومٌ مِنَ اللَّفْظِ مِنْ غَيْرِ تَأَمُّلٍ وَلَا اسْتِنْبَاطٍ، بَلْ يَسْبِقُ إِلَى الْفَهْمِ حُكْمُ الْمَسْكُوتِ مَعَ الْمَنْطُوقِ مِنْ غَيْرِ تَرَاخٍ، إِذْ كَانَ هُوَ الْأَصْلَ فِي الْقَصْدِ وَالْبَاعِثَ عَلَى النُّطْقِ، وَهُوَ أَوْلَى فِي الْحُكْمِ.

وذهب إليه الحنفية رحمهم الله تعالى[١].

وذهب إليه بعض الشافعية رحمهم الله تعالى، ومنهم الآمدي[٢]، وابن السبكي[٣].

قوله: (إذ هو مفهوم من اللفظ من غير تأمل ولا استنباط، بل يسبق إلى الفهم حكم المسكوت مع المنطوق من غير تراخٍ، إذ كان هو الأصل في القصد والباعث على النطق، وهو أولى في الحكم): هذه الجملة تعليل وتدليل لأصحاب المذهب الثاني على أن «التنبيه» لا يُسَمَّى قياساً.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «إذ هو مفهوم من اللفظ» يعود إلى «التنبيه».

والتنوين في «تراخٍ» هو تنوين العوض عن الياء المحذوفة تخفيفاً، إذ الأصل: «تراخي» بإثبات الياء.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «إذ كان هو الأصل» يعود إلى «حكم المسكوت»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو أولى في الحكم».

ومفاد هذا الدليل: أن الذهن بمجرد سماع حكم المنطوق به يسبق إلى فهمه حكم المسكوت عنه مباشرةً من غير توقف على تأمل أو استنباط، وذلك لإدراكه الفوري من دون تراخٍ بأن حكم المسكوت عنه هو المقصود الأساس من سَوْقِ المنطوق والباعث عليه، وأنه أولى بالحكم من المنطوق به.

---

(١) انظر: تيسير التحرير ١/ ٩٤، فواتح الرحموت ١/ ٤٠٨، التلويح على التوضيح ١/ ١٣١.

(٢) انظر: الإحكام ٣/ ٦٨.

(٣) انظر: جمع الجوامع ١/ ٢٤٥.

وَمَنْ سَمَّاهُ قِيَاساً سَلَّمَ أَنَّهُ قَاطِعٌ، فَلَا تَضُرُّ تَسْمِيَتُهُ قِيَاساً.

وَقَدْ يَلْتَحِقُ بِهَذَا الْفَنِّ مَا يُشْبِهُهُ مِنْ وَجْهٍ وَلَا يُفِيدُ الْقَطْعَ؛

وإذا ثبت أن حكم المسكوت عنه إنما هو مفهوم من اللفظ مباشرةً من غير تأمل ولا استنباط، دل ذلك على أنه مستفاد من دلالة اللفظ، وليس من طريق القياس، فكيف يُسَمَّى قياساً؟

قوله: **(ومن سمَّاه قياساً سلَّم أنه قاطع، فلا تضر تسميته قياساً)**: الضمير في «سماه» يعود إلى «التنبيه»، وإليه كذلك عود الضميرين في «أنه»، وفي «تسميته».

والذين سَمَّوْا «التنبيه» قياساً هم أصحاب المذهب الأول، وهم أبو الحسن الخرزي، وبعض الشافعية رحمهم الله تعالى.

والمراد هنا: أن الخلاف في كون «التنبيه» يُسَمَّى قياساً أو لا يسمى بذلك، إنما هو خلاف لفظي، فعند أصحاب المذهب الأول يسمى قياساً، وعند أصحاب المذهب الثاني يسمى دلالة لفظية، وهذا خلاف في عبارة لا تنهض به ثمرة عملية، فهو خلاف صوري لا حقيقي.

ومما يدل على أن الخلاف صوري لا حقيقي: أن أصحاب المذهب الأول الذين سموا التنبيه قياساً مُسَلِّمُونَ بأن الحكم في المسكوت عنه حكم قاطع لا مجال للظن فيه، كما هو الشأن عند أصحاب المذهب الثاني الذين لم يسموه قياساً، بل جعلوا حكم المسكوت ثابتاً بدلالة النص.

وحينئذٍ يكون المعنى محل اتفاق بين الفريقين، ولا مشاحة في الاصطلاح بعد الاتفاق على المعنى.

قوله: **(وقد يلتحق بهذا الفن ما يشبهه من وجه ولا يفيد القطع)**: الفن المشار إليه في قوله: «بهذا الفن» هو التنبيه.

و«ما» في قوله: «ما يشبهه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يشبهه» يعود إلى «الفن»، وهو التنبيه.

كَقَوْلِهِمْ: «إِذَا رُدَّتْ شَهَادَةُ الْفَاسِقِ فَالْكَافِرُ أَوْلَى؛ لِأَنَّ الْكُفْرَ فِسْقٌ وَزِيَادَةٌ»، فَهَذَا لَيْسَ بِقَاطِعٍ، إِذْ لَا يَبْعُدُ أَنْ يُقَالَ: «الْفَاسِقُ مُتَّهَمٌ فِي دِينِهِ، وَالْكَافِرُ يَحْتَرِزُ مِنَ الْكَذِبِ لِدِينِهِ».

ووجه المشابهة هنا: هو الاستدلال بالأدنى على ثبوت الحكم في الأعلى.

قوله: (**كقولهم: إذا ردت شهادة الفاسق فالكافر أولى؛ لأن الكفر فسق وزيادة**): هذا مثال توضيحي لِمَا يمكن إلحاقه بالتنبيه.

والضمير في «كقولهم» يعود إلى «بعض الفقهاء».

والمراد هنا: أن بعض الفقهاء ربما يستدل على رد شهادة الكافر برد شهادة الفاسق عن طريق التنبيه، فإن «الفسق» أدنى درجة من «الكفر»، وإذا رُدَّتْ شهادة الأدنى وهو الفاسق، فإن شهادة الأعلى وهو الكافر أولى بالرد منها، لكون الكفر فسقاً وزيادة.

قوله: (**فهذا ليس بقاطع، إذ لا يبعد أن يقال: الفاسق متهم في دينه، والكافر يَحْتَرِزُ من الكذب لدينه**): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «القول بأن رد شهادة الكافر أولى من رد شهادة الفاسق».

والمراد هنا: أن القول بأن الكافر أولى برد الشهادة من الفاسق بحجة أن الكفر فسق وزيادة، وإنْ كان يمكن إلحاقه بدليل التنبيه من وجه، إلا أنه يفارقه من وجه آخر، وهو عدم تحقق القطعية فيه، فإن ما نحن بصدده وهو التنبيه بحكم الأدنى على الأعلى يفيد قطعية ثبوت الحكم في المسكوت عنه بما هو أولى من الحكم في المنطوق به، وذلك كتحريم التأفيف في حق الوالدين الثابت بالنص المنطوق به، وهو قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾، فإنه يفيد قطعاً أولوية تحريم القتل في المسكوت عنه، لكون القتل أشد إيذاءً من التأفيف بالاتفاق.

بخلاف إلحاق الكافر بالفاسق في رد الشهادة، فإنه لا يفيد القطع بل يفيد الظن، لتطرق الاحتمال إليه، إذ يحتمل أن يكون الكافر صادقاً

فَأَمَّا الْفَاسِدُ مِنْ هَذَا الضَّرْبِ فَنَحْوَ قَوْلِهِمْ: «إِذَا جَازَ السَّلَمُ فِي الْمُؤَجَّلِ فَفِي الْحَالِّ أَجْوَزُ وَعَنِ الْغَرَرِ أَبْعَدُ» فَإِنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ اشْتِرَاكِهِمَا فِي الْمُقْتَضِي، وَلَيْسَ الْمُقْتَضِي لِصِحَّةِ السَّلَم الْمُؤَجَّلِ بُعْدَهُ مِنَ الْغَرَرِ لِتُلْحَقَ بِهِ الْحَالُّ، بَلِ الْغَرَرُ مَانِعٌ احْتُمِلَ فِي الْمُؤَجَّلِ، وَالْحُكْمُ لَا يَصِحُّ لِعَدَمِ مَانِعِهِ، بَلْ لِوُجُودِ مُقْتَضِيهِ، ....

لاحترازه من الكذب لدينه الذي يأمره بالصدق ويحثه عليه، ويحتمل أن يكون الفاسق كاذباً لعدم تحرزه عن الكذب نظراً لتهاونه بالدين، فلا يصح حينئذٍ إلحاق الصادق بالكاذب.

قوله: (فأما الفاسد من هذا الضرب فنحو قولهم: إذا جاز السلم في المؤجل ففي الحالّ أجوز وعن الغرر أبعد): الضرب المشار إليه في قوله: «هذا الضرب» هو «التنبيه بحكم الأدنى على الأعلى».

والضمير في «قولهم» يعود إلى «بعض العلماء».

فهؤلاء يقولون: إن جواز «السَّلَم» في المعجل أولى من جوازه في المؤجل، لكون المعجل أبعد من الغرر.

وإنما قالوا ذلك استناداً إلى دليل «التنبيه»، إلا أن هذا الاستناد فاسد لا يصح.

قوله: (فإنه لا بد من اشتراكهما في المقتضي، وليس المقتضي لصحة السلم المؤجل بعده من الغرر لتلحق به الحالُّ، بل الغرر مانع احتمل في المؤجل، والحكم لا يصح لعدم مانعه، بل لوجود مقتضيه): هذه الجملة تعليل لفساد استناد أولئك على دليل التنبيه في قولهم بأن جواز السَّلَم في المعجل أولى من جوازه في المؤجل، لكون المعجل أبعد من الغرر.

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لا بد من اشتراكهما في المقتضي».

وَلَوْ كَانَ بُعْدُهُ مِنَ الْغَرَرِ عِلَّةَ الصِّحَّةِ فَمَا وُجِدَتْ فِي الْأَصْلِ، فَكَيْفَ يَصِحُّ الْإِلْحَاقُ؟

وضمير التثنية في «اشتراكهما» يعود إلى «السلم المؤجل، والسلم الحالّ».

والضمير في «بُعْده» يعود إلى «السلم المؤجل»، وكذلك إليه عود الضمير في «به».

والضمير في «مانعه» يعود إلى «الحكم»، وكذلك إليه عود الضمير في «مقتضيه».

والمراد هنا: أنه يُشْتَرَطُ في صحة الإلحاق وجود الجامع بين الْمُلْحَقِ والملحق به وهو «المقتضي»، والمقتضي هنا الذي يجب أن يشترك فيه الملحق وهو «السلم المعجل» والملحق به وهو «السلم المؤجل» غير موجود، وذلك المقتضي هو «الْبُعْدُ من الغرر»، إذ الغرر محتمل الوجود في السلم المؤجل، إلا أن هذا الغرر لا يمنع من صحة السلم المؤجل، وذلك لأن الحكم لا يصح لعدم مانعه، بل يصح لوجود مقتضيه، والمقتضي لصحة السلم المؤجل موجود، وهو الإرفاق بالناس والتيسير عليهم.

قوله: (ولو كان بُعْدُهُ من الغرر علة الصحة فما وُجدت في الأصل، فكيف يصح الإلحاق؟): الضمير في «بعده» يعود إلى «السلم الحالّ» وهو المعجل.

والاستفهام بكيف هنا يفيد التعجب والاستنكار.

والمراد هنا: أن السلم الحالَّ لو كانت علة صحته هي بُعْدُهُ من الغرر، فإن هذه العلة وهي «البُعْدُ عن الغرر» ليست موجودة في الأصل وهو «السلم المؤجل»، وحينئذٍ لا يصح الإلحاق؛ لأنه يكون إلحاقاً بغير علة، وذلك أن السلم المؤجل لا يخلو من وجود غرر، إلا أن هذا الغرر مُغْتَفَرٌ في مقابلة رَفْعِ الحرج عن الناس؛ لأن حاجتهم تشتد إلى هذا النوع من التعامل.

الضَّرْبُ الرَّابِعُ: دَلِيلُ الْخِطَابِ، وَمَعْنَاهُ: الْاسْتِدْلَالُ بِتَخْصِيصِ الشَّيْءِ بِالذِّكْرِ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ وَيُسَمَّى مَفْهُومَ الْمُخَالَفَةِ؛ لِأَنَّهُ فَهْمٌ مُجَرَّدٌ لَا يَسْتَنِدُ إِلَى مَنْطُوقٍ، وَإِلَّا فَمَا دَلَّ عَلَيْهِ الْمَنْطُوقُ أَيْضاً مَفْهُومٌ.

قوله: (الضرب الرابع): أي من ضروب اقتباس الألفاظ من فحواها وإشارتها.

قوله: (دليل الخطاب، ومعناه: الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه): الضمير في «معناه» يعود إلى «دليل الخطاب».

و«ما» في قوله: «عما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عداه» يعود إلى «الشيء المخصوص بالذكر».

والمراد هنا: أن الشارع إذا خَصَّ شيئاً بحكم من الأحكام بطريق النطق، فإنه يُسْتَدَلُّ بهذا التخصيص على أن حكم المسكوت عنه ليس كحكم المنطوق به، بل يباينه ويخالفه.

قوله: (ويسمى مفهوم المخالفة، لأنه فهم مجرد لا يستند إلى منطوق): أي أن «الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه» يُسَمَّى «مفهوم المخالفة».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «نَفْي الحكم عما عدا المخصوص بالذكر».

ومعنى قوله: «لأنه فَهْمٌ مجرد لا يستند إلى منطوق»: أي أن النص الشرعي المنطوق به إنما تناول بيان حكم الشيء الذي ورد فيه دون تَعَرُّضٍ لغيره بحكم مضاد، فكان إثبات الحكم المضاد لغيره ليس مستنداً إلى نص منطوق به من الشارع، بل هو فَهْمٌ مجرد استفاده المستنبط من دلالة المنطوق ولكن بطريق العكس، بحيث يجعل الحكم في المسكوت عنه معاكساً للحكم في المنطوق به.

قوله: (وإلا فما دل عليه المنطوق أيضاً مفهوم): «ما» في قوله: «فما» موصولية بمعنى «الذي».

وَمِثَالُهُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾، وَ«فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاةُ» يَدُلُّ عَلَى انْتِفَاءِ الْحُكْمِ فِي الْمُخْطِئِ وَالْمَعْلُوفَةِ.

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تأكيد لقوله: «ويسمى مفهوم المخالفة؛ لأنه فهم مجرد لا يستند إلى منطوق».

والمراد: أن ما صَرَّحَ به المنطوق يصح أن يقال فيه بأنه مفهوم، بمعنى أن المخاطَب فَهِمَ من تصريح المنطوق الحكم الذي جاء به ودل عليه.

وكذلك المستفاد من دلالة ذلك المنطوق بالمعنى المضاد له يُسَمَّى مفهوماً.

ولكن الفرق بين المفهومين: أن المفهوم من صريح النطق مستند إلى منطوق، بخلاف المستفاد من دلالة ذلك المنطوق بالمعنى المضاد وهو المسمَّى «مفهوم المخالفة» فإنه غير مستند إلى منطوق، بل إلى فهم مجرد.

قوله: (**ومثاله: قوله تعالى:** ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ **و«في سائمة الغنم الزكاة» يدل على انتفاء الحكم في المخطئ والمعلوفة**): الضمير في «مثاله» يعود إلى «دليل الخطاب» أو «مفهوم المخالفة».

وهذان مثالان ذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى لتقريب معنى مفهوم المخالفة إلى الذهن.

المثال الأول: قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥].

فالتنصيص على «المتعمد» يدل على انتفاء الحكم في «المخطئ».

وبناءً على ذلك فمن قتل الصيد وهو محرم متعمداً وجب عليه الفداء بمثل المقتول، وأما المخطئ فلا شيء عليه.

وحينئذٍ يكون حكم «المتعمد» ثابتاً بصريح المنطوق، وحكم «المخطئ» ثابتاً بالمفهوم المخالف للمنطوق المذكور.

وَهَـذَا حُـجَّـةٌ فِـي قَـوْلِ إِمَـامِـنَـا، وَالـشَّـافِـعِـيِّ، وَمَـالِـكٍ، وَأَكْـثَـرِ الْمُتَكَلِّمِينَ.

المثال الثاني: قول النبي ﷺ: **(في سائمة الغنم الزكاة)**[١].

فالتنصيص على «السائمة» يدل على انتفاء الحكم في «المعلوفة».

وبناءً على ذلك فمن مَلَكَ نصاباً من الغنم يُنْظَرُ: هل هذه الغنم ترعى أكثر الحول، أو أنها تُعْلَفُ أكثره؟ فإن كانت ترعى أكثر الحول ففيها الزكاة، وهذا الحكم ثابت بطريق المنطوق الذي صرح به الحديث.

وإن كانت تُعْلَفُ أكثر الحول فلا زكاة فيها، وهذا الحكم ثابت بطريق المفهوم المخالف للمنطوق المذكور.

قوله: (وهذا حجة في قول إمامنا، والشافعي، ومالك، وأكثر المتكلمين): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «دليل الخطاب».

والمراد هنا: أن دليل الخطاب، وهو «مفهوم المخالفة» حجة في العمل به عند الإمام أحمد رحمه الله تعالى، ومما يدل على احتجاجه به ما ذكره القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى، حيث قال: «دليل الخطاب حجة...، وقد نص أحمد رضي الله عنه على هذا في مواضع، فقال في رواية صالح: **(لا وصية لوارث)** دليل أن الوصية لمن لا يرث. وقال رضي الله عنه في رواية إسحاق بن إبراهيم: لا يحل للمسلمة أن تكشف رأسها عند نساء أهل الذمة؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿أَوْ نِسَآئِهِنَّ﴾، وقال رحمه الله في رواية محمد بن العباس وقد سأله عن الرضاع، فقال: عن النبي ﷺ: **(لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان)**، فأرى الثلاثة تحرم»[٢].

وكذلك فإن دليل الخطاب حجة عند الإمام مالك رحمه الله تعالى[٣].

---

(١) سبق تخريج الحديث.
(٢) انظر: العدة ٢/٤٤٨ ـ ٤٥٠.
(٣) انظر: إحكام الفصول ص٥١٤، منتهى الوصول والأمل ص١٤٨، شرح تنقيح الفصول ص٢٧٠.

وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ، وَأَبُو حَنِيفَةَ: لَا دَلَالَةَ لَهُ؛ لِأُمُورٍ خَمْسَةٍ، **أَحَدُهَا**: أَنَّهُ يَحْسُنُ الْاسْتِفْهَامُ، فَلَوْ قَالَ: «مَنْ ضَرَبَكَ عَامِداً فَاضْرِبْهُ» حَسُنَ أَنْ تَقُولَ: «فَإِنْ ضَرَبَنِي خَاطِئاً هَلْ أَضْرِبُهُ؟»، وَلَوْ دَلَّ عَلَى النَّفْيِ لَمَا حَسُنَ الْاسْتِفْهَامُ فِيهِ كَالْمَنْطُوقِ.

وكذلك هو حجة عند الإمام الشافعي رحمه الله تعالى[١].

وأيضاً فهو حجة عند أكثر المتكلمين[٢].

قوله: (وقالت طائفة منهم، وأبو حنيفة: لا دلالة له): الضمير في «منهم» يعود إلى المتكلمين».

والضمير في «له» يعود إلى «دليل الخطاب».

والمراد هنا: أن طائفة من المتكلمين ذهبوا إلى أن «دليل الخطاب» لا دلالة له، فلا تنهض به حجة في إثبات الأحكام الشرعية، وقد ذهب إلى ذلك كثير من المعتزلة[٣].

وإلى عدم الاحتجاج بمفهوم المخالفة، أو دليل الخطاب ذهب الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى[٤].

قوله: (لأمور خمسة): أي لخمسة أدلة.

قوله: (أحدها: أنه يحسن الاستفهام، فلو قال: «من ضربك عامداً فاضربه» حسن أن تقول: «فإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟»، ولو دل على النفي لما حسن الاستفهام فيه كالمنطوق): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأمور الخمسة».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن يحسن الاستفهام».

---

(١) انظر: الإحكام ٣/٧٢، التبصرة ص٢١٨، جمع الجوامع ١/٢٥٣.
(٢) انظر: شرح المحلي ١/٢٥٣، إرشاد الفحول ص١٧٩.
(٣) انظر: المعتمد ١/١٤٩.
(٤) انظر: تيسير التحرير ١/١٠١.

الثَّانِي: أَنَّ الْعَرَبَ تُعَلِّقُ الْحُكْمَ عَلَى الصِّفَةِ مَعَ مُسَاوَاةِ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾، ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِن كَانَ بِكُمۡ أَذٗى مِّن مَّطَرٍ أَوۡ كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسۡلِحَتَكُمۡۖ﴾، ﴿فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦۗ﴾، فَالْمَسْكُوتُ أَيْضاً مُحْتَمِلٌ لِلْمُسَاوَاةِ وَعَدَمِهَا، فَلَا سَبِيلَ إِلَى دَعْوَى النَّفْيِ بِالتَّحَكُّمِ.

والضمير في «فيه» يعود إلى «دليل الخطاب».

وهذا **هو الدليل الأول** للقائلين بأن دليل الخطاب لا دلالة له.

ومفاد هذا الدليل: أن العقلاء يستحسنون الاستفهام في دليل الخطاب، فلو قال السيد لعبده: «من ضربك عامداً فاضربه» حَسُنَ منه أن يستفسر من سيده بقوله: «فإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟»، ولو كان دليل الخطاب يدل على نَفْي الحكم عما عداه لما استحسن العقلاء الاستفهام فيه، كما لا يستحسنون ذلك في المنطوق، فلو قال السيد لعبده: «اضرب زيداً»، فإن العبد لو استفهم من سيده فقال له: «هل أضرب زيداً؟» لاستقبح العقلاء منه هذا الاستفهام.

فكونهم يستحسنون ذلك في المفهوم المخالف، ويستقبحونه في المنطوق، فهذا دليل على أن مفهوم المخالفة لا دلالة له، فلا يكون حجة.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره «الأمر»؛ أي «الأمر الثاني» من الأمور الدالة على أن دليل الخطاب لا حجة فيه.

قوله: (أن العرب تعلق الحكم على الصفة مع مساواة المسكوت عنه؛ كقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾، ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِن كَانَ بِكُمۡ أَذٗى مِّن مَّطَرٍ أَوۡ كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسۡلِحَتَكُمۡۖ﴾، ﴿فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦۗ﴾، **فالمسكوتُ أيضاً محتمل للمساواة وعدمها، فلا سبيل إلى دعوى النفي بالتحكم)**: هذا **هو الدليل الثاني** للقائلين بأن دليل الخطاب لا دلالة له.

....

ومفاد هذا الدليل: أنه ثبت بالاستقراء أن العرب تعلق الحكم على الصفة مع تحقق المساواة بين المسكوت عنه والمنطوق به، بمعنى أن المسكوت عنه لم يُفِدْ حكماً جديداً مغايراً لحكم المنطوق، والدليل على ذلك ثبوته في القرآن الكريم، كما في الآيات الكريمات الآتيات:

الآية الأولى: قول الله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣].

فإن الله تعالى في هذه الآية الكريمة عَلَّقَ الحكم وهو تحريم بنات الزوجات على الصفة وهي كونهن في الحجور.

والحكم في المسكوت عنه مساوٍ للحكم في المنطوق به، وذلك أن بنت الزوجة مُحَرَّمَةٌ سواء أكانت في الحجر، أم لم تكن فيه.

الآية الثانية: قول الله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسْلِحَتَكُمْ﴾ [النساء: ١٠٢].

فالله سبحانه في هذه الآية الكريمة علق الحكم وهو نَفْيُ الجناح في وَضْعِ السلاح على الصفة وهي الأذى الحاصل بسبب المطر أو المرض.

والحكم في المسكوت عنه مساوٍ للحكم في المنطوق به، وذلك أن وَضْعَ الأسلحة لا حرج فيه وإنْ لم يكن هناك أذى من مطر أو مرض.

الآية الثالثة: قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

فالله جل شأنه في هذه الآية الكريمة علق الحكم وهو نَفْيُ الجناح في الافتداء على الصفة وهي الخوف من عدم إقامة حدود الله تعالى.

والحكم في المسكوت عنه مساوٍ للحكم في المنطوق به، وذلك أن الافتداء وهو «الخلع» جائز مع الخوف من عدم إقامة حدود الله تعالى، ومع عدم هذا الخوف.

وإذا ثبت من خلال هذه الآيات الكريمات أن المسكوت عنه مساوٍ

الثَّالِثُ: أَنَّ تَعْلِيقَهُ الْحُكْمَ عَلَى اللَّقَبِ وَالْاسْمِ الْعَلَمِ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّخْصِيصِ، وَمَنْعُ ذَلِكَ بُهْتٌ وَاخْتِرَاعٌ عَلَى اللُّغَاتِ، إِذْ يَلْزَمُ مِنْ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ: «زَيْدٌ عَالِمٌ» كُفْرٌ؛ لِأَنَّهُ نَفى الْعِلْمَ عَنِ اللهِ وَمَلَائِكَتِهِ، وَيَلْزَمُ مِنْ قَوْلِهِ: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ» نَفْيُ الرِّسَالَةِ عَنْ غَيْرِهِ، وَذَلِكَ كُفْرٌ.

في الحكم للمنطوق به وأنه موافق له، وثبت في مواطن أخرى أن المسكوت عنه يخالف المنطوق به، تَبَيَّنَ أن المسكوت عنه يحتمل الموافقة للمنطوق به، كما يحتمل المخالفة له، ويحتمل المساواة له وعدمها، ومع هذا الاحتمال فإن القول بجعل المسكوت عنه - وهو دليل الخطاب - حجة في النفي، أي نفي الحكم في غير المنطوق به دعوى بلا دليل لعدم وجود المرجح، والدعوى بلا دليل باطلة لا تصح.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثالث»؛ أي: من الأمور الدالة على أن دليل الخطاب لا حجة فيه.

قوله: (**أن تعليقه الحكم على اللقب والاسم الْعَلَمِ لا يدل على التخصيص، ومَنْعُ ذلك بهت واختراع على اللغات، إذ يلزم من أن يكون قوله: «زيد عالم» كفر؛ لأنه نَفَى العلم عن الله وملائكته، ويلزم من قوله: «محمد رسول الله» نَفْيُ الرسالة عن غيره، وذلك كفر**): الضمير في «تعليقه» يعود إلى «الشارع».

والمراد باللقب هنا: هو اسم الشيء الذي اختص به دون غيره، كالذهب فإنه اسم لُقِّبَ به المعدن الثمين المعروف، فلا يشاركه فيه غيره من المعادن الأخرى.

والمراد بالاسم الْعَلَم: هو اسم الشخص نحو: زيد، بكر، صالح، ونحو ذلك.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ومنع ذلك» يعود إلى «القول بأن تعليق الحكم على اللقب والاسم الْعَلَم لا يدل على التخصيص»، فمنع هذا القول بُهْتٌ واختراع على اللغات.

....

و«الْبُهْتُ» في اللغة هو: «الافْتِرَاءُ»[١].

و«الاخْتِرَاعُ» في اللغة هو: «الإِنْشَاءُ والابْتِدَاعُ»[٢].

والضمير في «قوله» يعود إلى «أي قائل كان».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «القائل: زيد عالم».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «وذلك كفر» يعود إلى «نَفْي الرسالة عن غير النبي محمد ﷺ».

ومفاد هذا الدليل: قياس الحكم المعلق بالصفة ـ وهو المعبر عنه بدليل الخطاب ـ على الحكم المعلق باللقب والاسم الْعَلَم، فكما أن الحكم المعلق على اللقب والاسم العلم لا يدل على اختصاص الحكم باللقب والاسم ونفيه عما عداهما، إذ لو دل على اختصاصهما به دون غيرهما لأفضى ذلك إلى محذور شرعي قد يصل إلى درجة الكفر، والدليل على ذلك أنه يلزم من قول القائل: «زيد عالم» حَصْرُ العلم في زيد ونَفْيُهُ عما سواه، وذلك كُفْرٌ لما يترتب عليه من نَفْي العلم عن الله تعالى. كما يلزم من قول القائل: «محمد رسول الله» حَصْرُ الرسالة في نبينا محمد ﷺ فقط ونَفْيُهَا عما عداه من سائر الرسل عليهم الصلاة والسلام، وذلك كُفْرٌ أيضاً؛ لأنه تكذيب لله تعالى الذي أخبرنا بإرسال رسل سابقين على نبينا محمد ﷺ، وأَمَرَنا بالإيمان بهم.

فكذلك لا يلزم من تعليق الحكم بالصفة في دليل الخطاب اختصاصُ الحكم بتلك الصفة ونَفْيُهُ عما عداها.

وإذا كان لا يدل على ذلك، ثبت أن دليل الخطاب لا حجة فيه على النفي؛ أي: أن ثبوت الحكم في المنطوق لا يدل على انتفائه في المسكوت بحكم دليل الخطاب، أو بحكم مفهوم المخالفة.

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/ ١٢. (٢) انظر: المرجع السابق ٨/ ٦٩.

الرَّابِعُ: أَنَّهُ كَمَا أَنَّ لِلْعَرَبِ طَرِيقاً إِلَى الْخَبَرِ عَنْ مُخْبَرٍ وَاحِدٍ وَاثْنَيْنِ مَعَ السُّكُوتِ عَنِ الْبَاقِي، فَلَهَا طَرِيقٌ فِي الْخَبَرِ عَنِ الْمَوْصُوفِ بِصِفَةٍ، فَتَقُولُ: «رَأَيْتُ الظَّرِيفَ»، وَ: «قَامَ الطَّوِيلُ»، فَلَوْ قَالَ بَعْدُ: «وَالْقَصِيرُ» لَمْ يَكُنْ مُنَاقَضَةً.

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر»؛ أي: الأمر الرابع من الأمور الدالة على عدم حجية دليل الخطاب.

قوله: (**أنه كما أن للعرب طريقاً إلى الخبر عن مخبر واحد واثنين مع السكوت عن الباقي، فلها طريق في الخبر عن الموصوف بصفة، فتقول: «رأيت الظريف»، و: «قام الطويل»، فلو قال بعد: «والقصير» لم يكن مناقضة**): هذا **هو الدليل الرابع** للقائلين بأن دليل الخطاب لا دلالة له، ولا حجة فيه.

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن كما أن للعرب طريقاً إلى الخبر...».

والضمير في «فلها» يعود إلى «العرب».

و«بَعْدُ» في قوله: «فلو قال بَعْدُ» ظرف مبني على الضم لقطعه عن الإضافة.

ومفاد هذا الدليل: قياس إخبار العرب عن الموصوف بصفة على إخبارهم عن الْعَلَم بلفظ الوحدة أو التثنية، فكما أن العرب إذا قالت: «قام زيد» لم يدل ذلك على انتفاء القيام في حق غيره، وإذا قالت: «قام الزيدان» لم يدل ذلك على انتفاء القيام في حق غيرهما.

فكذلك إذا قالت: «رأيت الظريف» لم يدل ذلك على انتفاء رؤية غيره، وكذلك إذا قالت: «قام الطويل» لم يدل ذلك على انتفاء القيام في حق غيره.

ومما يدل على أن إخبار العرب عن الموصوف بصفة لا يدل على اختصاص الْمُخْبَرِ عنه بتلك الصفة دون غيره: أن الواحد من العرب لو

الْخَامِسُ: أَنَّ التَّخْصِيصَ لِلْمَذْكُورِ بِالذِّكْرِ قَدْ يَكُونُ لِفَائِدَةٍ سِوَى تَخْصِيصِ الْحُكْمِ بِهِ، فَمِنْهَا: تَوْسِعَةُ مَجَارِي الْاجْتِهَادِ لِيَنَالَ الْمُجْتَهِدُ فَضِيلَتَهُ، وَمِنْهَا: الْاحْتِيَاطُ عَلَى الْمَذْكُورِ بِالذِّكْرِ كَيْلَا يُفْضِيَ اجْتِهَادُ بَعْضِ النَّاسِ إِلَى إِخْرَاجِهِ مِنْ عُمُومِ اللَّفْظِ بِالتَّخْصِيصِ، وَمِنْهَا: تَأْكِيدُ الْحُكْمِ فِي الْمَسْكُوتِ لِكَوْنِ الْمَعْنَى فِيهِ أَقْوَى كَالتَّنْبِيهِ، وَمِنْهَا: مَعَانٍ لَا يُطَّلَعُ عَلَيْهَا، فَلَا سَبِيلَ إِلَى دَعْوَى عَدَمِ الْفَائِدَةِ بِالتَّحَكُّمِ.

قال: «قام الطويل»، ثم قال بعد ذلك: «والقصير» لم يَعُدَّهُ العقلاء متناقضاً في قوله، ولو كان الإخبار عن الموصوف بصفة يقتضي قَصْرَ تلك الصفة عليه وحده دون غيره لَعَدُّوهُ متناقضاً، ولأنكروا عليه ذلك.

وهذا برهان على أن دليل الخطاب ليس حجة في نَفْي الحكم عما عدا المنطوق به.

قوله: (الخامس): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر»؛ أي: **الأمر الخامس من الأمور الدالة** على أن دليل الخطاب لا دلالة له، ولا حجة فيه.

قوله: (أن التخصيص للمذكور بالذكر قد يكون لفائدة سوى تخصيص الحكم به، فمنها: توسعة مجاري الاجتهاد لينال المجتهد فضيلته، ومنها: الاحتياط على المذكور بالذكر كيلا يفضي اجتهاد بعض الناس إلى إخراجه من عموم اللفظ بالتخصيص، ومنها: تأكيد الحكم في المسكوت لكون المعنى فيه أقوى كالتنبيه، ومنها: معانٍ لا يطلع عليها. فلا سبيل إلى دعوى عدم الفائدة بالتحكم): هذا **هو الدليل الخامس** للقائلين بأن دليل الخطاب لا دلالة له، ولا حجة فيه.

والضمير في «به» يعود إلى «المخصوص بالذكر».

والضمير في «فمنها» يعود إلى «الفائدة».

والضمير في «فضيلته» يعود إلى «الاجتهاد».

....

والضمير في «إخراجه» يعود إلى «المخصوص بالذكر».

والضمير في «فيه» يعود إلى «المسكوت».

والضمير في «عليها» يعود إلى «المعاني».

ومفاد هذا الدليل: أن تخصيص المنطوق به بالذكر له عدد من الفوائد إضافةً إلى فائدة تخصيص الحكم به، ومن تلك الفوائد ما يلي:

الفائدة الأولى: توسعة مجاري الاجتهاد، لينال المجتهد فضيلته.

والمراد بذلك: أن الشارع لو نَصَّ على بيان حكم المنطوق وحكم المفهوم، فقال ـ مثلاً ـ: «في الغنم السائمة زكاة، وغير السائمة لا زكاة فيها» لما بقي مجال للاجتهاد إذ الكل منصوص عليه، بخلاف ما لو اكتفى الشارع بذكر الحكم في المنطوق دون المفهوم، كأن يقول: «لا تُقْبَلُ شهادة الفاسق»، فإن للمجتهد حينئذٍ مجال في البحث والنظر ليصل بعد ذلك إلى حكم المسكوت عنه وهو «الكافر»، فقد يصل باجتهاده إلى أنه أولى من الفاسق برد الشهادة، لكون الكفر فسقاً وزيادة، فلا تُقْبَلُ شهادة الكافر في شيء، وقد يتنبه إلى وجود فارق بين الكافر والفاسق، فيقول: إن الكافر غير متهم بالكذب لتعظيم دينه، والفاسق متهم بالكذب للاستهانة بدينه، فتُقْبَلُ شهادة الكافر لصدقه، وتُرَدُّ شهادة الفاسق لاحتمال كذبه.

وبذلك ينال هذا المجتهد فضيلة الاجتهاد ويتعرض لثوابه.

الفائدة الثانية: الاحتياط على المذكور بالذكر، كيلا يفضي اجتهاد بعض الناس إلى إخراجه من عموم اللفظ بالتخصيص.

والمراد بذلك: أن الشارع إنما خَصَّ المنطوق به بالذكر احتياطاً لبقائه في دائرة العموم، حتى لا يَخْرُجَ منه باجتهاد مجتهد من العلماء عن طريق التخصيص.

فلو قال الشارع ـ مثلاً ـ: «التفاضل في الأشياء من جنس واحد محرم لأنه ربا». فربما يجتهد مجتهد فيقول: لا يجري ربا الفضل في

وَلَا يُنْكَرُ الْفَرْقُ بَيْنَ الْمَنْطُوقِ وَالْمَسْكُوتِ، ....

الذهب، والفضة، والبر، والتمر، والشعير، والملح، كما لا يجري في العرايا نظراً لحاجة الناس إلى التعامل في تلك الأشياء.

فإذا خَصَّ الشارع تلك الأمور الستة بالذكر، فقال: (**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والتمر بالتمر، والشعير بالشعير، والملح بالملح ربا إلا يداً بيد سواء بسواء**) حصل الاحتياط من عدم إخراج تلك الأمور الستة بالاجتهاد عن طريق التخصيص، وحينئذٍ لا يسع المجتهد أن يقول: «إن الربا لا يجري في هذه الأصناف الستة، بل يجري في غيرها»؛ لأن ذلك مخالفة صريحة للنص بالاجتهاد، فيكون اجتهاداً فاسد الاعتبار لا قيمة له.

بل ينحصر اجتهاده فيما عدا هذه الأصناف الستة هل يجري فيها ربا الفضل كما يجري في تلك الأصناف، أو أنه لا يجري فيها؟

الفائدة الثالثة: تأكيد الحكم في المسكوت، لكون المعنى فيه أقوى كالتنبيه.

والمراد بذلك: أن الشارع إذا خَصَّ الحكم بصفة معينة فإن فائدة هذا التخصيص تأكيد الحكم في المسكوت إذا كان معنى المنطوق موجوداً فيه بدرجة أكبر، كما سبق بيانه في الضرب الثالث وهو «التنبيه».

الفائدة الرابعة: معانٍ لا يُطَّلَعُ عليها، لكونها من الْحِكَمِ الخفية التي استأثر الله تعالى بها في علمه.

وإذا كان الأمر كذلك، وهو أن تخصيص الشيء بالذكر لا يخلو من فوائد، فإن قَصْرَ هذه الفوائد هنا على نوع واحد منها فقط، وهو «نَفْيُ الحكم عما عدا المذكور» دعوى لا سبيل إلى إثباتها؛ لأنه ترجيح بلا مرجح، وهذا تَحَكُّمٌ لا يصح.

قوله: (ولا ينكر الفرق بين المنطوق والمسكوت): هذا جواب عن اعتراض وُجِّهَ من أصحاب القول الأول القائلين بحجية دليل الخطاب إلى أصحاب القول الثاني القائلين بعدم حجيته.

لَكِنْ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ الْحُكْمِ فِي الْكُلِّ، فَبِالذِّكْرِ يَبِينُ ثُبُوتُهُ فِي الْمَذْكُورِ، وَبَقِيَ الْمَسْكُوتُ عَنْهُ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ لَمْ يُوجَدْ فِي اللَّفْظِ نَفْيٌ لَهُ وَلَا إِثْبَاتٌ لَهُ، فَإِذاً لَا دَلِيلَ فِي اللَّفْظِ عَلَى الْمَسْكُوتِ بِحَالٍ.

ومفاد هذا الاعتراض: إنكم بقولكم: «إن من فوائد تخصيص الشيء بالذكر تأكيد الحكم في المسكوت، لكون المعنى فيه أقوى كالتنبيه» تُسَلِّمُونَ لنا بحجية دليل الخطاب، فكيف تزعمون مخالفتنا بتفريقكم بين المنطوق والمسكوت، بحيث تجعلون الحكم ثابتاً في المنطوق دون المسكوت؟

فأجابوا بقولهم: نحن لا ننكر الفرق بين المنطوق والمسكوت، بل نقول: إن بينهما فرقاً كبيراً.

قوله: (لكن من حيث إن الأصل عدم الحكم في الكل، فبالذكر يبين ثبوته في المذكور، وبقي المسكوت عنه على ما كان عليه لم يوجد في اللفظ نفي له ولا إثبات له): المراد بالكل هنا: هو المنطوق، والمسكوت.

والضمير في «ثبوته» يعود إلى «الحكم».

و«ما» في قوله: «على ما كان عليه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «له» في قوله: «نفي له ولا إثبات له» يعود إلى «المسكوت عنه».

والمراد هنا: أن الأصل استواء المنطوق به والمسكوت عنه في انتفاء الحكم في كلٍّ منهما بناءً على البراءة الأصلية، وهي خلو الذمة عن عهدة التكليف، ولكن بعد ورود النص بتخصيص المنطوق بالذكر تَبَيَّنَ ثبوت الحكم فيه فانشغلت الذمة به وحده، وأما المسكوت عنه فحيث لم يوجد في اللفظ التصريح بنفيه ولا بإثباته بقي على أصل البراءة وهو عدم تعلق الحكم به.

قوله: (فإذاً لا دليل في اللفظ على المسكوت بحال): هذه الجملة استنتاج مما سبق.

وَعِمَادُ الْفَرْقِ نَفْيٌ وَإِثْبَاتٌ، فَمُسْتَنَدُ الْإِثْبَاتِ الذِّكْرُ الْخَاصُّ، وَمُسْتَنَدُ النَّفْيِ الْأَصْلُ.

وَالذِّهْنُ إِنَّمَا يُنَبِّهُ عَلَى الْفَرْقِ عِنْدَ الذِّكْرِ الْخَاصِّ، فَيَسْبِقُ إِلَى الْأَوْهَامِ الْعَامِّيَّةِ أَنَّ الْاخْتِصَاصَ وَالْفَرْقَ مِنَ الذِّكْرِ، لَكِنَّ أَحَدَ طَرَفَيِّ الْفَرْقِ حَصَلَ مِنَ الذِّكْرِ، وَالْآخَرَ كَانَ حَاصِلاً فِي الْأَصْلِ، وَهَذَا دَقِيقٌ لِأَجْلِهِ غَلِطَ الْأَكْثَرُونَ.

والمقصود باللفظ هنا: هو النص الوارد بالمنطوق به الذي خُصَّ بالذكر.

والمراد: حيث إن اللفظ دل على تخصيص المنطوق بالذكر تَعَلَّقَ الحكم به وحده دون المسكوت إذ لم يتطرق إليه اللفظ لا بنفي ولا بإثبات، وبذلك ينتفي الدليل على ثبوت الحكم فيه، وإذا انتفى الدليل على ثبوت الحكم فيه، فكيف يكون حجة؟

قوله: **(وعماد الفرق نفي وإثبات، فمستند الإثبات الذكر الخاص، ومستند النفي الأصل)**: أي أن أساس الفرق بين المنطوق والمسكوت هو النفي والإثبات.

وبناءً على ذلك فإن مُسْتَنَدَ الإثبات في المنطوق هو ورود النص بتخصيص ذِكْرِهِ، فكان ذلك دليلاً على تعلق الحكم به وحده.

ومستند النفي في المسكوت الإبقاء على الأصل وهو «براءة الذمة»، إذ إن هذا الأصل ثابت بيقين، فلا يُعْدَلُ عنه إلى ما هو مشكوك في ثبوته.

قوله: **(والذهن إنما ينبه على الفرق عند الذكر الخاص، فيسبق إلى الأوهام العامية أن الاختصاص والفرق من الذكر، لكن أحد طرفي الفرق حصل من الذكر، والآخر كان حاصلاً في الأصل، وهذا دقيق لأجله غلط الأكثرون)**: المقصود بأحد طرفي الفرق الذي حصل من الذكر: هو «المنطوق».

والمقصود بالطرف الآخر الذي حصل في الأصل: هو «المسكوت».

وَلَنَا دَلِيلَانِ، **أَحَدُهُمَا**: أَنَّ فُصَحَاءَ أَهْلِ اللُّغَةِ يَفْهَمُونَ مِنْ تَعْلِيقِ الْحُكْمِ عَلَى شَرْطٍ أَوْ وَصْفٍ انْتِفَاءَ الْحُكْمِ بِدُونِهِ، ....

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا دقيق» يعود إلى «القول بأن أحد طرفي الفرق حصل من الذكر، والآخرَ كان حاصلاً في الأصل».

والضمير في «لأجله» يعود إلى «الفرق بين المنطوق والمسكوت».

والمراد هنا: أن الشرع إذا خَصَّ الشيء بالذكر تَنَبَّهَ الذهن بوساطة هذا التخصيص إلى الفرق بين المنطوق والمسكوت، فينقدح في أوهام عامة الناس أن كلّاً من اختصاص المنطوق والفرق بينه وبين المسكوت إنما هو مستفاد من الذِّكْرِ، وليس الأمر كذلك، بل إن ثبوت الحكم في المنطوق حصل بالذكر وهو التنصيص عليه، وانتفاء الحكم عن المسكوت حصل بالأصل وهو براءة الذمة.

ولَمَّا كان هذا الفارق بينهما دقيقاً غَلِطَ الأكثرون حين جعلوا التنصيص على حكم المنطوق دليلاً على انتفائه فيما عداه، وحينئذٍ يكون الصواب في ذلك بأن الحكم في المنطوق ثبت بناءً على نَصِّ الشارع، وانتفاء الحكم في المسكوت إنما كان بناءً على أصل البراءة.

وإذا كان انتفاء الحكم في المسكوت ليس بدلالة المنطوق، بل بأصل البراءة، تَبَيَّنَ بذلك أن دليل الخطاب لا حجة فيه ولا دلالة له.

قوله: (ولنا دليلان): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى **في ذكر مستند أصحاب المذهب الأول** القائلين بأن دليل الخطاب حجة، وهذا المستند يقوم على دليلين.

قوله: (أحدهما: أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط أو وصف انتفاء الحكم بدونه): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الدليلين».

والضمير في «بدونه» يعود إلى كلٍّ من «الشرط» و«الوصف».

والمراد هنا: أن العربي الفصيح إذا سمع الحكم مُعَلَّقاً على شرط أو

بِدَلِيلِ: مَا رَوَى يَعْلَى بْنُ أُمَيَّةَ قَالَ: قُلْتُ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَلَمْ يَقُلِ اللهُ تَعَالَى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوٓا﴾، فَقَدْ أَمِنَ النَّاسُ؟ فَقَالَ: عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتَ مِنْهُ، فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ فَقَالَ: **(صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ)** رَوَاهُ مُسْلِمٌ، ....

صفة فَهِمَ من هذا التعليق أن الحكم ينتفي عند عدم وجود الشرط أو الصفة، ولو لم يكن تعليق الحكم على شرط أو صفة دالّاً على انتفاء الحكم عما لم يكن كذلك لَمَا تبادر إلى ذهن العربي الفصيح هذا الفهم.

قوله: (**بدليل ما روى يعلى بن أمية.... إلخ**): أي «ومما يدل على أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط أو وصف انتفاء الحكم بدونه ما روى يعلى بن أمية».

و«ما» في قوله: «ما روى» موصولية بمعنى «الذي».

و«يعلى بن أمية» هو الصحابي الجليل يعلى بن أمية بن أبي عبيدة التميمي، شهد حُنيناً والطائف وتبوك، وشهد صفِّين مع علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه[1].

والذي رواه يعلى بن أمية رضي الله تعالى عنه هو قوله لعمر رضي الله تعالى عنه: «ألم يقل الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوٓا﴾، فقد أَمِنَ الناس؟»، فقال عمر: «عجبتُ مما عجبتَ منه فسألتُ رسول الله ﷺ، فقال: **(صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته)**.

قوله: (**رواه مسلم**): الضمير في «رواه» يعود إلى «حديث يعلى بن أمية رضي الله تعالى عنه».

---

(١) انظر: الإصابة ٦/ ٣٥٣.

فَفَهِمَا مِنْ تَعْلِيقِ إِبَاحَةِ الْقَصْرِ عَلَى حَالَةِ الْخَوْفِ وُجُوبَ الْإِتْمَامِ حَالَةَ الْأَمْنِ، وَعَجِبَا مِنْ ذَلِكَ.

فهذا الحديث رواه الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه(١).

قوله: (ففهما من تعليق إباحة القصر على حالة الخوف وجوب الإتمام حالة الأمن، وعجبا من ذلك): هذا هو وجه الاستدلال من الحديث المذكور.

وألف الاثنين في قوله: «ففهما» تعود إلى «الصحابيين الجليلين عمر بن الخطاب، ويعلى بن أمية رضي الله تعالى عنهما»، وكذلك إليهما عود ألف الاثنين في «وعجبا من ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «بقاء مشروعية قصر الصلاة في حالة الأمن».

والمراد هنا: أن الصحابيين الجليلين عمر بن الخطاب ويعلى بن أمية رضي الله تعالى عنهما ـ وهما من العرب الفصحاء ـ حين سمعا قول الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ [النساء: ١٠١].

فَهِمَا من تعليق الله تعالى الحكم وهو نَفْيُ الجناح في القصر من الصلاة على الشرط وهو الخوف من إفتان الذين كفروا، فَهِمَا من ذلك أن القصر لا يجوز إلا في حالة الخوف فقط، دون حالة الأمن فيجب الإتمام فيها.

ولو لم يكن دليل الخطاب حجة في نَفْي الحكم عما عدا المذكور لَمَا تبادر إلى ذهن هذين الصحابيين الجليلين هذا الفهم مع علمهما بدلالات الألفاظ وسياق الكلام.

---

(١) صحيح مسلم، كتاب «صلاة المسافرين»، باب: «صلاة المسافر وقصرها». رقم الحديث: (٦٨٦).

فَإِنْ قِيلَ: الْإِتْمَامُ وَاجِبٌ بِحُكْمِ الْأَصْلِ، فَلَمَّا اسْتَثْنَى حَالَةَ الْخَوْفِ بَقِيَتْ حَالَةُ الْأَمْنِ عَلَى مُقْتَضَاهُ، فَلِذَلِكَ عَجِبَا حَيْثُ خُولِفَ الْأَصْلُ. ....

قوله: (فإن قيل): هذا اعتراض من أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن دليل الخطاب لا حجة فيه، مُوَجَّهٌ منهم على وجه الاستدلال من حديث الصحابي الجليل يعلى بن أمية رضي الله تعالى عنه الذي تمسك به أصحاب المذهب الأول القائلون بأن دليل الخطاب حجة.

قوله: (**الإتمام واجب بحكم الأصل، فلما استثنى حالة الخوف بقيت حالة الأمن على مقتضاه**): المراد بالإتمام هنا هو إتمام الصلاة الرباعية.

والمراد بالأصل هنا في قوله: «بحكم الأصل»: هو الدليل الموجب إتمام الصلاة الرباعية.

والضمير في «مقتضاه» يعود إلى «الأصل»، وهو وجوب الإتمام.

والمراد هنا: أن الأصل في الصلاة هو الإتمام لا القصر، فلما استثنى الله تبارك وتعالى حالة الخوف وجَعَلَ القصر خاصاً بها، بقيت حالة الأمن على مقتضى الأصل، وهو وجوب الإتمام.

قوله: (**فلذلك عجبا حيث خولف الأصل**): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فلذلك» يعود إلى «بقاء مشروعية القصر مع انتفاء حالة الخوف».

والمراد بمخالفة الأصل هنا: هو عدم وجوب إتمام الصلاة في السفر حالة الأمن.

والمقصود هنا: أن مراجعة الصحابي الجليل يعلى بن أمية رضي الله تعالى عنه للصحابي الجليل عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه ليس من أجل ما ذكرتم، وهو أن الحكم إذا عُلِّقَ على شرط أو صفة فُهِمَ منه انتفاء الحكم بدونهما، بل إن تلك المراجعة لأمر آخر، وهو أن الأصل في الصلاة وجوب الإتمام، فإذا عُدِلَ عن هذا الأصل إلى القصر لسببٍ وهو

ثُمَّ الْآيَةُ حُجَّةٌ لَنَا، فَإِنَّهُ لَمْ يَثْبُتِ انْتِفَاءُ الْحُكْمِ عِنْدَ انْتِفَاءِ الشَّرْطِ، فَدَلَّ عَلَى انْتِفَاءِ الدَّلِيلِ.

قُلْنَا: ....

الخوف وَجَبَ أن يعود الحكم إلى أصله بعد زوال سبب استثنائه لا أن يبقى على حالة الاستثناء، وهذا هو سِرُّ تعجب عمر بن الخطاب ويعلى بن أمية رضي الله تعالى عنهما.

قوله: (ثم الآية حجة لنا، فإنه لم يثبت انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، فدل على انتفاء الدليل): الآية المرادة هنا هي قول الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوٓا﴾.

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لم يثبت انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط».

والمراد بالدليل المنفي في قولهم: «فدل على انتفاء الدليل»: هو دليل أصحاب المذهب الأول القائلين بأن دليل الخطاب حجة.

والمراد بانتفاء هذا الدليل: عدم ثُبوت الحجة فيه على الْمُدَّعَى، وهو أن الحكم إذا عُلِّقَ على شرط أو وصف دل على انتفاء الحكم بانتفائهما.

والمقصود هنا: أن هذه الآية الكريمة التي أوردتموها في سياق استدلالكم على إثبات حجية دليل الخطاب، هي في واقعها حجة لنا على ما ذهبنا إليه من القول بأن دليل الخطاب لا دلالة له، فإن الحكم فيها قد عُلِّقَ على شرط، ومع ذلك لم ينتف الحكم بانتفاء الشرط، بل بقي الحكم وهو مشروعية القصر عند انتفاء الشرط وهو الخوف، وهذا هو عين ما قررناه من أن تعليق الحكم على شرط أو وصف لا يدل على اختصاص الحكم بالمشروط أو الموصوف دون ما سواه، وحينئذٍ فلا دلالة لكم من هذه الآية الكريمة على ما ذهبتم إليه؛ لأنها دليل لنا وليست دليلاً لكم.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى وُجُوبِ التَّمَامِ، بَلْ قَدْ رُوِيَ عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وَهُوَ صَاحِبُ القِصَّةِ، وَعَائِشَةَ، وَابْنِ عَبَّاسٍ: «أَنَّ الصَّلَاةَ إِنَّمَا فُرِضَتْ رَكْعَتَيْنِ فَأُقِرَّتْ صَلَاةُ السَّفَرِ وَزِيدَ فِي صَلَاةِ الْحَضَرِ»، ....

قوله: (ليس في القرآن آية تدل على وجوب التمام): أي أن المستقرئ لكتاب الله تبارك وتعالى لا يجد فيه آية تدل على وجوب إتمام الصلاة، بل إن الأمر فيه بإقامة الصلاة ورد مطلقاً عن التقييد بالإتمام، كما في قوله سبحانه: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

قوله: (بل قد روي عن عمر رضي الله عنه وهو صاحب القصة، وعائشة، وابن عباس: «أن الصلاة إنما فرضت ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر»): «الواو» في قوله: «وهو صاحب القصة» حالية.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «عمر» رضي الله تعالى عنه.

والمراد بالقصة هنا: هي ما حصل لعمر بن الخطاب ويعلى بن أمية رضي الله تعالى عنهما من التعجب من بقاء مشروعية القصر مع زوال حالة الخوف.

والمقصود هنا: لا نسلم لكم ما ذكرتموه من أن الأصل في الصلاة هو وجوب إتمامها بالأربع ركعات، بل إن السُّنَّة قد دلت على أن الأصل في الصلاة هو الركعتان، ثم زيد عليها في صلاة الحضر، والدليل على ذلك ما ثبت عن عمر بن الخطاب، وعائشة، وابن عباس رضي الله تعالى عنهم أنهم قالوا: «فُرِضَتِ الصلاة ركعتين ركعتين في الحضر والسفر فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر»[1].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها، كتاب «تقصير الصلاة»، باب «يقصر إذا خرج من موضعه»، رقم الحديث: (١٠٨٩). وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «صلاة المسافرين»، باب: «صلاة المسافر وقصرها»، رقم الحديث: (٦٨٥).

فَدَلَّ عَلَى أَنَّ فَهْمَهُمْ وُجُوبَ الْإِتْمَامِ وَتَعَجُّبَهُمْ إِنَّمَا كَانَ لِمُخَالَفَةِ دَلِيلِ الْخِطَابِ، وَإِنَّمَا تُرِكَ دَلِيلُ الْخِطَابِ لِدَلِيلٍ آخَرَ، كَمَا قَدْ يُخَالَفُ الْعُمُومُ.

قوله: (فدل على أن فهمهم وجوب الإتمام وتعجبهم إنما كان لمخالفة دليل الخطاب): الضميران في «فهمهم»، وفي «تعجبهم» يعودان إلى «الصحابيين الجليلين عمر بن الخطاب ويعلى بن أمية ومَنْ فَهِمَ فهمهما من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

والمراد هنا: إذا ثبت أن الأصل في الصلاة إنما هو الركعتان، ثم زيد في صلاة الحضر، تَبَيَّنَ أن تعجبهم ليس سببه كون الأصل في الصلاة هو الإتمام، بل سببه مخالفة دليل الخطاب، وبذلك تبقى الآية الكريمة حجة لنا وحجة عليكم.

قوله: (وإنما تُرك دليل الخطاب لدليل آخر، كما قد يُخَالَفُ العموم): أي أن تَرْكَ العمل بدليل الخطاب في الآية الكريمة المذكورة حيث بقيت مشروعية القصر مع زوال حالة الخوف، ليس سببه أن دليل الخطاب غير مُعْتَدٍّ به في الدلالة على قَصْرِ الحكم في المذكور دون ما سواه، بل سببه وجود دليل آخر دل على تَرْكِ العمل به في هذا الموضع، وهو قول النبي ﷺ: **(صَدَقَةٌ تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته)**.

ولو كان دليل الخطاب ليس بحجة لأنكر النبي ﷺ على عمر رضي الله تعالى عنه تعجبه من بقاء مشروعية القصر بعد زوال حالة الخوف، ولكنه عليه الصلاة والسلام لم ينكر عليه هذا التعجب، بل بيَّن له سبب بقاء القصر بعد زوال شرطه بجوابه المذكور، وهذا دليل على إقرار النبي ﷺ لعمر رضي الله تعالى عنه على فَهْمِهِ بأن دليل الخطاب يقتضي قَصْرَ الحكم على المشروط أو الموصوف دون ما عداهما.

وكون دليل الخطاب يُتْرَكُ العمل به لدليل آخر، فإن ذلك لا يدل على أنه ليس بحجة حين يَسْلَمُ من الدليل المانع من العمل به، شأنه في ذلك

وَلَمَّا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: **(يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْكَلْبُ الْأَسْوَدُ)** قَالَ عَبْدُ اللهِ بْنُ الصَّامِتِ لِأَبِي ذَرٍّ: مَا بَالُ الْأَسْوَدِ مِنَ الْأَحْمَرِ مِنَ الْأَصْفَرِ؟ فَقَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَمَا سَأَلْتَنِي، فَقَالَ: **(الْكَلْبُ الْأَسْوَدُ شَيْطَانٌ)**، فَفَهِمَا مِنْ تَعْلِيقِ الْحُكْمِ عَلَى الْمَوْصُوفِ بِالسَّوَادِ انْتِفَاءَهُ عَمَّا سِوَاهُ.

شأن تَرْكِ العمل بالعموم حين يخالفه دليل الخصوص، فإن هذا لا يعني أن دليل العموم ليس بحجة حين يَسْلَمُ من المخصِّص.

قوله: (ولما قال النبي ﷺ: «يقطع الصلاة الكلب الأسود» قال عبد الله بن الصامت لأبي ذر: ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر؟ فقال: سألت رسول الله ﷺ كما سألتني، فقال: «الكلب الأسود شيطان»): هذا شاهد ثانٍ من الشواهد الدالة على أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط أو وصف انتفاء الحكم بدونهما.

و«عبد الله بن الصامت» هو عبد الله بن الصامت الغفاري البصري، أحد التابعين الثقات، رَوَى عن عمه أبي ذر الغفاري وعن عمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم(١).

وأما «أبو ذر» فهو الصحابي الجليل جندب بن جنادة بن سفيان الغفاري، هاجر إلى النبي ﷺ من بني غفار إلى مكة فآمن به، ثم هاجر إلى المدينة وشهد جميع المشاهد. توفي رضي الله تعالى عنه بالربذة سنة اثنتين وثلاثين(٢).

قوله: (ففهما من تعليق الحكم على الموصوف بالسواد انتفاءه عما سواه): هذا هو وجه الاستدلال من الحديث المذكور.

وألف التثنية في «ففهما» تعود إلى «عبد الله بن الصامت» و«أبي ذر».

والضمير في قوله: «انتفاءه» يعود إلى «الحكم».

---

(١) انظر: تذهيب تهذيب الكمال ٢/ ٦٧.

(٢) انظر: مشاهير علماء الأمصار ص١١.

وَلِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمَّا سُئِلَ عَمَّا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ، فَقَالَ: **(لَا يَلْبَسُ الْقَمِيصَ، وَلَا السَّرَاوِيلَاتِ، وَلَا الْبَرَانِسَ)**، ....

و«ما» في قوله: «عما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «سواه» يعود إلى «الموصوف بالسواد» والمراد به: الكلب.

والمقصود هنا: أن النبي ﷺ حين قال: **(يقطع الصلاة الكلب الأسود)** فَهِمَ الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري رضي الله تعالى عنه من تعليق الحكم وهو «قَطْعُ الصلاة» على الموصوف بالسواد وهو «الكلب» اختصاص الحكم به دون ما سواه من سائر الكلاب، ولذلك سأَلَ رسول الله ﷺ عن سبب قَصْرِ هذا الحكم على الكلب الأسود دون غيره، ولم ينكر عليه النبي ﷺ هذا الفهم، بل أقره عليه، وبَيَّنَ له سبب الاقتصار بقوله: **(الكلب الأسود شيطان)**[1].

وكذلك فَهِمَ التابعي الجليل عبد الله بن الصامت رحمه الله تعالى من هذا الحديث ما فهمه منه الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري رضي الله تعالى عنه، ولذلك توجه بالسؤال إلى أبي ذر لبيان سبب الاختصاص، فأجابه بما أخبره به النبي ﷺ.

ولو لم يكن دليل الخطاب حجة في قَصْرِ الحكم على المذكور ونفيه عما سواه لَمَا تطابق فَهْمُ الصحابي والتابعي على ذلك، وهما من فصحاء أهل اللغة.

قوله: (ولأن النبي ﷺ لما سئل عما يلبس المحرم من الثياب، فقال: «لا يلبس القميص، ولا السراويلات، ولا البرانس»): هذا شاهد ثالث من الشواهد الدالة على أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط أو

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الصلاة»، باب «قدر ما يستر المصلي» رقم الحديث (٢٦٥).

فَلَوْلَا أَنَّ تَخْصِيصَهُ الْمَذْكُورَ بِالذِّكْرِ يَدُلُّ عَلَى إِبَاحَةِ لِبْسِ مَا سِوَاهُ لَمْ يَكُنْ جَوَاباً لِلسَّائِلِ عَمَّا يَجُوزُ لِلْمُحْرِمِ لِبْسُهُ.

وصف اختصاص الحكم بالمشروط أو الموصوف وانتفاءه عما سواهما.

قوله: (فلولا أن تخصيصه المذكور بالذكر يدل على إباحة لبس ما سواه لم يكن جواباً للسائل عما يجوز للمحرم لبسه): هذا هو وجه الاستدلال من الحديث المذكور.

والضمير في «تخصيصه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «سواه» يعود إلى «المخصوص بالذكر».

و«ما» في «عما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «لبسه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن النبي ﷺ سُئِلَ، فقيل له: ما يلبس المحرم من الثياب؟ فأجاب عليه الصلاة والسلام بقوله: **(لا يلبس القميص، ولا السراويلات، ولا البرانس)**(١).

و«البرانس» جمع: «بُرْنُس» وهو «كل ثوب رَأْسُهُ منه مُلْتَزِقٌ به»(٢).

والمقصود من سَوْقِ هذا الحديث: أن النبي ﷺ في إجابته للسائل عما يلبس المحرم اقتصر على ذِكْرِ الممنوع لبسه في حق المحرم، وقد فَهِمَ الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بما فيهم السائل أن قَصْرَ المنع على هذه المذكورات فقط دليل على إباحة لبس ما سواها.

وهذا يدل دلالة واضحة على أن إفراد الشيء بالذكر يجعل الحكم خاصاً به دون غيره، ولو لم يكن كذلك لَمَا كان تخصيص النبي عليه الصلاة والسلام للقمص والسراويل والبرانس بالمنع من اللبس حال الإحرام

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الحج»، باب «ما لا يلبس المحرم من الثياب» رقم الحديث (١٥٤٢)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الحج»، باب «ما يباح للمحرم»، رقم الحديث: (١١٧٧).

(٢) انظر: لسان العرب ٦/ ٢٦.

الدَّلِيلُ الثَّانِي: أَنَّ تَخْصِيصَ الشَّيْءِ بِالذِّكْرِ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ فَائِدَةٍ، فَإِنِ اسْتَوَتِ السَّائِمَةُ وَالْمَعْلُوفَةُ فَلِمَ خَصَّ السَّائِمَةَ بِالذِّكْرِ مَعَ عُمُومِ الْحُكْمِ، وَالْحَاجَةُ إِلَى الْبَيَانِ شَامِلَةٌ لِلْقِسْمَيْنِ؟ ....

جواباً للسائل عما يباح للمحرم لبسه، فكأنه عليه الصلاة والسلام بهذا القصر قال: «يحرم على المحرم لبس هذه المذكورات، وما عداها فهو مباح».

قوله: (الدليل الثاني): أي لأصحاب المذهب الأول القائلين بأن دليل الخطاب حجة في إثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه.

قوله: (أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة): الضمير في «له» يعود إلى «التخصيص».

والمراد هنا: أن الشارع لا يتطرق الحشو إلى كلامه، بل هو مُنَزَّهٌ عنه، فإذا وردت لفظة في الخطاب الشرعي كان لها مدلولها وفائدتها، ومن ذلك تخصيص الشيء بالذكر، فإن فائدته هي قَصْرُ الحكم على المذكور فقط دون ما سواه.

قوله: (فإن استوت السائمة والمعلوفة، فَلِمَ خص السائمة بالذكر مع عموم الحكم، والحاجة إلى البيان شاملة للقسمين): «السائمة» و«المعلوفة» هنا صفتان لموصوف محذوف، تقديره: «الغنم»؛ أي: «الغنم السائمة والمعلوفة».

والمراد بالقسمين هنا: هو السائمة والمعلوفة.

والمذكور هنا إشارة إلى قول النبي ﷺ: **(في الغنم السائمة زكاة)**، فإن تخصيصه عليه الصلاة والسلام «السائمة» بإيجاب الزكاة له فائدته، وهو عدم إيجاب الزكاة في «المعلوفة»، ولو لم يكن للتخصيص بالسائمة هذه الفائدة وهي إخراج المعلوفة لَمَا أفرد النبي ﷺ السائمة بالذكر، إذ إن هذا التخصيص يقتضي التلبيس على السامع إذا كان المراد تعميم الزكاة في السائمة والمعلوفة، والمقام مقام بيان، والبيان لا يحصل بالإلباس والإبهام، بل يحصل بالإيضاح والإفهام.

بَلْ لَوْ قَالَ: «فِي الْغَنَمِ الزَّكَاةُ» لَكَانَ أَخْصَرَ فِي اللَّفْظِ وَأَعَمَّ فِي بَيَانِ الْحُكْمِ، فَالتَّطْوِيلُ لِغَيْرِ حَاجَةٍ يَكُونُ لُكْنَةً فِي الْكَلَامِ وَعِيًّا، فَكَيْفَ إِذَا تَضَمَّنَ تَفْوِيتَ بَعْضِ الْمَقْصُودِ؟ فَظَهَرَ أَنَّ الْقِسْمَ الْمَسْكُوتَ عَنْهُ غَيْرُ مُسَاوٍ لِلْمَذْكُورِ فِي الْحُكْمِ.

قوله: (**بل لو قال: «في الغنم الزكاة» لكان أخصر في اللفظ وأعم في بيان الحكم، فالتطويل لغير حاجة يكون لكنة في الكلام وعِيّاً، فكيف إذا تضمن تفويت بعض المقصود؟**): أي أن النبي ﷺ ـ بَدَلَ أن يقول: (**في الغنم السائمة الزكاة**)، وهو لا يريد قَصْر الحكم على السائمة فقط، بل يريد تعميم الحكم على القسمين السائمة والمعلوفة ـ لو قال: «في الغنم الزكاة» لكان هذا القول أخصر في اللفظ وأعم في بيان الحكم، ولا سيما أن النبي عليه الصلاة والسلام قد أوتي جوامع الكلم، فلا يتأتى في حقه التطويل بلا حاجة وبدون فائدة، إذ إن ذلك دليل على وجود اللكنة في الكلام والْعِيِّ في اللسان، وهو عليه الصلاة والسلام أفصح من تكلم بالعربية، وهذا إذا لم يترتب على هذا التطويل تفويت بعض المقصود،فكيف إذا ترتب عليه هذا التفويت؟ لا شك أنه سيكون أكثر بُعْداً في حقه عليه الصلاة والسلام؛ لأنه إذا ترتب عليه تفويت بعض المقصود فإن اللفظ حينئذٍ سيجمع إلى جانب لُكْنَةِ الكلام وعِيِّ اللسان جانب الإخلال بواجب البيان.

وذلك أنه لو قال عليه الصلاة والسلام: «في السائمة الزكاة» وهو يريد المعلوفة أيضاً لَفَهِمَ السامع من الاقتصار على ذِكْرِ «السائمة» عدم وجوب الزكاة في المعلوفة، فَيَفُوتُ بذلك القسم الثاني من الغنم وهو مقصود للشارع من جهة إيجاب الزكاة فيه، والنبي ﷺ لا يُفَوِّتُ بكلامه شيئاً من مقصود الشرع، فامتنع أن يكون ما خَصَّه بالذكر خالياً من فائدة.

قوله: (**فظهر أن القسم المسكوت عنه غير مساوٍ للمذكور في الحكم**): أي مما سبق، وهو أن النبي ﷺ لا يخص شيئاً بالذكر إلا لفائدة؛ لأنه في مقام البيان للأحكام، فلا يطيل الكلام لغير حاجة، يتضح أنه عليه الصلاة

اعْتَرَضُوا عَلَيْهِ مِنْ أَرْبَعَةِ وُجُوهٍ، **أَحَدُهَا**: أَنَّكُمْ جَعَلْتُمْ طَلَبَ الْفَائِدَةِ طَرِيقاً إِلَى مَعْرِفَةِ الْوَضْعِ، وَيَنْبَغِي أَنْ يُعْرَفَ الْوَضْعُ ثُمَّ تَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ الْفَائِدَةُ، أَمَّا أَنْ يَكُونَ الْوَضْعُ يَتْبَعُ مَعْرِفَةَ الْفَائِدَةِ فَلَا.

والسلام إذا خص شيئاً بالذكر فإنما يريد بذلك عدم مساواة المسكوت عنه للمذكور في الحكم، بل يريد أن يكون للمذكور حكمه الخاص، وللمسكوت حكمه الذي يخالف حكم المذكور.

قوله: (اعترضوا عليه من أربعة وجوه): الضمير في «عليه» يعود إلى الدليل الثاني الذي استدل به أصحاب المذهب الأول القائلون بأن دليل الخطاب حجة. والمعترض هم أصحاب المذهب الثاني القائلون بأن دليل الخطاب ليس بحجة.

واعتراضهم هذا يتمثل في أربعة وجوه، كما سيذكرها المؤلف رحمه الله تعالى.

قوله: (أحدها: أنكم جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة الوضع، وينبغي أن يُعْرَفَ الوضع ثم تترتب عليه الفائدة، أما أن يكون الوضع يتبع معرفة الفائدة فلا): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الوجوه الأربعة الْمُعْتَرَضِ بها».

والمراد بالوضع هنا: هو الوضع اللغوي.

والضمير في «عليه» يعود إلى «الوضع».

والمقصود بهذا الاعتراض: أنكم بقولكم: «إن تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة، فإن استوت السائمة والمعلوفة فَلِمَ خَصَّ السائمة بالذكر مع عموم الحكم، والحاجة إلى البيان شاملة للقسمين؟... فظهر أن القسم المسكوت عنه غير مساوٍ للمذكور في الحكم».

جعلتم طَلَبَ الفائدة الطريق إلى معرفة الوضع اللغوي، وهذا عكس ما ينبغي أن يكون، إذ الشأن أن يُعْرَفَ الوضع اللغوي أولاً، وهو: هل

الثَّانِي: لِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ لَا فَائِدَةَ سِوَى اخْتِصَاصِ الْحُكْمِ؟ فَلَئِنْ قُلْتُمْ: مَا عَلِمْنَا لَهُ فَائِدَةً. قُلْنَا: فَلَعَلَّ ثَمَّ فَائِدَةً لَمْ يَعْثُرُوا عَلَيْهَا، وَعَدَمُ الْعِلْمِ بِعَدَمِ الْفَائِدَةِ لَيْسَ عِلْماً بِعَدَمِهَا.

ثَبَتَ باستقراء الوضع اللغوي أن العرب إذا خَصُّوا الشيء بالذكر دل على حَصْرِ الحكم عندهم في الشيء المذكور من دون أن يجعلوه عاماً له ولغيره؟ فإذا ثبت هذا باستقراء الوضع عند العرب فحينئذٍ يمكن ترتيب الفائدة وهي حَصْرُ الحكم في المذكور فقط على هذا الوضع الذي ثبت باستقراء اللغة، أما أن تجعلوا الوضع الذي هو الأصل تابعاً للفائدة التي هي الفرع فإن ذلك غير مستقيم فلا يصح.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الاعتراض الثاني».

قوله: (لِمَ قلتم: إنه لا فائدة سوى اختصاص الحكم؟): الضمير في «إنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «إن الشأن لا فائدة سوى اختصاص الحكم».

و«لا» في قوله: «لا فائدة» نافية للجنس، و«فائدة» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها محذوف تقديره: «حاصلة»؛ أي: «لا فائدة حاصلة سوى اختصاص الحكم».

والمراد باختصاص الحكم هنا: هو قَصْرُهُ ـ فقط ـ على المذكور دون المسكوت.

قوله: (فلئن قلتم: ما علمنا له فائدة): الضمير في «له» يعود إلى «دليل الخطاب».

والمراد: ما علمنا له فائدة سوى تخصيص الحكم بالمذكور.

قوله: (قلنا: فلعل ثم فائدة لم يعثروا عليها، وعدم العلم بعدم الفائدة ليس علماً بعدمها): «ثَمَّ» بفتح الثاء ظرف مكان بمعنى «هناك».

والضميران في «عليها»، وفي «بعدمها» يعودان إلى «الفائدة».

الثَّالِثُ: يَبْطُلُ بِمَفْهُومِ اللَّقَبِ، فَلِمَ لَمْ يَقُولُوا: إِنَّ تَخْصِيصَ الْأَشْيَاءِ السِّتَّةِ فِي الرِّبَا يُوجِبُ اخْتِصَاصَهَا بِهِ، وَإِنَّ تَخْصِيصَ سَائِمَةِ الْغَنَمِ يَمْنَعُ وُجُوبَهَا فِي بَقِيَّةِ الْمَوَاشِي؟

والمقصد بهذا الوجه من الاعتراض: أنكم قصرتم فائدة «دليل الخطاب» على اختصاص الحكم بالمذكور فقط دون سائر الفوائد الأخرى.

فإنْ كان هذا القصر نتيجة عدم علمكم بفوائد أخرى، فإنَّ عدم علمكم بذلك لا يُسَوِّغُ لكم هذا القصر؛ لأن عدم العلم بعدم وجود فوائد أخرى ليس علماً بعدمها، إذ عدم العلم بعدم ثبوت الشيء ليس دليلاً على انتفائه. وإذا تَبَيَّن أن عدم العلم بعدم وجود فائدة ليس علماً بعدمها ثبت أن قَصْرَكم دليل الخطاب على الفائدة التي ذكرتموها فقط وهي اختصاص الحكم بالمذكور دون غيره تَحَكُّمٌ لا يصح؛ لأنه ترجيح بلا مرجح.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الاعتراض الثالث».

قوله: (يبطل بمفهوم اللقب، فَلِمَ لَمْ يقولوا: إن تخصيص الأشياء الستة في الربا يوجب اختصاصها به، وإن تخصيص سائمة الغنم يمنع وجوبها في بقية المواشي؟): الضمير في «اختصاصها» يعود إلى «الأشياء الستة».

والضمير في «به» يعود إلى «الربا».

والمراد بالأشياء الستة التي يجري فيها الربا: ما ورد في حديث الصحابي الجليل عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: **(الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد)**.

والضمير في «وجوبها» يعود إلى «الزكاة».

والمراد ببقية المواشي: الإبل، والبقر.

ومفاد هذا الاعتراض: أن ما ذكرتموه من حجية «دليل الخطاب» يبطل

الرَّابِعُ: أَنَّ فِي التَّخْصِيصِ فَائِدَةً سِوَى مَا ذَكَرْتُمْ عَلَى مَا قَدَّمْنَاهُ، وَيُحْتَمَلُ أَنَّ السُّؤَالَ وَقَعَ عَنْهَا، أَوِ اتَّفَقَتِ الْمُعَامَلَةُ فِيهَا، أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ مِنْ أَسْبَابٍ لَا يُطَّلَعُ عَلَيْهَا.

بمفهوم اللقب، فإنكم لم تقولوا بأنه حجة فيما ورد ذِكْرُهُ فيه بصفة خاصة؛ كحديث الأشياء الستة في الربا، وهي الذهب، والفضة، والبر، والشعير، والتمر، والملح. فإن تخصيص هذه الأشياء الستة بالذكر يوجب اختصاصها بالربا دون غيرها، ولم تقولوا بهذا.

وكذلك قول النبي ﷺ: **(في الغنم السائمة زكاة)** يدل على تخصيص سائمة الغنم بوجوب الزكاة، وهذا يمنع وجوبها في سائمة الإبل والبقر، ولم تقولوا بهذا.

وبناءً على ذلك فإنه يلزمكم أن تقولوا في أحد هذين الدليلين وهما دليل الخطاب ومفهوم اللقب بمثل ما قلتموه في الآخر، وإلا لفرقتم بين متماثلين، وهذا لا يصح.

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الاعتراض الرابع».

قوله: (أن في التخصيص فائدة سوى ما ذكرتم على ما قدمناه، ويحتمل أن السؤال وقع عنها، أو اتفقت المعاملة فيها، أو غير ذلك من أسباب لا يطلع عليها): «ما» في قوله: «ما ذكرتم» موصولية بمعنى «الذي».

والذي ذكروه هنا هو أن تخصيص الشيء بالذكر يدل على قَصْرِ الحكم عليه، وانتفائه عن غيره.

و«ما» في «ما قدمناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «قدمناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بما قدموه هنا: ما ذكروه سابقاً من فوائد تخصيص الشيء بالذكر، وذلك في دليلهم الخامس الذي قالوا فيه: «الخامس: أن

الْجَوَابُ: أَمَّا الأَوَّلُ فَغَيْرُ صَحِيحٍ، فَإِنَّ الْاسْتِدْلَالَ عَلَى الشَّيْءِ بِآثَارِهِ وَثَمَرَاتِهِ جَائِزٌ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ فِي طَرَفِ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ، ....

التخصيص للمذكور بالذكر قد يكون لفائدة سوى تخصيص الحكم به، فمنها: توسعة مجاري الاجتهاد لينال المجتهد فضيلته. ومنها: الاحتياط على المذكور بالذكر، كيلا يفضي اجتهاد بعض الناس إلى إخراجه من عموم اللفظ بالتخصيص. ومنها: تأكيد الحكم في المسكوت، لكون المعنى فيه أقوى كالتنبيه».

والضمير في «عنها» يعود إلى «الفائدة»، وإليها كذلك عود الضمير في «فيها».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «المذكور من كون السؤال وقع عن الفائدة الأخرى، أو اتفقت المعاملة فيها».

والضمير في «عليها» يعود إلى «الأسباب».

ومفاد هذا الاعتراض: أن تخصيص الشيء بالذكر له فوائد كثيرة قد أوردنا سابقاً طرفاً منها. ثم يحتمل أن يكون تخصيص الشيء بالذكر بسبب سؤال ورد فيه بعينه دون غيره، أو قد وقع التعامل به بين الناس بالفعل فَبَيَّنَ الشارع حكمه بصفة خاصة، ولا يعني هذا نَفْيَ الحكم عما عداه.

وإذا كانت الفوائد للتخصيص بالحكم كثيرة ومتعددة منها ما ذُكِرَ، ومنها ما لا يُطَّلَعُ عليه، فإن القول بحصر تلك الفوائد في فائدة واحدة، وهي الدلالة على إثبات الحكم للمذكور فقط دون غيره تحجير لواسع من غير مرجح ناهض، وذلك لا يصح.

قوله: (الجواب): أي عن تلك الاعتراضات الأربعة السابقة.

قوله: (**أما الأول فغير صحيح، فإن الاستدلال على الشيء بآثاره وثمراته جائز غير ممتنع في طرف النفي والإثبات**): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الاعتراض»؛ أي: «أما الاعتراض الأول»، وهو الذي

فَإِنَّنَا اسْتَدْلَلْنَا عَلَى عَدَمِ الْاشْتِرَاكِ فِي الصُّوَرِ الْمُتَنَازَعِ فِيهَا بِإِخْلَالِهِ بِمَقْصُودِ الْوَضْعِ وَهُوَ التَّفَاهُمُ، وَاسْتَدْلَلْنَا عَلَى عَدَمِ إِلَهٍ ثَانٍ بِعَدَمِ وُقُوعِ الْفَسَادِ. فَإِذْ قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ كَلَامَ اللهِ تَعَالَى لَا يَخْلُو مِنْ فَائِدَةٍ، وَأَنَّهُ لَا فَائِدَةَ لِلتَّخْصِيصِ سِوَى اخْتِصَاصِهِ بِالْحُكْمِ، فَيَلْزَمُ مِنْهُ ذَلِكَ ضَرُورَةً.

قالوا فيه: «إنكم جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة الوضع، وينبغي أن يُعْرَفَ الوضع ثم تترتب عليه الفائدة».

والضميران في «بآثاره»، وفي «ثمراته» يعودان إلى «الشيء».

قوله: (فإننا استدللنا على عدم الاشتراك في الصور المتنازع فيها بإخلاله بمقصود الوضع وهو التفاهم): المراد بالاشتراك هنا: الاشتراك اللفظي بين معانٍ متعددة.

والضمير في «فيها» يعود إلى «الصُّوَر».

والمراد بالصور المتنازع على حصول الاشتراك فيها: ما سبق ذِكْرُهُ، كما في «صيغة الأمر» والمعاني التي تُسْتَعْمَلُ فيها، وهل الأمر وُضِعَ للاشتراك في تلك المعاني كلها، أو للدلالة على واحد منها؟ ومثله يقال في صيغة النهي، ونحو ذلك.

والضمير في «بإخلاله» يعود إلى «الاشتراك».

قوله: (واستدللنا على عدم إلهٍ ثانٍ بعدم وقوع الفساد): هذا إشارة إلى قول الله تعالى في شأن السمٰوات والأرض: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

قوله: (فإذ قد علمنا أن كلام الله تعالى لا يخلو من فائدة، وأنه لا فائدة للتخصيص سوى اختصاصه بالحكم، فيلزم منه ذلك ضرورة): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «وأن الشأن لا فائدة للتخصيص سوى اختصاصه بالحكم».

والضمير في «اختصاصه» يعود إلى «الشيء المخصوص بالذكر».

....

والضمير في «منه» يعود إلى «العلم بأن كلام الله تعالى لا يخلو من فائدة، وأنه لا فائدة للتخصيص سوى اختصاص المذكور بالحكم».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «صحة الاستدلال على الشيء بآثاره وثمراته».

ومفاد هذا الجواب: أن ما ذكرتموه من أنه «لا يجوز أن يُجْعَلَ طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة الوضع» لا يصح، بل نقول: إنه يجوز الاستدلال على الشيء بآثاره وثمراته في كلٍّ من النفي والإثبات، ويدل على ذلك أمران:

الأمر الأول: نحن وأنتم قد استدللنا على أن الأصل عدم الاشتراك في الألفاظ فيما يتعلق بصيغة الأمر، والنهي، ونحوهما، بأن الاشتراك مُخِلٌّ بمقصود الوضع وهو التفاهم، إذ لو كانت الألفاظ موضوعة أصالةً للاشتراك لا للدلالة على معنى معين لَمَا أمكن التفاهم بين الناس حين يتخاطبون فيما بينهم، فثبت بذلك أن الألفاظ وُضِعَتْ لمعنى واحد، وانتفى أن تكون موضوعة للاشتراك.

الأمر الثاني: نحن وأنتم قد استدللنا على عدم وجود إلٰهٍ ثانٍ مع الله تبارك وتعالى بعدم وقوع الفساد في السمٰوات والأرض، كما قال سبحانه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.

فحيث إن السمٰوات والأرض لم يتطرق إليهما الفساد منذ خلقهما الله تعالى، دل ذلك على أنه لا إله فيهما سوى الله جل شأنه وعظم سلطانه، إذ لو كان فيهما غيره لتنازعا في تدبير شؤونهما، ويحصل نتيجة هذ التنازع اختلال الكون واضطرابه.

وبهذا ثبت أن الإله في السمٰوات والأرض واحد لا شريك له، وانتفى أن يكون معه إله آخر، تعالى سبحانه عن ذلك علواً كبيراً.

فإذا كنا قد استدللنا على انتفاء الاشتراك في الألفاظ بأثره الحاصل

وَأَمَّا الثَّانِي: فَإِنَّ قَصْرَ الْحُكْمِ عَلَيْهِ فَائِدَةٌ مُتَيَقَّنَةٌ، وَمَا سِوَاهَا أَمْرٌ مَوْهُومٌ يَحْتَمِلُ الْعَدَمَ وَالْوُجُودَ، فَلَا يُتْرَكُ الْمُتَيَقَّنُ لِأَمْرٍ مَوْهُومٍ، كَيْفَ وَالظَّاهِرُ عَدَمُهَا؟ ....

منه عند وجوده فيها وهو الإخلال بمقصود الوضع، بحيث لا يحسن التفاهم بين الناس في مخاطبة بعضهم لبعض.

وإذا استدللنا على انتفاء الشريك مع الله تعالى بالأثر، وهو عدم فساد السمٰوات والأرض.

فكذلك يجوز أن نستدل بالأثر فيما يتعلق بدليل الخطاب، فإذا علمنا بأن كلام الله تعالى لا يخلو من فائدة، وكذلك كلام رسوله عليه الصلاة والسلام، كان من ضرورة هذا العلم أن تترتب آثاره وثمراته عليه، وهي إدراك أن تخصيص الله تعالى أو تخصيص رسوله ﷺ للشيء بالذكر لا يخلو من فائدة، وأن فائدته هي اختصاص ذلك المذكور بالحكم دون ما سواه.

قوله: (وأما الثاني): أي وأما الجواب عن الاعتراض الثاني الذي قالوا فيه: «لِمَ قلتم: إنه لا فائدة سوى اختصاص الحكم؟.. فلعل ثَمَّ فائدة لم يعثروا عليها، وعدم العلم بعدم الفائدة ليس علماً بعدمها».

قوله: (فإنَّ قصر الحكم عليه فائدة متيقنة، وما سواها أمر موهوم يحتمل العدم والوجود): الضمير في «عليه» يعود إلى «المخصوص بالذكر».

و«ما» في قوله: «وما سواها» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «سواها» يعود إلى «الفائدة المتيقنة» وهي قَصْرُ الحكم على المذكور.

و«الأمر الموهوم» هو الناشئ عن وَهْمٍ وليس عن واقع حقيقي.

قوله: (فلا يترك المتيقن لأمر موهوم، كيف والظاهر عدمها؟): الضمير في «عدمها» يعود إلى «الفوائد التي ذكرها أصحاب المذهب الثاني».

والاستفهام بكيف هنا للتقرير؛ أي تقرير حَصْرِ فائدة تخصيص الشيء

إِذْ لَوْ كَانَ ثَمَّ فَائِدَةٌ لَمْ تَخْفَ عَلَى الْفَطِنِ الْعَالِمِ بِدَقَائِقِ الْكَلَامِ مَعَ بَحْثِهِ وَشِدَّةِ عِنَايَتِهِ، فَجَرَى هَذَا مَجْرَى الْاسْتِدْلَالِ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ الْمَشْرُوطِ بِعَدَمِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ.

بالذكر في قَصْرِ الحكم عليه دون غيره، نظراً لعدم وجود فوائد أخرى متيقنة.

قوله: (إذ لو كان ثَمَّ فائدة لم تخف على الفطن العالم بدقائق الكلام مع بحثه وشدة عنايته): هذه الجملة تعليل للقول بأن الظاهر عدم وجود فوائد أخرى لتخصيص الشيء بالذكر سوى قَصْرِ الحكم عليه.

والمراد بالفطن: هو الذكي الماهر الحاذق.

والمراد بدقائق الكلام: غوامضه وملابساته.

والضميران في «بحثه»، وفي «عنايته» يعودان إلى «الفطن العالم بدقائق الكلام».

قوله: (فجرى هذا مجرى الاستدلال باستصحاب الحال المشروط بعدم الدليل الشرعي): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «التمسك بالقول المقتضي كون الشيء المخصوص بالذكر لا فائدة للتخصيص فيه إلا قصر الحكم عليه»، فالتمسك بهذا القول حتى يثبت خلافه بالدليل هو عمل باستصحاب الحال المشروط بعدم الدليل الشرعي الناقل.

ومفاد هذا الجواب: إنما قلنا بأنه لا فائدة لتخصيص الشيء بالذكر إلا قصر الحكم عليه دون ما عداه؛ لأن هذه الفائدة ثابتة لدينا بيقين، وما زعمتموه من فوائد غيرها هو ضَرْبٌ من ضروب الوهم، أو هو أَمْرٌ مشكوك فيه قد يوجد وقد لا يوجد، فكيف يجوز لنا أن نترك اليقين بأمر موهوم أو مشكوك؟، بل إن العدم في ذلك الأمر الموهوم المشكوك أقرب منه إلى الوجود، ومما يؤكد جانب العدم في الفوائد التي زعمتموها أنها لو كانت موجودة لتنبه لها العالم المجتهد الفطن الذي استوعب وقته واستنفد جهده في البحث عنها لشدة عنايته بها.

وَأَمَّا مَفْهُومُ اللَّقَبِ فَقَدْ قِيلَ: إِنَّهُ حُجَّةٌ.

ثُمَّ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا ظَاهِرٌ، وَهُوَ أَنَّ تَخْصِيصَ اللَّقَبِ يَحْتَمِلُ حَمْلَهُ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْهُ ذِكْرُ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ، ....

وإذا كان الأمر كذلك، فإننا لا نزال نستصحب الفائدة التي تيقناها حتى يثبت لنا بالدليل الشرعي خلافها، عملاً باستصحاب الحال.

قوله: (وأما مفهوم اللقب فقد قيل: إنه حجة): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى **في الجواب عن الاعتراض الثالث** لأصحاب المذهب الثاني الذي قالوا فيه: «يبطل بمفهوم اللقب، فَلِمَ لَمْ يقولوا: إن تخصيص الأشياء الستة في الربا يوجب اختصاصها به، وإن تخصيص سائمة الغنم يمنع وجوبها في بقية المواشي؟».

والمراد هنا: أن بعض الأصوليين ذهب إلى أن «مفهوم اللقب» حجة، وممن ذهب إلى ذلك: الإمامان مالك وأحمد رحمهما الله تعالى، كما ذهب إليه بعض المالكية كابن خويز منداد وابن القصار، وبعض الشافعية كأبي بكر الصيرفي والدقاق، وبعض الظاهرية كداود الظاهري[1].

قوله: (ثم الفرق بينهما ظاهر، وهو أن تخصيص اللقب يحتمل حمله على أنه لم يحضره ذكر المسكوت عنه): ضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «مفهوم اللقب» وإلى «دليل الخطاب».

والضمير في «حمله» يعود إلى «تخصيص اللقب».

والضمير في «أنه» يعود إلى «المتكلم»، وإليه كذلك عود الضمير في «لم يحضره».

والمراد هنا: أن المتكلم حين يخص الاسم بحكم معين وهو ما

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢٧١، البرهان ١/ ٤٥٣، الإحكام للآمدي ٣/ ١٩٥، التمهيد لأبي الخطاب ٢/ ٢٠٢.

وَهَذَا يَبْعُدُ فِيمَا إِذَا ذَكَرَ أَحَدَ الْوَصْفَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ؛ لِأَنَّ ذِكْرَ الصِّفَةِ يُذَكِّرُ ضِدَّهَا، وَهُوَ مُنْتَفٍ بِالْكُلِّيَّةِ فِيمَا إِذَا ذَكَرَ الْوَصْفَ الْعَامَّ ثُمَّ وَصَفَهُ بِالْخَاصِّ، ....

يُسَمَّى بمفهوم اللقب قد لا يتبادر إلى ذهنه وقت الكلام ذكر المسكوت عنه، وذلك لعدم التلازم بين المذكور والمسكوت.

قوله: (وهذا يبعد فيما إذا ذكر أحد الوصفين المتضادين، لأن ذكر الصفة يذكِّر ضدها، وهو منتفٍ بالكلية فيما إذا ذكر الوصف العام ثم وصفه بالخاص): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «احتمال كون المخصِّص للقب لم يحضره ذِكْرُ المسكوت عنه». والضمير في «ضدها» يعود إلى «الصفة».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو منتفٍ» يعود إلى «أن ذكر الصفة يذكِّر ضدها».

والضمير في «وصفه» يعود إلى «الوصف العام».

ومعنى قوله: «إذا ذكر الوصف العام ثم وصفه بالخاص»: أن يذكر الشارع الحكم مضافاً إلى وصف على وجه العموم، كأن يقول: «البيع الربوي محرم»، ثم بعد ذلك يخص هذا العموم بذكر بعض الأشياء، كأن يقول: «يحرم الربا في الذهب، والفضة، والبر، والشعير، والتمر، والملح»، وذِكْرُ هذه الأشياء على وجه الخصوص لا يُذَكِّرُ بمضادٍ لها.

والمراد هنا: أن المتكلم حين يعلق الحكم على وَصْفٍ خاص فإنه لا يغيب عن ذهنه الوصف المضاد أثناء الكلام؛ لأن ذِكْرَ الصفة يلزم منه التذكير بالصفة التي تقابلها، وبذلك يَبْعُدُ أن يغفل عن ذكر المسكوت عنه، فإنَّ السيد لو قال لعبده: «أكرم العلماء»، فإنه حين النطق بهذه الصفة وهي صفة «العلم» لم يَغِبْ عن ذهنه الصفة المضادة، وهي صفة «الجهل». وهذا بخلاف ما لو عَلَّقَ الحكم على اسم خاص، فإنه قد يَغْفُلُ عن ذِكْرِ المسكوت عنه، إذ إن ذهنه لا يرتب تلازماً بين المذكور والمسكوت، وذلك كما لو قال: «قام زيد» فإنه لا يلزم منه نَفْيُ القيام عن بَكْرٍ، وصالح وغيرهما.

فَظَهَرَ احْتِمَالُ الْمَفْهُومِ.

قوله: (فظهر احتمال المفهوم): المراد بالظهور هنا هو الرجحان.

والمعنى: أنه اتضح من خلال بيان الفرق بين الحكم المعلق على وَصْفٍ، والحكم المعلق على اسم رجحان التخصيص بالحكم المعلق على وَصْفٍ دون الحكم المعلق على اسم.

وبناءً على ذلك يقال: إن المذكور بوصف يكون الحكم فيه خاصاً بالموصوف دون غيره، والمذكور باسم لا يقتضي قصر الحكم عليه وحده، بل يتعداه إلى ما سواه.

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: أن مفهوم اللقب حجة عند بعض أهل العلم، وبناءً على هذه الحجية، فإنه يدل على نَفْي الحكم عما عداه، وحينئذٍ فلا فرق بينه وبين مفهوم الصفة.

الوجه الثاني: إنْ سلمنا لكم بأن مفهوم اللقب ليس بحجة، فلا نسلم لكم صحة قياس مفهوم الصفة على مفهوم اللقب، وذلك لوجود الفرق الكبير بينهما، فإن مفهوم الصفة يفيد قَصْرَ الحكم على المذكور فقط دون المسكوت، لعدم غفلة المتكلم عن الصفة المضادة.

وأما مفهوم اللقب فلا يفيد قصر الحكم على المذكور فقط، لاحتمال أن المتكلم لم يحضره أثناء الكلام ذِكْرُ المسكوت عنه، لعدم التلازم بين المذكور والمسكوت.

وهذا الجواب الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى **عن الاعتراض الثالث**، يصلح أيضاً أن يكون **جواباً عن الدليل الثالث** الذي استدل به هؤلاء المعترضون، وهم أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم حجية دليل الخطاب، وذلك الدليل هو قولهم: «الثالث: أن تعليقه الحكم على اللقب والاسم الْعَلَم لا يدل على التخصيص، ومَنْعُ ذلك بهت واختراع في اللغات، إذ يلزم من أن يكون قوله: زيد عالم. كفر لأنه نَفَى العلم عن الله

وَأَمَّا الثَّالِثُ فَبَاطِلٌ، ....

وملائكته، ويلزم من قوله: محمد رسول الله. نَفْيُ الرسالة عن غيره، وذلك كفر».

وحينئذٍ **يكون مفاد الجواب** عن هذا الدليل: نسلم لكم بأن تعليق الحكم على اللقب والاسم الْعَلَم لا يدل على التخصيص، ولكننا لا نسلم لكم صحة قياس مفهوم الصفة على مفهوم اللقب، لوجود الفارق بين المفهومين.

ووجه الفرق بينهما: أن الصفة يلزم من ذكرها ذِكْرُ المضاد لها، فيبعد أن يغفل عنها المتكلم، فإذا عَلَّقَ الحكم على صفة دل ذلك على اختصاصه بها دون غيرها. وأما الاسم فلا يلزم من ذِكْرِهِ ذِكْرُ الاسم المسكوت عنه، لعدم التلازم هنا بين المذكور والمسكوت، ولذلك لا يبعد أن يغفل المتكلم أثناء الكلام عن ذكر الاسم المسكوت عنه، وإذا كان الأمر كذلك فإن تعليق الحكم على اللقب والاسم الْعَلَم لا يدل على التخصيص.

وحيث ظهر الفرق بين المفهومين، وهما مفهوم الصفة ومفهوم اللقب تبين أن قياس مفهوم الصفة على مفهوم اللقب قياس باطل؛ لأنه قياس مع ثبوت الفارق، فلا يصح.

قوله: (وأما الثالث فباطل): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في **الجواب عن الدليل الخامس** الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني على أن دليل الخطاب ليس بحجة، والمذكور هنا هو الفائدة الأولى التي ذكروها فيه، حيث قالوا: «الخامس: أن التخصيص للمذكور بالذكر قد يكون لفائدة سوى تخصيص الحكم به، فمنها: توسعة مجاري الاجتهاد، لينال المجتهد فضيلته».

وعليه يكون قول المؤلف رحمه الله تعالى: «وأما الثالث» سَهْوٌ منه، إذ الأصل أن يقول: «وأما الفائدة الأولى من الدليل الخامس».

وهذه الفائدة حَكَمَ عليها المؤلف بالبطلان، فلا تصح ولا تُقْبَلُ.

فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ بُعِثَ لِلْبَيَانِ وَالتَّعْلِيمِ، وَالتَّبْيِينُ لِلْأَحْكَامِ مِنَ الْمَقَاصِدِ الْأَصْلِيَّةِ الَّتِي بُعِثَ لَهَا، والْاجْتِهَادُ ثَبَتَ ضَرُورَةً لِعَدَمِ إِمْكَانِ بِنَاءِ كُلِّ الْأَحْكَامِ عَلَى النُّصُوصِ.

فَلَا تَظُنَّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَرَكَ مَا بُعِثَ لَهُ لِتَوْسِعَةِ مَجَارِي الضَّرُورَاتِ، ....

قوله: (فإن النبي ﷺ بُعِثَ للبيان والتعليم، والتبيين للأحكام من المقاصد الأصلية التي بُعِثَ لها): الضمير في «لها» يعود إلى «المقاصد». وهذه الجملة تعليل للقول ببطلان الفائدة المذكورة.

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى أن يقول: لا نسلم بأن الفائدة من تخصيص الشيء بالذكر هي توسعة مجاري الاجتهاد، فإن النبي عليه الصلاة والسلام لم يُبْعَثْ ليوسع مجاري الاجتهاد، وإنما بُعِثَ ليعلم الناس أحكام دينهم، وليبين لهم ما يحل لهم وما يحرم عليهم، فهذا هو المقصد الأساس من بَعْثِهِ للناس عليه الصلاة والسلام.

قوله: (والاجتهاد ثبت ضرورة لعدم إمكان بناء كل الأحكام على النصوص): أي أن الاجتهاد لم يثبت أصالةً، إذ الأصل هو حصول البيان من النبي عليه الصلاة والسلام، كما قال الله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وإنما ثبت الاجتهاد ضرورةً؛ لأن النصوص محصورة والوقائع كثيرة ومتجددة، فلو لم يُشْرَعِ الاجتهاد لتعطل كثير من الأحكام.

قوله: (فلا تظن أن النبي ﷺ ترك ما بُعِثَ له لتوسعة مجاري الضرورات): «ما» في قوله: «ما بُعِثَ» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «له» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أنه لا يجوز الظن بالنبي ﷺ أنه يترك ما بُعِثَ له، وهو

ثُمَّ يُفْضِي إِلَى مَحْذُورٍ وَهُوَ نَفْيُ الْحُكْمِ فِي الصُّورَةِ الَّتِي هُوَ ثَابِتٌ فِيهَا.

تعليم الناس وبيان أحكام الدين لهم، ليشتغل بما لم يُبْعَثْ له أصالةً وهو توسيع مجاري الاجتهاد. وإنما لم يَجُزْ هذا الظن في حق النبي ﷺ لأنه اتهام له عليه الصلاة والسلام بالتقصير في واجب البيان والتعليم اللذين بُعِثَ من أجلهما.

وحيث إن التقصير في البيان مستحيل في حق النبي ﷺ، بدليل قول الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾ [المائدة: ٣].

إذ كيف يستقيم هذا الإخبار بإكمال الدين وإتمام النعمة، والمبعوث بالدين لم يبينه غاية البيان؟ دل ذلك على أنه عليه الصلاة والسلام لم يترك ما بُعِثَ له وهو البيان والتعليم، بل قد قام بهذا الواجب خير القيام أداءً للأمانة وتبليغاً للرسالة.

قوله: (ثم يفضي إلى محذور وهو نفي الحكم في الصورة التي هو ثابت فيها): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «التي هو ثابت فيها» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «فيها» يعود إلى «الصورة».

والمراد هنا: أن القول بأن «تخصيص النبي ﷺ للشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما سواه» يلزم منه محذور شرعي، وهو نَفْيُ الحكم فيما كان ثابتاً فيه، فإن قوله عليه الصلاة والسلام: **(في الغنم السائمة زكاة)** نَفْيٌ للحكم في الصورة الأخرى وهي «الغنم المعلوفة»، فإذا كان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على اختصاص الحكم به أَوْهَمَ الاقتصار على ذكر السائمة فقط بأن الحكم في المعلوفة غير مراد في حين أنه ثابت فيها، وبذلك يكون النبي ﷺ بهذا الاقتصار قد نَفَى حكماً شرعياً مراداً لله تعالى، وذلك محذور كبير.

وحيث إن تخصيص النبي ﷺ للشيء بالذكر لا يفضي إلى محذور شرعي بنفي الحكم عما كان ثابتاً فيه، بل إن تخصيصه يدل على أن غير

وَأَمَّا الْفَائِدَةُ الثَّانِيَةُ وَالثَّالِثَةُ فَلَا تَحْصُلُ؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيمَا إِذَا كَانَ الْمَسْكُوتُ أَدْنَى فِي الْمَعْنَى مِنَ الْمَنْطُوقِ فِي الْمُقْتَضَى أَوْ مُمَاثِلاً لَهُ، فَالتَّخْصِيصُ إِذاً يَكُونُ بَعِيداً. ....

المخصوص لا يثبت له ذات الحكم، دل ذلك على أن «دليل الخطاب» حجة، وأنه لا فائدة لتخصيص الشيء بالذكر إلا قَصْرُ الحكم عليه دون ما سواه.

قوله: (وأما الفائدة الثانية والثالثة): أي الواردتان في الدليل الخامس لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأن دليل الخطاب ليس بحجة.

والفائدة الثانية هي قولهم: «ومنها: الاحتياط على المذكور بالذكر، كيلا يفضي اجتهاد بعض الناس إلى إخراجه من عموم اللفظ بالتخصيص».

وأما الفائدة الثالثة فهي قولهم: «ومنها: تأكيد الحكم في المسكوت، لكون المعنى فيه أقوى كالتنبيه».

قوله: (فلا تحصل): الأصل أن يقول: «فلا تحصلان»؛ لأن الفعل المضارع «تحصل» مُسْنَدٌ إلى مثنى وهما: «الفائدة الثانية» و«الفائدة الثالثة»، وإنما أفرد الفعل هنا باعتبار الوحدة في كل فائدة، فكأنه قال: «وأما الفائدة الثانية والثالثة فلا تحصل أية واحدة منهما».

ومعنى «فلا تحصل»: أي لا يمكن مناسبة هاتين الفائدتين لما نحن بصدد الكلام عنه.

قوله: (لأن الكلام فيما إذا كان المسكوت أدنى في المعنى من المنطوق في المقتضى أو مماثلاً له، فالتخصيص إذاً يكون بعيداً): هذه الجملة تعليل للقول بعدم حصول تلك الفائدتين في هذا الموضع.

والمقصود بالمقتضى ـ بفتح الضاد ـ هو الحكم.

والضمير في «له» يعود إلى «المنطوق».

والمراد هنا: أن ما ذكروه في الفائدة الثانية، وهو قولهم: «الاحتياط

وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْمَسْكُوتُ أَعْلَى فِي الْمَعْنَى فَهُوَ «التَّنْبِيهُ» وَقَدْ سَبَقَ الْكَلَامُ فِيهِ.

وَأَمَّا الرَّابِعُ ....

على المذكور بالذكر، كيلا يفضي اجتهاد بعض الناس إلى إخراجه من عموم اللفظ بالتخصيص» لا يمكن انطباقه على ما نحن بصدده؛ لأن الكلام متعلق بما إذا كان المسكوت أدنى من المنطوق في الحكم أو مماثلاً له، وفي كلا الحالتين يكون التخصيص بعيداً.

ووجه بُعْدِ التخصيص فيما إذا كان المسكوت أدنى من المنطوق في الحكم هو: أن المسكوت إذا كان أدنى فإنه لا يخصص الأعلى، وذلك لأن «التخصيص» نوع رَفْعٍ، والأدنى لا يقوى على رفع الأعلى.

ووجه بُعْدِ التخصيص فيما إذا كان المسكوت مماثلاً للمنطوق في الحكم هو: أن التخصيص ـ كما سبق ـ نوع رفع، والمماثل لا يرفع ما يماثله، إذ لو كان قادراً على رفعه لَمَا كان مماثلاً له، فالمماثلة تعني اتحاد الرتبة بين المماثل ومثيله، واتحاد الرتبة من شأنه التدافع لا الترافع.

قوله: (وأما إذا كان المسكوت أعلى في المعنى فهو التنبيه، وقد سبق الكلام فيه): الضمير في «فيه» يعود إلى «التنبيه».

والكلام عن «التنبيه» إنما سبق في «الضرب الثالث».

والمراد هنا: أن ما ذكروه في الفائدة الثالثة، وهو قولهم: «تأكيد الحكم في المسكوت، لكون المعنى فيه أقوى»، لا ينطبق أيضاً على ما نحن بصدده، إذ ما نحن بصدده متعلق بدليل الخطاب وهو «مفهوم المخالفة»، وما ذكروه من كون المسكوت أعلى في المعنى من المنطوق متعلق بالتنبيه وهو «مفهوم الموافقة»، وبذلك فإنهم قد وضعوا هذه الفائدة في غير موضعها، فتكون مردودة.

قوله: (وأما الرابع): أي «وأما الاعتراض الرابع»، وهو ما اعترض به أصحاب المذهب الثاني على الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول،

فَأُمُورٌ مَوْهُومَةٌ لَا يُتْرَكُ لَهَا الْمُتَيَقَّنُ، لِمَا ذَكَرْنَا.

وَقَوْلُهُمْ: «يَحْسُنُ الْاسْتِفْهَامُ عَنْهُ» ....

ونَصُّ ذلك الاعتراض هو: «الرابع: أن في التخصيص فائدة سوى ما ذكرتم على ما قدمناه، ويحتمل أن السؤال وقع عنها، أو اتفقت المعاملة فيها، أو غير ذلك من أسباب لا يُطَّلَعُ عليها».

قوله: (فأمور موهومة لا يُتْرَكُ لها المتيقن): الأمور الموهومة هي التي لا حقيقة لها، أو هي التي تكون مثار شك من جهة الحصول وعدمه.

والضمير في «لها» يعود إلى «الأمور الموهومة».

والمراد هنا: أن هذه الفوائد المزعومة إنما هي مجرد أوهام لا تقوى على رفع المتيقن، وهو أن «فائدة تخصيص الشيء بالذكر هي قَصْرُ الحكم عليه دون غيره»، فهذه الفائدة ثابتة بيقين، وما عداها وَهْمٌ لا يحسن الالتفات إليه ولا الاعتماد عليه.

قوله: (لما ذكرنا): «ما» في قوله: «لما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير «للمذكور» أي: سابقاً.

والمراد بما ذَكَرَهُ المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو قوله في الجواب عن اعتراضهم الثاني الذي قالوا فيه: «الثاني: لِمَ قلتم: إنه لا فائدة سوى اختصاص الحكم؟ ... فلعل ثَمَّ فائدة لم يعثروا عليها، وعدم العلم بعدم الفائدة ليس علماً بعدمها».

حيث أجاب عن ذلك بقوله: «وأما الثاني: فإن قَصْرَ الحكم عليه فائدة متيقنة وما سواها أمر موهوم يحتمل العدم والوجود، فلا يُتْرَكُ المتيقن لأمر موهوم، كيف والظاهر عدمها؟ إذ لو كان ثَمَّ فائدة لم تَخْفَ على الفطن العالم بدقائق الكلام مع بحثه وشدة عنايته».

قوله: (وقولهم: يحسن الاستفهام عنه): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن دليل الخطاب ليس بحجة».

مَمْنُوعٌ، وَأَمَّا إِذَا قَالَ: «مَنْ ضَرَبَكَ مُتَعَمِّداً فَاضْرِبْهُ» فَلَا يَحْسُنُ أَنْ يُقَالَ: «فَإِنْ ضَرَبَنِي خَاطِئاً هَلْ أَضْرِبُهُ؟» لَكِنْ يَحْسُنُ أَنْ يُقَالَ: «فَالْخَاطِئُ مَا حُكْمُهُ؟»، أَوْ: «مَا أَصْنَعُ بِهِ؟»، وَهَذَا غَيْرُ مَا دَلَّ عَلَيْهِ الْخِطَابُ. ....

والمذكور هنا هو دليلهم الأول الذي قالوا فيه: «إنه يحسن الاستفهام، فلو قال: من ضربك عامداً فاضربه، حسن أن يقول: فإن ضربني خاطئاً هل أضربه. ولو دل على النفي لَمَا حسن الاستفهام كالمنطوق».

قوله: (ممنوع): أي ما ذكرتموه من القول بحسن الاستفهام ممنوع، فإن الاستفهام بمثل ذلك اللفظ لا يحسن، بل يقبح.

قوله: (**وأما إذا قال: «من ضربك متعمداً فاضربه»، فلا يحسن أن يقال: «فإنْ ضربني خاطئاً هل أضربه؟»**): إنما لم يحسن ذلك لأن الحكم إذا عُلِّق على صفة اقتضت تلك الصفة تَذَكُّرَ ما يضادها، بحيث يتبادر ذلك إلى الذهن لأول وهلة من غير توقف على مقدمات واستنتاجات، فيكون الاستفهام عن الضد من قبيل تحصيل الحاصل، وهذا مُسْتَقْبَحٌ.

قوله: (**لكن يحسن أن يقال: «فالخاطئ ما حكمه؟»، أو: «ما أصنع به؟»، وهذا غير ما دل عليه الخطاب**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى قول المستفهم: «فالخاطئ ما حكمه؟»، وإلى قوله: «ما أصنع به؟».

و«ما» في قوله: «ما دل» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن السيد لو قال لعبده: «من ضربك متعمداً فاضربه» حَسُنَ من العبد أن يستفهم من سيده بقوله: «فالخاطئ ما حكمه؟»، أو بقوله: «فالخاطئ ما أصنع به؟».

وذلك لأن الاستفهام بهاتين الصيغتين مغاير لما دل عليه خطاب

وَلَوْ سَلَّمْنَا فَيَحْسُنُ الْاسْتِفْهَامُ لِيَسْتَفِيدَ التَّأْكِيدَ فِي مَعْرِفَةِ الْحُكْمِ، كَمَا يَحْسُنُ الْاسْتِفْهَامُ فِي بَعْضِ صُوَرِ الْعُمُومِ.

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ الْعَرَبَ تُعَلِّقُ الْحُكْمَ عَلَى مَا لَا يَنْتَفِي عِنْدَ عَدَمِهِ».

السيد، إذ الخطاب إنما دل على ضَرْبِ المتعمد بطريق المنطوق، ودل على عدم ضرب الخاطئ بطريق المفهوم، ولكنه لم يدل على كيفية التعامل مع الخاطئ وقد انتفى الضرب في حقه، فحسن الاستفهام حينئذٍ عما يُصْنَعُ به.

قوله: (ولو سلمنا فيحسن الاستفهام ليستفيد التأكيد في معرفة الحكم، كما يحسن الاستفهام في بعض صور العموم): أي «ولو سلمنا ـ من باب التنزل ـ حسن الاستفهام فيما ذكرتموه».

والمراد ببعض صور العموم التي يحسن فيها الاستفهام: كأن يقول السيد لعبده: «مَنْ دخل داري فأعطه درهماً»، فإنه حينئذٍ يحسن من العبد أن يستفهم من سيده بقوله: «وإنْ كان فاسقاً؟»، وإنما حسن الاستفهام هنا مع كون الفاسق داخلاً في عموم اللفظ من أجل طلب التأكد لمعرفة ما إذا كان السيد يريد بعموم أَمْرِهِ دخول الفاسق أو لا يريد دخوله، وذلك لأن العادة قد جرَت بأن الإعطاء يُفْهَمُ منه الإكرام، والفاسق ليس أهلاً لأن يُكْرَمَ.

والمقصود هنا: إنْ سلمنا لكم ما ذكرتموه من حُسْنِ الاستفهام، فإنه إنما يكون مُسْتَحْسناً من أجل أن يستفيد المستفهم التأكيد في معرفة الحكم، وذلك قياساً على استحسان الاستفهام في بعض صور العموم.

ثم إن استفهام العبد من سيده حين يقول له: «من ضربك متعمداً فاضربه»، بقوله: «فإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟» دليل عليكم، وليس لكم، فإن الدافع للعبد إلى هذا الاستفهام هو ما انقدح في ذهنه بأن الحكم المعلق على صفة يقتضي قَصْرَهُ عليها دون غيرها، فأراد أن يؤكد هذا المفهوم بالمنطوق من إجابة سيده.

قوله: (وقولهم: إن العرب تعلق الحكم على ما لا ينتفي عند عدمه):

قُلْنَا: لَا نُنْكِرُ هَذَا إِذَا ظَهَرَ لِلتَّخْصِيصِ فَائِدَةٌ سِوَى اخْتِصَاصِ الْحُكْمِ بِهِ، إِمَّا لِكَوْنِهِ الْأَغْلَبَ أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ، ....

الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن دليل الخطاب لا حجة فيه».

والمذكور هنا هو دليلهم الثاني الذي قالوا فيه: «إن العرب تعلق الحكم على الصفة مع مساواة المسكوت عنه...، فالمسكوت أيضاً محتمل للمساواة وعدمها، فلا سبيل إلى دعوى النفي بالتحكم».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الدليل السابق.

قوله: (**لا ننكر هذا إذا ظهر للتخصيص فائدة سوى اختصاص الحكم به، إما لكونه الأغلب**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تعليق العرب الحكم على ما لا ينتفي عند عدمه».

والضمير في «به» يعود إلى «التخصيص».

والضمير في «لكونه» يعود إلى «ظهور الفائدة الأخرى».

والمراد هنا: نسلم لكم ما ذكرتموه من كون العرب تعلق الحكم على وَصْفٍ، من غير أن يكون لذلك الوصف أثر في اختصاص الحكم بالموصوف دون ما سواه، بل يستوي المعلق وغيره في ذات الحكم.

إلا أننا لا نسلم لكم ذلك بإطلاق، بل بشرط أن تظهر فائدة أخرى غير فائدة تخصيص المذكور بالحكم، كأن يكون الوصف الذي عُلِّقَ عليه الحكم قد خرج مخرج الغالب، كما في قول الله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣].

فإن وَصْفَ الحجر هنا وَصْفٌ أغلبي، لكون الغالب في الربائب وَضعهن في الحجور، ولكنْ لا تأثير لهذا الوصف في قصر الحكم على مَنْ كانت في الحجر دون غيرها، بل الحكم واحد، إذ الربائب محرمات سواء كن في الحجور أو لم يكن فيها.

قوله: (**أو غير ذلك**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الأغلب».

وَالْكَلَامُ فِيمَا إِذَا لَمْ يَظْهَرْ لَهُ فَائِدَةٌ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

والمراد هنا: كما أن المخصوص بالذكر لا تأثير للتخصيص فيه إذا كان مُعَلَّقاً على صفة خارجة مخرج الغالب، فكذلك لا تأثير للمخصوص بالذكر إذا كان التخصيص فيه لا يدل على قَصْرِ الحكم عليه دون غيره، وذلك كأن يكون المخصوص بالذكر قد وقع جواباً عن سؤال، كما لو سأل أحد الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم رسول الله ﷺ، فقال: «أنتوضأ من لحوم الإبل؟»، فقال عليه الصلاة والسلام جواباً عن هذا السؤال: **(توضئوا من لحوم الإبل)**، فإن هذا الجواب لا يقتضي نَفْيَ الوضوء عما عدا لحوم الإبل مما ثبت شرعاً نَقْضُ الوضوء به[1].

قوله: (والكلام فيما إذا لم يظهر له فائدة): الضمير في «له» يعود إلى «التخصيص».

والمراد هنا: أن ما ذكرتموه من أن العرب تعلق الحكم على ما لا ينتفي عند عدمه هو محل تسليم لنا ولكم، إذ نحن وأنتم متفقون على أنه إذا وُجِدَتْ فائدة للتخصيص غير قَصْرِ الحكم على المخصوص بالذكر، فإن تلك الفائدة محل للاعتداد بها، وليس في ذلك نزاع، وإنما النزاع بيننا وبينكم فيما إذا لم توجد للتخصيص فائدة أخرى.

وبناءً على ذلك، فإن ما استدللتم به هنا من استعمال العرب لا حجة لكم فيه؛ لأنه خارج عن محل النزاع.

ويُلْحَظُ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى قد أجاب عن الأدلة الثلاثة، وهي: الثاني، والثالث، والخامس لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأن دليل الخطاب لا حجة فيه ولا دلالة له، ولكنه أغفل الجواب عن دليلهم الرابع الذي قالوا فيه: «الرابع: أنه كما أن للعرب طريقاً إلى الخبر عن مخبر واحد واثنين مع السكوت عن الباقي، فلها طريق في الخبر عن الموصوف بصفة، فتقول: رأيت الظريف، وقام الطويل. فلو قال بَعْدُ: والقصير. لم يكن مناقضة».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٢/ ٧٧٥.

....

والجواب عن ذلك: نسلم لكم ما ذكرتموه من انتفاء المعارضة والمناقضة بين قول القائل: «قام الطوال»، وبين قوله بعد ذلك: «والقصار». إلا أن عدم المناقضة والمعارضة هنا ليس لأن دليل الخطاب لا دلالة له، بل لأمر آخر يكمن في ناحيتين.

الناحية الأولى: أن المتكلم حين قال أولاً: «قام الطوال» فُهِمَ بدليل الخطاب قَصْرُ الحكم وهو «القيام» على الموصوفين به فقط وهم «الطوال»، بحيث ينتفي هذا الحكم عمن سواهم وهم «القصار».

وحين قال ثانياً: «وقام القصار» حصل التقابل بين المفهوم من الكلام السابق وهو قوله: «قام الطوال» الدال على انتفاء القيام عن «القصار»، وبين المنطوق في الكلام اللاحق المصرِّح بحصول القيام منهم.

وحينئذٍ فلا يتحقق التعارض بين المفهوم والمنطوق هنا، وذلك لأن العمل بالأقوى دلالةً هو المتعيِّن، ولا شك أن دلالة المنطوق أقوى من دلالة المفهوم في دليل الخطاب.

الناحية الثانية: أن دليل الخطاب هنا إنما تُرِكَ العمل بمفهومه ليس لأنه لا حجة فيه ولا دلالة له، بل لمجيء المنطوق المصرِّح بأن ذلك المفهوم ملغى، فيكون هذا التصريح قرينة منفصلة على أن دليل الخطاب لا يراد معناه.

وكلامنا معكم ليس في دليل الخطاب الذي دلت القرينة على عدم إرادة معناه، وإنما في دليل الخطاب المجرد عن تلك القرينة، فهو ـ في هذه الحال ـ عندنا دال على قَصْرِ الحكم في المخصوص بالذكر دون ما سواه.



فصل
(في درجات أدلة الخطاب)

اعْلَمْ أَنَّ هَا هُنَا صُوَراً أَنْكَرَهَا مُنْكِرُو الْمَفْهُومِ، بِنَاءً عَلَى أَنَّهَا مِنْهُ وَلَيْسَتْ مِنْهُ، وَهِيَ ثَلَاثٌ، **الْأُوْلَى**: قَوْلُهُ: «لَا عَالِمَ إِلَّا زَيْدٌ»، ....

قوله: (فصل في درجات أدلة الخطاب): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان درجات أدلة الخطاب.

والمراد بدرجات أدلة الخطاب: أنواع مفهوم المخالفة.

قوله: (اعلم أن ها هنا صوراً أنكرها منكرو المفهوم، بناءً على أنها منه وليست منه): الخطاب في قوله: «اعلم» موجه إلى القارئ.

واسم الإشارة «ها هنا» يعود إلى ما سيذكره المؤلف رحمه الله تعالى من درجات دليل الخطاب.

والمراد بالصور هنا: الأنواع التي يشتمل عليها دليل الخطاب.

والمراد بالمفهوم هنا: هو مفهوم المخالفة.

والذين أنكروا المفهوم هم أكثر الحنفية رحمهم الله تعالى، وبعض المتكلمين.

والضمير في «أنها» يعود إلى «الصور».

والضمير في «منه» يعود إلى «المفهوم».

والمراد هنا: أننا سنذكر في هذا الفصل عدداً من الأنواع أنكرها مَنْ ذهب إلى أن «مفهوم المخالفة» ليس بحجة، ظناً منهم بأن تلك الأنواع منه فأنكروها تبعاً لإنكارهم له، وهي في الواقع ليست منه في شيء.

قوله: (وهي ثلاث): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الصور».

والمراد: أن الصور التي أنكرها منكرو مفهوم المخالفة هي ثلاث صور.

قوله: (الأولى: قوله: «لا عالم إلا زيد»): «الأولى» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الصورة»، أي: «الصورة الأولى».

فَهَذَا أَنْكَرَهُ غُلَاةُ مُنْكِرِي الْمَفْهُومِ، وَقَالُوا: هُوَ نُطْقٌ بِالْمُسْتَثْنَى وَسُكُوتٌ عَنِ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ، فَمَا خَرَجَ بِقَوْلِهِ: «إِلَّا» فَمَعْنَاهُ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ فِي الْكَلَامِ، فَصَارَ الْكَلَامُ مَقْصُوراً عَلَى الْبَاقِي، وَالْمُسْتَثْنَى غَيْرُ مُتَعَرِّضٍ لَهُ بِنَفْيٍ وَلَا إِثْبَاتٍ.

والضمير في «قوله» يعود إلى «المتكلم بهذه الصيغة».

وصيغة «لا عالم إلا زيد» مكونة من «نَفْي»، و«إثبات».

فالنفي فيها حاصل في المستثنى منه، وهو قوله: «لا عالم».

والإثبات حاصل في المستثنى، وهو قوله: «إلا زيد».

والمكوَّن من هاتين الجملتين النفي والإثبات يسمى «المحصور بإلا» فكأن القائل: «لا عالم إلا زيد» حَصَرَ العلم كله في زيد، ونفاه عما سواه.

وهذه هي الصورة الأولى التي ظُنَّ بأنها من صور مفهوم المخالفة، وهي «مفهوم الحصر بإلا».

قوله: (فهذا أنكره غلاة منكري المفهوم): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «الحصر بإلا»، كما في قول القائل: «لا عالم إلا زيد»، وإليه كذلك عود الضمير في «أنكره».

فهذا النوع من أنواع الحصر قد أنكره الغلاة من منكري حجية مفهوم المخالفة.

وهو القول الأول في هذه المسألة.

قوله: (وقالوا: هو نطق بالمستثنى وسكوت عن المستثنى منه، فما خرج بقوله: «إلا» فمعناه أنه لم يدخل في الكلام، فصار الكلام مقصوراً على الباقي، والمستثنى غير متعرض له بنفي ولا إثبات): هذا هو الدليل الذي استدل به منكرو هذه الصورة، وهي «مفهوم الحصر بإلا».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى قول القائل «لا عالم إلا زيد».

و«ما» في قوله: «فما خرج» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية

وَهَذَا فَاسِدٌ، فَإِنَّ هَذَا صَرِيحٌ فِي الْإِثْبَاتِ وَالنَّفْيِ، ....

فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «فالخارج بقوله».

والضمير في «معناه» يعود إلى «الخارج بإلا»، وإليه كذلك عود الضميرين في «أنه»، وفي «له».

ومفاد هذا الدليل: أن مَنْ قال: «لا عالم إلا زيد» يكون ناطقاً بالمستثنى وهو «زيد»، وأما المستثنى منه وهو «لا عالم» فهو ساكت عنه، وحينئذٍ يكون الخارج بقوله: «إلا» وهو «زيد» غير داخل في الكلام الأول وهو المستثنى منه، وإذا كان الخارج بإلا غير داخل في الكلام الأول بقي الكلام محصوراً في المستثنى منه، والمستثنى لم يتعرض له بنفي ولا بإثبات.

ولإيضاح هذا الدليل: فإن القائل: «لا عالم إلا زيد» مؤداه: «العالم زيد»، فهذا هو المنطوق به على الحقيقة، وكونه يقول: «العالم زيد» فإنه بهذا القول لم يتعرض لغير زيد بنفي صفة العلم عنه أو إثباتها له.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن مفهوم الحصر بإلا لا دلالة له ولا حجة فيه.

قوله: (وهذا فاسد): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الأول المنكرون لحجية مفهوم الحصر بإلا، وهو في الوقت نفسه استدلال للقائلين بحجيته وهم الجمهور أصحاب المذهب الثاني في هذه المسألة.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بأن المستثنى غير متعرض للمستثنى منه بنفي ولا إثبات في المحصور بإلا».

فهذا القول فاسد لا يصح.

قوله: (فإن هذا صريح في الإثبات والنفي): هذه الجملة تعليل للحكم على القول السابق بالفساد.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الحصر بإلا».

فَمَنْ قَالَ: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ» مُثْبِتٌ لِلْإِلَهِيَّةِ للهِ سُبْحَانَهُ، نَافٍ لَهَا عَمَّنْ سِوَاهُ، وَقَوْلُهُمْ: «لَا سَيْفَ إِلَّا ذُو الْفَقَارِ»، وَ: «لَا فَتَى إِلَّا عَلِيٌّ» نَفْيٌ وَإِثْبَاتٌ يَقِيناً؛ لِأَنَّ الْاسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ، وَمِنَ الْإِثْبَاتِ نَفْيٌ، ....

فالحصر بإلا صريح في الإثبات والنفي، والدليل على هذه الصراحة تبادر ذلك إلى الذهن لأول وهلة عند مجرد سماع تلك الصيغة.

قوله: (فمن قال: «لا إله إلا الله» مثبت للإلهية لله سبحانه، نافٍ لها عمن سواه): الضمير في «لها» يعود إلى «الإلهية».

والضمير في «سواه» يعود إلى «الله» جل شأنه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو شاهد على أن الحصر بإلا متضمن للنفي والإثبات، فإن العبد إذا قال: «لا إله إلا الله» فإنه بذلك القول ينفي الألوهية عن غير الله تعالى، ويثبتها له سبحانه وحده.

قوله: (وقولهم: «لا سيف إلا ذو الفَقَارِ»، وَ«لا فتى إلا علي» نفي وإثبات يقيناً): «ذو الفقار» هو اسم سيف النبي ﷺ، وإنما سُمِّيَ سيف النبي ﷺ «ذا الفَقَار» لوجود حُفَرٍ صغار حِسَانٍ فيه، إذ «الْحُفْرَةُ» في اللغة تُسَمَّى «فُقْرَة»(١).

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو شاهد آخر على أن الحصر بإلا متضمن للنفي والإثبات، فإن قولهم: «لا سيف إلا ذو الفقار» يدل على نَفْيِ جَوْدَةِ السيوف لغير ذي الفقار، ويدل على إثبات تلك الجودة له.

وكذلك قولهم: «لا فتى إلا علي» يدل على نفي الفتوة عن غير علي، كما يدل على إثباتها في حقه رضي الله تعالى عنه.

قوله: (لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي): هذه الجملة تعليل لما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من أن الحصر بإلا يفيد النفي والإثبات بطريق اليقين.

(١) انظر: لسان العرب ٥/ ٦٣.

فَهَذَا مِنْ صَرِيحِ اللَّفْظِ لَا مِنْ مَفْهُومِهِ.

فَأَمَّا قَوْلُهُ: (لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ)، وَ: (لَا تَبِيعُوا الْبُرَّ بِالْبُرِّ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ) فَإِنَّ هَذِهِ صِيغَةُ الشَّرْطِ، ....

وكون «الاستثناء من النفي إثباتاً، ومن الإثبات نفياً» يُعَدُّ قاعدة مُسَلَّمَةً عند الجمهور رحمهم الله تعالى، وهي بعمومها حاكمة على الحصر بإلا، إذ هو مشتمل على النفي في المستثنى منه، وعلى الإثبات في المستثنى.

قوله: (فهذا من صريح اللفظ، لا من مفهومه): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «اقتضاء الحصر بإلا للنفي والإثبات».

والضمير في «مفهومه» يعود إلى «اللفظ».

والمراد هنا: أن اقتضاء «الحصر بإلا» للنفي والإثبات إنما هو من قبيل اللفظ الصريح، وليس من قبيل المفهوم.

وإنما كان الحصر بإلا من قبيل اللفظ الصريح؛ لأن كلّاً من طرفيه وهما النفي والإثبات مُصَرَّحٌ بهما في اللفظ، فإذا قال: «لا إله» كان ذلك صريحاً في نَفْي جميع الآلهة، وإذا قال: «إلا الله» كان ذلك صريحاً في إثبات إله واحد لا شريك له، وهو الله تبارك وتعالى.

وكأن المؤلف رحمه الله تعالى بهذا يريد أن يقول: إن إدراج نفاة المفهوم للحصر بإلا ضمن «مفهوم المخالفة» وَهْمٌ منهم، إذ إن الحصر بإلا هو نوع من أنواع المنطوق، وليس نوعاً من أنواع المفهوم.

وإذا كان نوعاً من أنواع المنطوق فهو حجة لثبوت دلالته على النفي والإثبات معاً.

قوله: (فأما قوله: «لا صلاة إلا بطهور»، و: «لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء» فإن هذه صيغة الشرط): الضمير في «قوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والصيغة المشار إليها في قوله: «فإن هذه صيغة الشرط» هي صيغة «لا» و«إلا» في الحديثين المذكورين.

وَمُقْتَضَاهَا نَفْيُ الصَّلَاةِ عِنْدَ انْتِفَاءِ الطَّهَارَةِ، ....

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى هنا أن يبيِّن الفارق بين هذه الصيغة الواردة في هذين الحديثين، وهما قول النبي ﷺ: **(لا صلاة إلا بطهور)**(١).

وقوله عليه الصلاة والسلام: **(لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء)**(٢).

وبين الصيغة الواردة في القولين السابقين، وهما قول: «لا إله إلا الله»، وقولهم: «لا سيف إلا ذو الفقار، ولا فتى إلا علي».

وذلك أن الصيغة الواردة في الحديثين إنما هي صيغة شرط، فإن قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا صلاة إلا بطهور)** معناه: «لا تصح الصلاة إلا بشرط الطهارة».

وقوله عليه الصلاة والسلام: **(لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء)** معناه: «لا يصح بيع البر بالبر إلا بشرط التساوي».

وأما الصيغة الواردة في القولين، وهما قول: «لا إله إلا الله»، وقولهم: «لا سيف إلا ذو الفقار، ولا فتى إلا علي» فهي صيغة استثناء.

ولهذا الفرق أثره، وهو: أن صيغة «الشرط» لا يَصْدُقُ النطق فيها إلا على النفي فقط.

وأما صيغة «الاستثناء» فإن النطق فيها صادق على الجهتين معاً: جهة النفي، وجهة الإثبات.

قوله: (ومقتضاها نفي الصلاة عند انتفاء الطهارة): الضمير في «مقتضاها» يعود إلى «صيغة الشرط».

والمراد هنا: أن قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا صلاة إلا بطهور)** هو صيغة «شرط» لا صيغة «استثناء»، ومقتضى الشرطية هنا النطق الصريح بنفي صحة الصلاة عند انتفاء الطهارة؛ لأن المشروط لا يصح مع تخلف شرطه.

(١) سبق تخريج الحديث. (٢) سبق تخريج الحديث.

وَأَمَّا وُجُودُهَا عِنْدَ وُجُودِهَا فَلَيْسَ مَنْطُوقاً، بَلْ هُوَ عَلَى وَفْقِ قَاعِدَةِ الْمَفْهُومِ، فَإِنَّ نَفْيَ شَيْءٍ عِنْدَ انْتِفَاءِ شَيْءٍ لَا يَدُلُّ عَلَى إِثْبَاتِهِ عِنْدَ وُجُودِهِ، بَلْ يَبْقَى كَمَا كَانَ قَبْلَ النُّطْقِ، ....

قوله: (**وأما وجودها عند وجودها فليس منطوقاً، بل هو على وفق قاعدة المفهوم**): الضمير في «وجودها» في قوله: «وأما وجودها» يعود إلى «الصلاة».

والضمير في «وجودها» في قوله: «عند وجودها» يعود إلى «الطهارة».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «وجود الصلاة عند وجود الطهارة».

والمراد هنا: أن المنطوق به في الحديث المذكور، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: (**لا صلاة إلا بطهور**) إنما هو نَفْيُ الصلاة فقط عند انتفاء الطهارة.

وأما أن الصلاة توجد عند وجود الطهارة فليس ذلك بمنطوق، بل هو مستفاد بطريق المفهوم.

قوله: (**فإن نفي شيء عند انتفاء شيء لا يدل على إثباته عند وجوده، بل يبقى كما كان قبل النطق**): هذه الجملة تعليل للقول بأن المنطوق في الحديث المذكور إنما هو نفي الصلاة بانتفاء الطهارة فقط، وليس وجود الصلاة بوجود الطهارة، فإن ذلك مفهوم لا منطوق.

والضمير في «إثباته» يعود إلى «الشيء»، وكذلك إليه عود الضمير في «وجوده».

والمراد هنا: أن المشروط بشرط ينتفي بانتفاء شرطه، ولكن لا يلزم من وجود الشرط ثبوت المشروط، بل يبقى المشروط كما كان قبل النطق بالتكليف به.

ومثال ذلك «الصلاة» فإن من شرط صحتها «الطهارة»، كما قال

فَالْمَنْطُوقُ بِهِ الْانْتِفَاءُ عِنْدَ النَّفْيِ فَقَطْ، فَإِنَّ قَوْلَهُ: (**لَا صَلَاةَ**) لَيْسَ فِيهِ تَعَرُّضٌ لِلطَّهَارَةِ، بَلْ لِلصَّلَاةِ فَقَطْ، وَقَوْلَهُ: (**إِلَّا بِطَهُورٍ**) إِثْبَاتٌ لِلطَّهُورِ الَّذِي لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ الْكَلَامُ، فَلَمْ يُفْهَمْ مِنْهُ إِلَّاالشَّرْطُ.

تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْۚ﴾ [المائدة: ٦].

فإذا انتفت الطهارة انتفت الصلاة، ولكن لا يلزم من وجود الطهارة ثبوت الصلاة، إذ الثبوت هنا لم يتناوله منطوق الحديث، لكونه مصرحاً بالنفي فقط.

قوله: (فالمنطوق به الانتفاء عند النفي فقط، فإن قوله: «لا صلاة» ليس فيه تعرض للطهارة بل للصلاة فقط، وقوله: «إلا بطهور» إثبات للطهور الذي لم يتعرض له الكلام، فلم يفهم منه إلا الشرط): الضمير في «قوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «فيه» يعود إلى لفظ «لا صلاة».

والضمير في «له» يعود إلى «الطهور».

والضمير في «منه» يعود إلى لفظ «إلا بطهور».

والمراد هنا: أن قول النبي ﷺ: (**لا صلاة**) تناول بمنطوقه نَفْيَ الصلاة فقط دون تَعرُّض للطهارة.

وقوله عليه الصلاة والسلام: (**إلا بطهور**) متضمن إثبات الطهور فقط، وهذا الطهور لم يتعرض له الكلام الأول، وهو قوله: (**لا صلاة**)، فلا يكون داخلاً في منطوقه، وإذا لم يكن «الطهور» داخلاً في منطوق نفي الصلاة دل ذلك على أن «الطهور» ليس مستثنى من «الصلاة»، إذ المستثنى لا بد من أن يكون جزءاً من المستثنى منه أو يكون من جنسه، والطهور ليس جنساً للصلاة ولا جزءاً منها.

الصُّورَةُ الثَّانِيَةُ: قَوْلُهُ: (إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ)، فَهَذَا قَدْ أَصَرَّ أَصْحَابُ أَبِي حَنِيفَةَ وَبَعْضُ مُنْكِرِي الْمَفْهُومِ عَلَى إِنْكَارِهِ، ....

وإذا ثبت أن قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا صلاة إلا بطهور)** ليس من باب الاستثناء، تبيَّن أنه من باب انتفاء الحكم لانتفاء شرطه[١].

قوله: (الصورة الثانية): أي من الصور التي أُدْرِجَتْ تحت دليل الخطاب ظناً أنها منه، وليست منه.

وهذه الصورة هي «الحصر بإنما».

قوله: (قوله: «إنما الولاء لمن أعتق»): الضمير في «قوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

وهذا مثال من السُّنَّة على الحصر بإنما، فإن قول النبي ﷺ: **(إنما الولاء لمن أعتق)**[٢].

دل على حَصْر الولاء في الْمُعْتِقِ فقط.

قوله: (فهذا قد أصر أصحاب أبي حنيفة وبعض منكري المفهوم على إنكاره): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «الحصر بإنما»، وإليه كذلك عود الضمير في «إنكاره».

والمراد هنا: أن الحصر بإنما أنكر حجيته بإصرار أصحاب الإمام أبي حنيفة رحمهم الله تعالى، والمراد أكثر الحنفية وليس جميعهم[٣].

كما أنكر حجيته بعض من لم يقولوا بحجية المفهوم من المتكلمين[٤].

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ٧٣٨.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الصلاة»، باب: «ذكر البيع والشراء على المنبر في المسجد»، رقم الحديث: (٤٥٦)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «العتق»، باب: «إنما الولاء لمن أعتق»، رقم الحديث (١٥٠٤/ ٥).

(٣) انظر: تيسير التحرير ١/ ١٣٢، فواتح الرحموت ١/ ٤٣٤.

(٤) انظر: الإحكام للآمدي ٣/ ٩٧.

وَقَالُوا: هُوَ إِثْبَاتٌ فَقَطْ لَا يَدُلُّ عَلَى الْحَصْرِ؛ لِأَنَّ «إِنَّمَا» مُرَكَّبَةٌ مِنْ «إِنَّ» و«مَا»، وَ«إِنَّ» لِلتَّوْكِيدِ، وَ«مَا» زَائِدَةٌ كَافَّةٌ، فَلَا تَدُلُّ عَلَى نَفْيٍ، كَمَا لَوْ قَالَ: «إِنَّمَا النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ».

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (**وقالوا: هو إثبات فقط لا يدل على الحصر**): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في ذكر دليل القائلين بإنكار مفهوم الحصر بإنما.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «ما دخلت عليه إنما».

والمراد هنا: أن «إنما» إذا دخلت على الألفاظ فإنها لا تفيد الحصر فيها، بل تدل على الإثبات فقط، ولذلك فإنها لا تدل على نفي الحكم عن غير المحصور، فقول النبي ﷺ: (**إنما الولاء لمن أعتق**) دال على إثبات الولاء للمعتق فقط، وأما نَفْيُ هذا الحكم عمن سوى الْمُعتِقِ فهو مسكوت عنه لا يتناوله لفظ الحديث.

قوله: (**لأن إنما مركبة من «إنَّ» و«ما»، و«إن» للتوكيد، و«ما» زائدة كافة، فلا تدل على نفي، كما لو قال: «إنما النبي محمد»**): هذه الجملة تعليل لقولهم بأن ما دخلت عليه «إنما» يفيد الإثبات، ولا يفيد الحصر.

والمراد هنا: أننا إذا نظرنا إلى كلمة «إنما» وجدناها مركبة من لفظتين، اللفظة الأولى: «إنَّ» الدالة على التوكيد. واللفظة الثانية: «ما» الزائدة، وقد كَفَّتْ «إنَّ» عن العمل المعتاد وهو نَصْبُ الاسم الذي تدخل عليه، إذ الشأن فيها إذا تجردت عن «ما» أن تنصب المبتدأ وترفع الخبر، كما في قول الله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٣٥].

وأما إذا اقترنت بها «ما» فإنها تكون مكفوفة بها عن هذا العمل فلا تؤثر شيئاً فيما دخلت عليه من الجملة الاسمية، كما في قول الله سبحانه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠].

وإذا ثبت أن «ما» الداخلة على «إنَّ» زائدة، فإنها بذلك لا تدل على

وَهَذَا فَاسِدٌ، فَإِنَّ لَفْظَةَ «إِنَّمَا» مَوْضُوعَةٌ لِلْحَصْرِ وَالْإِثْبَاتِ، تُثْبِتُ الْمَذْكُورَ وَتَنْفِي مَا عَدَاهُ؛ ....

النفي، وإذا لم تدل على النفي فهي دالة على الإثبات فقط، كما في قول القائل «إنما النبي محمد»، فهو كقوله: «النبي محمد»، أي: أنه يدل على إثبات كون محمد ﷺ نبياً، ولكن لا يدل على نَفْيِ النبوة عن غيره من الأنبياء عليهم جميعاً الصلاة والسلام.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا حجة في مفهوم الحصر بإنما من جهة قَصْرِ الحكم على المحصور ونفيه عما عداه.

قوله: (**وهذا فاسد**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى قولهم بأن «إنما» هي للإثبات فقط، ولا تدل على الحصر.

فهذا القول حَكَمَ عليه المؤلف رحمه الله تعالى بالفساد.

وما سيذكره المؤلف هنا هو جواب مُعَلَّل عما استدل به أصحاب المذهب الأول القائلون بعدم حجية الحصر بإنما، وهو في الوقت نفسه استدلال لأصحاب المذهب الثاني القائلين بحجية الحصر بإنما وهم الجمهور(١).

قوله: (**فإن لفظة إنما موضوعة للحصر والإثبات، تثبت المذكور وتنفي ما عداه**): هذه الجملة تعليل للقول بفساد ما احتج به أصحاب المذهب الأول.

والمراد هنا: لا نسلم لكم ما ذكرتموه من أن «إنما» لا تدل إلا على الإثبات فقط دون الحصر، بل نقول: إنها موضوعة للحصر والإثبات، وكونها موضوعة لهذين معاً فإنها تدل على إثبات الحكم للمذكور، وعلى نفيه عما سواه.

---

(١) انظر: المستصفى ٢/٢٠٦، العدة ٢/٤٧٨، التمهيد ٢/٢٢٤، شرح تنقيح الفصول ص٥٧، المحصول ١/١/٥٣٥، التبصرة ص٢٣٩.

لِأَنَّهَا مُرَكَّبَةٌ مِنْ حَرْفَيْ نَفْيٍ وَإِثْبَاتٍ، فَ «إِنَّ» لِلْإِثْبَاتِ، وَ«مَا» لِلنَّفْيِ، فَتَدُلُّ عَلَيْهِمَا.

وَلِذَلِكَ لَا تُسْتَعْمَلُ فِي مَوْضِعٍ لَا يَحْسُنُ فِيهِ النَّفْيُ وَالْاسْتِثْنَاءُ مِنْهُ؛ كَقَوْلِهِ: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾، وَ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾، وَ: ﴿إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ﴾، ....

قوله: (لأنها مركبة من حرفي نفي وإثبات، فـ «إنَّ» للإثبات، و«ما» للنفي، فتدل عليهما): هذه الجملة تعليل للقول بأن «إنما» موضوعة للحصر والإثبات.

والضمير في «لأنها» يعود إلى «إنما».

وضمير التثنية في «عليهما» يعود إلى «النفي والإثبات».

والمراد هنا: كيف لا تفيد لفظة «إنما» النفي والإثبات وأصل تركيبها الوضعي دال على ذلك؟ فهي مركبة وَضْعاً من «إنَّ» الدالة على توكيد الإثبات، ومن «ما» الدالة على النفي.

وإذا كانت كذلك فإن الحصر بها يفيد ثبوت الحكم للمذكور ونفيه عما سواه.

قوله: (ولذلك لا تستعمل في موضع لا يحسن فيه النفي والاستثناء منه): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «كون إنما موضوعة للنفي والإثبات».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الموضع».

والضمير في «منه» يعود إلى «النفي».

والمراد هنا: أنه باستقراء النصوص الشرعية وأساليب اللغة العربية ثبت أن لفظة «إنما» لا تُسْتَعْمَلُ إلا في المواضع التي يحسن فيها النفي والاستثناء منه الدال على الإثبات.

قوله: (كقوله: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾، و: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ و: ﴿إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ﴾): الضمير في «كقوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

كَمَا قَالَ: ﴿وَمَآ أَنَاْ إِلَّا نَذِيرٌ﴾، وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: **(إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ)** مِثْلُ قَوْلِهِ: **(لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ)**، وَقَالَ الشَّاعِرُ:

أَنَا الرَّجُلُ الْحَامِي الذِّمَارِ وَإِنَّمَا   يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِكُمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي

وهذه الآيات الثلاث الكريمات ساقها المؤلف رحمه الله تعالى للاستشهاد بها على أن لفظة «إنما» لا تُسْتَعْمَلُ إلا فيما يحسن فيه النفي والاستثناء منه.

قوله: (كما قال: ﴿وَمَآ أَنَاْ إِلَّا نَذِيرٌ﴾، وقول النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات» مثل قوله: «لا عمل إلا بنية»): هذا بيان من المؤلف رحمه الله تعالى لكون «إنما» لا تُسْتَعْمَلُ إلا فيما يحسن فيه النفي والاستثناء منه، بحسب استقراء النصوص الشرعية في الكتاب والسنة.

وذلك أن قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١].

هو مثل قوله سبحانه: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣].

وقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨].

هو بمعنى: «لا يخشى الله من عباده إلا العلماءُ».

وقوله جل شأنه: ﴿إِنَّمَآ أَنَاْ مُنذِرٌ﴾ [ص: ٦٥].

هو مثل قوله عز سلطانه: ﴿وَمَآ أَنَاْ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ [الأحقاف: ٩].

وقول النبي ﷺ: **(إنما الأعمال بالنيات)**، هو مثل قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا عمل إلا بنية)**.

قوله: (وقال الشاعر:

أنا الرجل الحامي الذمار وإنما   يدافع عن أحسابكم أنا أو مثلي):

أورد المؤلف رحمه الله تعالى هذا البيت الشعري ليكون شاهداً لغوياً على ما ذكره من أن لفظة «إنما» لا تُسْتَعْمَلُ إلا في المواضع التي يحسن فيها النفي والاستثناء منه.

فإن قول الشاعر ـ والمراد به هنا «الفرزدق» ـ: «وإنما يدافع عن

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّمَا إِثْبَاتٌ فَقَطْ» غَيْرُ صَحِيحٍ، وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّمَا النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ» فَهَذَا اخْتِرَاعٌ عَلَى اللُّغَةِ لَمْ يُسْمَعْ بِهِ، ....

أحسابكم أنا أو مثلي»، هو مثل قوله «ولا يدافع عن أحسابكم إلا أنا أو مثلي».

وإذا تقرر أن لفظة «إنما» باستقراء النصوص واللغة لا تُسْتَعْمَلُ إلا في المواضع التي يحسن فيها النفي والاستثناء منه، دل ذلك على أنها ليست قاصرة على إفادة الإثبات فقط، بل إنها دالة على النفي أيضاً كما أنها دالة على الإثبات.

قوله: **(وقولهم: «إنما إثبات فقط» غير صحيح، وقولهم: «إنما النبي محمد» فهذا اختراع على اللغة لم يُسْمَعْ به)**: الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الأول القائلين بأن إنما للإثبات فقط دون الحصر».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى قولهم: «إنما النبي محمد».

والمقصود بقوله: «اختراع على اللغة»: أي ابتداع فيها، لكونه دخيلاً عليها وليس منها.

والضمير في «به» يعود إلى «الاختراع».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو شروع في الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الأول القائلون بأن «إنما» للإثبات فقط، وذلك في دليلهم الأول الذي قالوا فيه: «هو إثبات فقط لا يدل على الحصر؛ لأن إنما مركبة من «إنَّ» و«ما»، و«إنَّ» للتوكيد، و«ما» زائدة كافة، فلا تدل على نفي، كما لو قال: «إنما النبي محمد».

والمراد هنا: لا نسلم لكم صحة ما ذكرتموه من أن لفظة «إنما» لا تفيد إلا الإثبات فقط، بل نقول: إنها دالة على الإثبات والنفي معاً، كما بينا لكم بالدليل الاستقرائي من واقع النصوص الشرعية والاستعمال العربي من أنها لا تُسْتَعْمَلُ إلا فيما يحسن فيه النفي والاستثناء منه.

بَلَى لَوْ قَالَ: «إِنَّمَا الْعَالِمُ زَيْدٌ» سَاغَ ذَلِكَ مَجَازاً لِتَأْكِيدِ الْعِلْمِ فِي زَيْدٍ، كَمَا قَالَ: «وَلَا فَتَى إِلَّا عَلِيٌّ» يُرِيدُ بِذَلِكَ تَأْكِيدَ الْفُتُوَّةِ فِيهِ، وَهَذَا مَجَازٌ لَا تُتْرَكُ الْحَقِيقَةُ لَهُ إِلَّا بِدَلِيلٍ، ....

وقولكم بأن «ما» الداخلة على «إنَّ» ليست نافية بل هي زائدة لكف «إنَّ» عن العمل فلا تفيد نفياً بل إثباتاً، كما في قول القائل: «إنما النبي محمد»، فإنَّا نقول بأن هذا التمثيل لا يصح لغةً لأنه اختراع عليها حيث لم يُسْمَعْ به، واللغة لا يجوز الاختراع عليها، بل يجب الوقوف عند الوارد فيها.

قوله: (بلى لو قال: «إنما العالم زيد» ساغ ذلك مجازاً، لتأكيد العلم في زيد، كما قال: «ولا فتى إلا علي» يريد بذلك تأكيد الفتوة فيه، وهذا مجاز لا تترك الحقيقة له إلا بدليل): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ساغ ذلك» يعود إلى قول القائل: «إنما العالم زيد».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «يريد بذلك» يعود إلى لفظة «لا فتى إلا علي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «علي» رضي الله تعالى عنه.

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا مجاز» يعود إلى قول القائل: «إنما العالم زيد»، وإلى قول القائل: «لا فتى إلا علي».

والضمير في «له» يعود إلى «المجاز».

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «بلى لو قال: إنما العالم زيد ساغ ذلك مجازاً» يشير إلى جواب عن سؤال مُقَدَّر، فكأن أصحاب المذهب الأول قالوا: «ألستم تجوِّزون قول القائل: إنما العالم زيد؟ فَلِمَ تجوزون هذا القول، ولا تجوزون قول القائل: إنما النبي محمد؟».

فأجاب المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: بلى نجوِّز قول القائل: «إنما العالم زيد»؛ لأنكم قلتم بأن «إنما» تدل على توكيد الإثبات، وبناءً على

. . . .

ذلك يصح أن يقال: «إنما العالم زيد» لتأكيد العلم فيه، كما يصح أن يقال: «لا فتى إلا علي» لتأكيد الفتوة فيه، ويكون ذلك من قبيل المجاز حتى يثبت بالدليل الواقعي أنه لا يوجد في بلد زيد عالم سواه مطلقاً، فحينئذٍ يقال: إن قَصْرَ العلم فيه حقيقة، وكذلك إذا ثبت بالدليل الواقعي أنه لا يوجد فتى يتمتع بروح الشجاعة والإقدام في وقته إلا علي، فحينئذٍ يكون قصر الفتوة فيه حقيقة، أما إذا كان المقصود المفاضلة في العلم والمفاضلة في الفتوة، بمعنى أن زيداً أكثر علماً من غيره، وأن علياً أكثر فتوة ممن عداه فإن الحصر هنا مجاز؛ لأنه يصبح أمراً نسبياً يختلف من شخص لآخر.

وأما قولكم: «إنما النبي محمد» فبناءً على ما ذكرتموه من إفادة «إنما» للتوكيد، فإن «إنما» هنا تفيد توكيد النبوة في حق محمد ﷺ، وذلك لا طائل تحته لوجهين:

الوجه الأول: أن ثبوت النبوة في حق نبينا محمد ﷺ لا يحتاج إلى تأكيد، إذ النبوة في حقه عليه الصلاة والسلام أَمْرٌ مقطوع به لتضافر النص والإجماع على ذلك، أما النص فقول الله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩].

وقوله سبحانه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ شَـٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَـذِيرًا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ﴿٤٦﴾﴾ [الأحزاب: ٤٥، ٤٦].

وأما الإجماع فقد أجمعت الأمة قاطبة سلفاً وخلفاً على ثبوت النبوة في حق نبينا محمد ﷺ. وإذا كانت النبوة ثابتة في حقه عليه الصلاة والسلام بالنص والإجماع القطعيين، فإن هذا القطع أبلغ طريق في توكيد تلك النبوة، وحينئذٍ يكون توكيدها بغيره هو من قبيل تحصيل الحاصل، والسعي إلى تحصيل الحاصل أقرب إلى العبث منه إلى تحقيق الفائدة.

الوجه الثاني: أن النبوة كما أن ثبوتها متأكد في حق نبينا محمد ﷺ،

فَالْقَوْلُ فِيهِ كَالْقَوْلِ فِي الاسْتِثْنَاءِ بِإِلَّا مِنَ النَّفْيِ بِلَا فَرْقٍ.

الصُّورَةُ الثَّالِثَةُ: قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (**الشُّفْعَةُ فِيمَا لَمْ يُقْسَمْ**)، وَ: (**تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ**)، ....

فهي كذلك متأكد ثبوتها في حق سائر الأنبياء عليهم جميعاً الصلاة والسلام.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن تخصيص النبي محمد ﷺ بتوكيد النبوة في حقه لا وجه له، إذ إن التخصيص بالشي دال على التميز، ومع الاستواء في تأكد الصفة ينتفي التميز، فإن نبينا محمداً ﷺ وسائر إخوانه من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في تأكد ثبوت النبوة في حقهم سواء.

قوله: (فالقول فيه كالقول في الاستثناء بإلا من النفي بلا فرق): الضمير في «فيه» يعود إلى «الحصر بإنما».

والمراد هنا: أن الحصر بإنما يدل على ما يدل عليه الاستثناء بإلا من النفي بلا فرق، فكما أن الاستثناء بإلا يدل على حَصْرِ الحكم في المذكور ونفيه عما سواه، كما في قول: «لا إله إلا الله» فإنه متضمن نفي الألوهية عن غير الله تعالى وإثباتها له سبحانه وحده لا شريك له، فكذلك ما دخلت عليه «إنما» فإنها تفيد حصر الحكم في المذكور ونفيه عما سواه، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [طه: ٩٨]. فهي هنا تفيد إثبات الألوهية لله تعالى وحده، كما تفيد نفيها عمن سواه.

وبناءً على ذلك فلا فَرْقَ في الدلالة بين الحصر بإنما والحصر بإلا.

قوله: (الصورة الثالثة): أي من الصور التي أُدْرِجت تحت دليل الخطاب ظناً أنها منه، وليست منه.

قوله: (قوله عليه السلام: «الشفعة فيما لم يقسم»، و: «تحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»): المراد هنا: أن من صور «الحصر» ما يُسَمَّى بـ: «حصر المبتدأ في الخبر»، وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال لذلك.

وَهَذَا يَلْتَحِقُ بِالصُّورَةِ الَّتِي قَبْلَهُ، وَإِنْ كَانَ دُونَهُ فِي الْقُوَّةِ.

فإن قول النبي ﷺ: **(الشفعة فيما لم يقسم)**[1].

مكون من مبتدأ وخبر، فالمبتدأ هو لفظ «الشفعة»، والخبر هو المتعلق بالجار والمجرور في قوله: «فيما لم يقسم»، والمتعلق هنا يمكن تقديره بما يصلح أن يكون خبراً، فيكون الكلام بتقدير الخبر: «الشفعة ثابتة فيما لم يقسم»، وهذا دال على حَصْرِ ثبوت الشفعة في الذي لم يُقْسَمْ.

وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام في شأن الصلاة: **(تحريمها التكبير، وتحليلها التسليم)**[2].

فهو مكون من جملتين كل واحدة منهما مؤلف من مبتدأ وخبر، فالجملة الأولى هي قوله ﷺ: **(تحريمها التكبير)**، أي: «تحريمُ الصلاةِ التكبيرُ»، فالمبتدأ هو لفظ «التحريم»، والخبر هو لفظ «التكبير»، فيدل على حصر التحريم في التكبير.

والجملة الثانية هي قوله عليه الصلاة والسلام: **(وتحليلها التسليم)**؛ أي: «تحليلُ الصلاة التسليمُ»، فالمبتدأ هو لفظ «التحليل»، والخبر هو لفظ «التسليم»، فيدل على حصر التحليل في التسليم.

قوله: (**وهذا يلتحق بالصورة التي قبله، وإن كان دونه في القوة**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «حصر المبتدأ في الخبر».

والمراد بالصورة التي قبله هو الحصر بإنما.

والضمير في «قبله» يعود إلى هذا النوع وهو «حصر المبتدأ في الخبر».

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الشفعة»، باب: «الشفعة فيما لم يقسم»، رقم الحديث: (٢٢٥٧).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب «الطهارة»، باب: «ما جاء أن مفتاح الصلاة الطهور». وقال: «هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن». (سنن الترمذي ١/ ٥).

وَوَجْهُهُ: أَنَّ الاسْمَ الْمُحَلَّى بِالْأَلِفِ وَاللَّامِ يَقْتَضِي الاسْتِغْرَاقَ، وَأَنَّ خَبَرَ الْمُبْتَدَإِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُسَاوِياً لِلْمُبْتَدَإِ؛ كَقَوْلِنَا: «الْإِنْسَانُ بَشَرٌ»، أَوْ أَعَمَّ مِنْهُ؛ كَقَوْلِنَا: «الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ»، ....

والضمير في «دونه» يعود إلى «الحصر بإنما».

والمراد هنا: أن حصر المبتدأ في الخبر يُلْحَقُ بالحصر بإنما في الدلالة على النفي والإثبات، وإنْ كان هناك من فَرْقٍ بينهما فهو: أن الحصر بإنما أقوى من الحصر بالمبتدأ والخبر، وذلك لأن الحصر بالمبتدأ والخبر مجرد عن الصيغة الدالة صراحةً على الحصر، بخلاف المحصور بإنما فهو مقترن بأداة موضوعة صراحةً للدلالة على الحصر والإثبات.

قوله: (ووجهه): الضمير هنا يعود إلى «حصر المبتدأ في الخبر».

والمراد بالوجه هنا: الدليل؛ أي: ودليل صحة الحصر بالمبتدأ والخبر.

قوله: (**أن الاسم المحلى بالألف واللام يقتضي الاستغراق**): أي أن الاسم المفرد إذا دخلت عليه الألف واللام اقتضى استغراقه لجميع أفراده، كما سبق ذلك في باب العموم.

وإذا كان الاسم المحلى بالألف واللام يقتضي الاستغراق، فإن معنى الاستغراق حَصْرُ جميع الأفراد التي دل عليها اللفظ، بحيث تكون كلها داخلة فيه.

وبناءً على ذلك فإن الاسم المحلى بالألف واللام حاصر لجميع أفراده، فإذا قال قائل: «الإنسان مخلوق مكرم» شمل لفظ «الإنسان» شمولاً حصرياً جميع أفراد البشر.

قوله: (**وأن خبر المبتدأ يجب أن يكون مساوياً للمبتدأ؛ كقولنا: «الإنسان بشر»، أو أعم منه، كقولنا: «الإنسان حيوان»**): الضمير في «منه» يعود إلى «المبتدأ».

وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ أَخَصَّ مِنْهُ؛ كَقَوْلِنَا: «الْحَيَوَانُ إِنْسَانٌ».

والمراد هنا: لَمَّا كان الحصر في هذه الصورة متعلقاً بالمبتدأ والخبر، وأن من ضرورة الحصر الاستغراق، كان لا بد من معرفة شرط إسناد أحدهما للآخر حتى لا يحصل خلل في تحقق الاستغراق الذي لا يتم الحصر إلا به، وهذا الشرط هو: أن يكون الخبر مساوياً للمبتدأ، أو أعم منه.

فمثال المساوي: قول القائل: «الإنسان بشر»، فإن الخبر وهو لفظة «بشر» مساوٍ للمبتدأ وهو لفظة «الإنسان»، وهذا التساوي يقتضي الاستغراق، إذ ما من بشر إلا وهو إنسان، وما من إنسان إلا وهو بشر.

ومثال الأعم: قول القائل: «الإنسان حيوان»، فإن الخبر وهو لفظة «حيوان» أعم من المبتدأ وهو لفظة «الإنسان»، وذلك لأن الحيوان قد يكون إنساناً وقد يكون بهيمة، فكلاهما يطلق عليه حيوان لوجود الحياة فيهما، وبذلك كان لفظ «الحيوان» مستغرقاً لكل فرد من أفراد الإنسان، فما من إنسان إلا وهو حيوان.

قوله: (ولا يجوز أن يكون أخص منه، كقولنا: «الحيوان إنسان»): الضمير في «منه» يعود إلى «المبتدأ».

والمراد هنا: إذا عُلِمَ مما ذُكِرَ سابقاً أن الخبر يجب أن يكون مساوياً للمبتدأ أو أعم منه، عُلِمَ أنه لا يجوز أن يكون الخبر أخص من المبتدأ، وذلك أن الخبر إذا كان أخص من المبتدأ فإنه لا يفيد الاستغراق، وحينئذٍ لا يكون حاصراً في الدلالة على المراد.

ومثال كون الخبر أخص من المبتدأ: قول القائل: «الحيوان إنسان»، فإن الخبر وهو لفظ «إنسان» أخص من المبتدأ وهو لفظ «الحيوان»، إذ كل إنسان حيوان، وليس كل حيوان إنساناً.

فإذا قيل: «الحيوان إنسان» لم يكن لفظ الإنسان مستغرقاً لأفراد الحيوان، بل لنوع واحد فقط من تلك الأفراد وهو النوع البشري دون النوع الآخر من الحيوان وهو البهائم والدواب.

فَلَوْ جَعَلْنَا التَّسْلِيمَ أَخَصَّ مِنْ تَحْلِيلِ الصَّلَاةِ كَانَ خِلَافَ مَوْضُوعِ اللُّغَةِ، وَلَوْ جَعَلْنَا الشُّفْعَةَ فِيمَا يُقْسَمُ لَمْ يَكُنْ كُلُّ الشُّفْعَةِ مُنْحَصِراً فِيمَا لَمْ يُقْسَمْ، وَهُوَ خِلَافُ الْمَوْضُوعِ.

قوله: (فلو جعلنا التسليم أخص من تحليل الصلاة كان خلاف موضوع اللغة): وذلك لأن أصل الوضع اللغوي يقتضي أن يكون الخبر مساوياً للمبتدأ أو أعم منه، وبذلك يحصل الاستغراق، وبدونه لا يحصل.

ففي قول النبي ﷺ في شأن الصلاة: **(وتحليلها التسليم)** لو جعلنا «التسليم» وهو الخبر أخص من المبتدأ وهو «التحليل» لما اقتضى ذلك الاستغراق، ومن ثَمَّ فلا يتم تحليل الصلاة وهو الخروج منها بالتسليم فقط لبقاء جزء من التحليل لم يكتمل بَعْدُ، فلما دل الحديث على أن التسليم كافٍ في التحليل اقتضى ذلك أن يكون التسليم مساوياً للتحليل.

قوله: (ولو جعلنا الشفعة فيما يقسم لم يكن كل الشفعة منحصراً فيما لم يقسم، وهو خلاف الموضوع): «ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي». والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «كون الخبر وهو ما لم يقسم أخص من المبتدأ وهو الشفعة».

والمراد هنا: أن في قول النبي ﷺ: **(الشفعة فيما لم يقسم)** لو جعلنا «الشفعة» وهي المبتدأ عامة فيما يُقْسَمُ، وفيما لا يُقْسَمُ، لترتب على ذلك أن يكون الخبر أخص منها؛ لأنه متعلق بما لم يُقْسَمْ فقط دون ما يُقْسَمُ، ولو جُعِلَ الخبر أخص من المبتدأ لكان ذلك مخالفاً لأصل الوضع اللغوي، وحيث إن النبي ﷺ لا يتكلم بما يخالف اللغة، وقد خَصَّ الشفعة بما لم يُقْسَمْ فقط، دل ذلك على حصول المساواة بين الخبر والمبتدأ، وهو أن الشفعة في الحديث لم يُرَدْ بها العموم في كل ما يُقْسَمُ وما لم يُقْسَمْ، بل أريد بها الخصوص وهو ما لم يُقْسَمْ فقط.

فَأَمَّا مَا هُوَ مِنْ دَلِيلِ الْخِطَابِ فَعَلَى دَرَجَاتٍ سِتٍّ، **أَوَّلُهَا**: مَدُّ الْحُكْمِ إِلَى غَايَةٍ بِصِيغَةِ «إِلَى»، أَوْ «حَتَّى»؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾، ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾.

قوله: (فأما ما هو من دليل الخطاب فعلى درجات ست): «ما» في قوله: «فأما ما هو» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن ما تقدم الكلام فيه من الصور الثلاثة السابقة، وهي: الحصر بإلا، والحصر بإنما، وحصر المبتدأ في الخبر ليست كلها من درجات دليل الخطاب فلا تندرج تحت مفهوم المخالفة، ومن أدرجها في دليل الخطاب ظناً منه بأنها من قبيل مفهوم المخالفة فهو واهم؛ لأن هذه الصور جميعها من قبيل المنطوق، لا من قبيل المفهوم.

أما ما يندرج في دليل الخطاب، ويقع تحت مفهوم المخالفة فهو ينقسم إلى ستة أقسام، سيأتي الكلام عنها مفصلاً بمشيئة الله تعالى.

قوله: (أولها): أي أول الدرجات الست لدليل الخطاب.

قوله: (مد الحكم إلى غاية بصيغة «إلى»، أو «حتى»): أي أن الحكم إذا جاء مُغَيّاً بغاية بصيغة «إلى»، أو بصيغة «حتى» فإن هذه الغاية تفيد بدليل الخطاب أن ما بعدها مخالف في الحكم لما قبلها.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾، ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾): هاتان الآيتان الكريمتان مثال للحكم المغيا بغاية.

فالآية الكريمة الأولى، وهي قول الله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

الحكم فيه مغيّاً بغاية بصيغة «حتى»، فدلت هذه الغاية على أن ما بعدها يخالف ما قبلها في الحكم، وذلك أن الزوج إذا طلق زوجته للمرة الثالثة فإنها تحرم عليه، ولا تحل له إلا إذا تزوجت زوجاً آخر ووطئها ذلك الزوج، ثم طلقها.

أَنْكَرَهُ بَعْضُ مُنْكِرِي الْمَفْهُومِ؛ لِأَنَّ النُّطْقَ إِنَّمَا هُوَ بِمَا قَبْلَ الْغَايَةِ، وَمَا بَعْدَهَا مَسْكُوتٌ عَنْهُ، ....

والآية الكريمة الثانية، وهي قوله سبحانه: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

الحكم فيها مغياً بغاية بصيغة «إلى»، فدلت هذه الغاية على أن ما بعدها يخالف في الحكم ما قبلها، فالصيام إنما يكون في وقت النهار، فإذا مضى وقت النهار وانقضى فلا صيام.

والقول بأن «مفهوم الغاية» يدل على أن الحكم بعده يخالف ما قبله، بمعنى أنه حجة في إثبات المسكوت عنه، هو مذهب الجمهور[(١)].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (أنكره بعض منكري المفهوم): الضمير في «أنكره» يعود إلى «مفهوم الغاية».

فهذا المفهوم أنكره بعض من أنكر حجية مفهوم المخالفة، والمراد بهم أكثر الحنفية وبعض المتكلمين[(٢)].

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (لأن النطق إنما هو بما قبل الغاية، وما بعدها مسكوت عنه): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «النطق».

و«ما» في قوله: «بما» موصولية بمعنى «الذي»، وكذلك «ما» في قوله: «وما بعدها» فهي موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «بعدها» يعود إلى «الغاية».

والضمير في «عنه» يعود إلى «ما» الموصولية.

---

(١) انظر: المستصفى ٢/٢٠٨، الإحكام للآمدي ٣/٩٢، إحكام الفصول ص٥٢٣، المسودة ص٣٥٨.

(٢) انظر: تيسير التحرير ١/١٠٠، فواتح الرحموت ١/٤٣٢، الإحكام ٣/٩٢.

وَكُلُّ مَا لَهُ ابْتِدَاءٌ فَغَايَتُهُ مَقْطَعُ ابْتِدَائِهِ، فَيَرْجِعُ الْحُكْمُ بَعْدَ الْغَايَةِ إِلَى مَا كَانَ قَبْلَ الْبِدَايَةِ، وَقَبْلَ الْبِدَايَةِ لَمْ يَكُنْ فِيهِ دَلِيلٌ عَلَى نَفْيٍ وَلَا إِثْبَاتٍ، فَلْيَكُنْ بَعْدَهَا كَذَلِكَ.

والمراد هنا: أن اللفظ إذا ورد مقترناً بصيغة تدل على الغاية مثل «إلى» و«حتى»، فإن ذلك اللفظ يكون مشتملاً على منطوق به ومسكوت عنه، فجهة النطق فيه متعلقة بما قبل الغاية، وجهة السكوت فيه متعلقة بما بعد الغاية.

قوله: (وكل ما له ابتداء فغايته مقطع ابتدائه، فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية): «ما» في قوله: «ما له» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «له» يعود إلى «ما» الموصولية، وإليها كذلك عود الضميرين في «فغايته»، وفي «ابتدائه».

و«ما» في قوله: «إلى ما كان» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد بمقطع الابتداء في قوله: «فغايته مقطع ابتدائه» أي: نهاية المدة التي جُعِلَ الحكم مغيّاً إليها، فإن مدة الغاية إذا انتهت قَطَعَت استمرار الحكم، كما هو الشأن في الصيام فإنه مغيّاً بغاية وهي مجيء الليل، فإذا جاء الليل قَطَع مدة الصيام.

وحينئذٍ إذا انقطع الحكم بمجيء المدة التي جُعِلَتْ غاية للانتهاء عاد الحكم إلى حالته الأولى التي كان عليها قبل الابتداء، فالإنسان قبل أن يبتدئ الصيام كان في حالة إفطار، فإذا ابتدأ الصيام وانتهت مدته عاد إلى تلك الحالة وهي حالة الإفطار.

قوله: (وقبل البداية لم يكن فيه دليل على نفي ولا إثبات، فليكن بعدها كذلك): الضمير في «فيه» يعود إلى «الحكم المغيا بغاية».

والضمير في «بعدها» يعود إلى «البداية».

والكاف في «كذلك» حرف تشبيه.

وَلَنَا: مَا سَبَقَ مِنَ الْأَدِلَّةِ: ....

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم الدليل على النفي والإثبات».

والمراد هنا: أن الحكم المغيا بغاية قبل الشروع فيه لا يوجد دليل على نفيه ولا على إثباته، فإذا شُرِعَ فيه وانتهت غايته عاد كما كان قبل الشروع فيه من عدم تعلق الدليل به لا نفياً ولا إثباتاً.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن «مفهوم الغاية» لا حجة فيه، إذ هو دال بمنطوقه فقط على حَصْرِ الحكم في مدته المعينة، وهي إلى حين انتهاء الغاية، وأما ما بعد ذلك فلم يتعرض المنطوق له بشيء فيبقى مجرداً عن الوصف بنفي أو إثبات.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «لأن النطق إنما هو بما قبل الغاية، وما بعدها مسكوت عنه»، إلى قوله: «فليكن بعدها كذلك» هو الدليل الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم حجية مفهوم الغاية.

ومفاد هذا الدليل: أن الحكم إذا ورد مقروناً بغاية فَقَطْعُ مدته نهاية تلك الغاية، وهذا الحد هو ما تناوله منطوق اللفظ، وأما ما بعد تلك الغاية فهو مسكوت عنه لم يتعرض له المنطوق بنفي ولا إثبات، فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان عليه قبل البداية، وذلك اعتباراً لحالة ما بعد الانتهاء بحالة ما قبل الابتداء.

قوله: (ولنا): أي أدلة أصحاب المذهب الأول على أن «مفهوم الغاية» حجة في الدلالة على حكم المسكوت عنه.

قوله: (ما سبق من الأدلة): «ما» في قوله: «ما سبق» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «السابق من الأدلة».

والمراد بما سبق من الأدلة: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في معرض الاستدلال على إثبات حجية دليل الخطاب، حين قال: «ولنا

أَنَّ ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ لَيْسَ بِمُسْتَقِلٍّ، وَلَا يَصِحُّ حَتَّى يَتَعَلَّق بِقَوْلِهِ: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ﴾، فَلَا بُدَّ فِيهِ مِنْ إِضْمَارٍ، وَهُوَ: «حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَتَحِلَّ لَهُ».

دليلان، **أحدهما**: أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط أو وصف انتفاء الحكم بدونه. . .،

الدليل الثاني: أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة. . .، فظهر أن القسم المسكوت عنه غير مساوٍ للمذكور في الحكم».

وقد تقدم بيان هذين الدليلين بالتفصيل في موضعهما بحمد الله جل شأنه.

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى بذلك أن يقول: ما ذكرناه سابقاً في دليلي إثبات حجية دليل الخطاب ينسحب بصفة عامة إلى مفهوم الغاية، لكونه أحد أنواع دليل الخطاب.

قوله: (أن «حتى تنكح» ليس بمستقل، ولا يصح حتى يتعلق بقوله: «فلا تحل له»، فلا بد فيه من إضمار، وهو: «حتى تنكح زوجاً غيره فتحل له»):

هذا **هو الدليل الثالث** لأصحاب المذهب الأول القائلين بحجية مفهوم الغاية.

والضمير في «قوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والضمير في «فيه» يعود إلى قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الإضمار».

ومفاد هذا الدليل: أن لفظ «حتى تنكح» الوارد في الآية الكريمة لا يستقل بنفسه، ولذلك لا يصح الاقتصار عليه لعدم إفادته معنى يحسن السكوت عليه، وإذا كان كذلك فلا بد من أن يتعلق بسابقه وهو لفظ: «فلا تحل له»، وبمجموع هذين اللفظين المتعلِّق والمتعلَّق به يتم المعنى، كما هو ثابت في الآية الكريمة، وهو قوله سبحانه: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾.

وَلِهَذَا يَقْبُحُ الْاسْتِفْهَامُ لَوْ قَالَ قَائِلٌ: «فَإِنْ نَكَحَتْ هَلْ تَحِلُّ لَهُ؟».

وَلأَنَّ الْغَايَةَ نِهَايَةٌ، وَنِهَايَةُ الشَّيْءِ مَقْطَعُهُ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَقْطَعاً فَلَيْسَ بِنِهَايَةٍ وَلَا غَايَةٍ.

وحينئذٍ يُفْهَمُ من سَبْكِ هذا المنطوق تقدير مضمر يتضح به حكم المسكوت، وذلك المضمر هو لفظة «فتحل له»، فيكون معنى الآية: «فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره فتحل له».

وإذا ثبت أن المسكوت لا يتبين إلا بالمنطوق، وأن المنطوق دليل على المسكوت، ثبت أن المسكوت عنه في «مفهوم الغاية» حجة.

قوله: (ولهذا يقبح الاستفهام لو قال قائل: «فإن نكحت هل تحل له؟»): هذا **هو الدليل الرابع** لأصحاب المذهب الأول القائلين بحجية مفهوم الغاية.

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «ولهذا» يعود إلى «كون المنطوق دالّاً على المفهوم».

والضمير في «له» يعود إلى «الزوج الأول».

ومفاد هذا الدليل: أن المنطوق يدل على بيان حكم المسكوت بالمفهوم المخالف، وذلك متبادر إلى الذهن من أول وهلة، لدرجة أنه يقبح الاستفهام عن ثبوت الحكم في المسكوت عند سماع الحكم في المنطوق، فلو أن شخصاً سمع قول الله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾، فقال مستفهماً: «فإن نَكَحَتْ هل تحل له؟»، لاستقبح العقلاء من أهل اللغة منه هذا الاستفهام، ولو لم يكن المنطوق دالّاً على المسكوت بطريق المفهوم لَمَا استقبحوا منه ذلك، فثبت أن مفهوم الغاية حجة، وهو المطلوب.

قوله: (ولأن الغاية نهاية، ونهاية الشيء مقطعه، فإن لم يكن مقطعاً فليس بنهاية ولا غاية): هذا **هو الدليل الخامس** لأصحاب المذهب الأول القائلين بحجية مفهوم الغاية.

الدَّرَجَةُ الثَّانِيَةُ: التَّعْلِيقُ عَلَى شَرْطٍ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾.

ومفاد هذا الدليل: أن غاية الحكم هي نهايته، ونهايته تعني قَطْعَ استمرار العمل به، إذ لو لم تكن كذلك لم تكن غاية ولم تُسَمَّ نهاية، وحيث انقطع العمل بالحكم بنهاية مدته ثبت العمل بمفهومه المخالف؛ لأن الضد إذا ارتفع حل محله الضد الآخر، كما هو الشأن في الصيام المغيَّا بالليل، فإنه بمجيء الليل يرتفع الصيام ليحل محله الإفطار، وهذا دليل على أن مفهوم الغاية حجة.

قوله: (الدرجة الثانية): أي من درجات دليل الخطاب.

قوله: (التعليق على شرط): أي أن يُعَلِّقَ الشارع الحكم على شرط، وهو ما يُسَمَّى بمفهوم الشرط.

وتعليق الحكم بالشرط يتضمن منطوقاً ومفهوماً، فالمنطوق هو وجود الحكم بوجود شرطه.

والمفهوم هو زوال ذلك الحكم بزوال الشرط.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾): الاستشهاد بهذه الآية الكريمة، وهي قول الله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦].

هو مثال توضيحي للحكم المعلق على شرط، وذلك أن الزوج إذا طلق زوجته وهي حامل وجب عليه أن ينفق عليها حتى تضع حملها، فإذا لم تكن حاملاً فلا نفقة لها على زوجها.

والمؤلف رحمه الله تعالى هنا يرى حجية «مفهوم الشرط»، وأنه يدل على ثبوت الحكم في المسكوت عنه.

وما ذهب إليه المؤلف رحمه الله تعالى في هذه المسألة هو مذهب

أَنْكَرَهُ قَوْمٌ؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ تَعْلِيقُ الْحُكْمِ بِشَرْطَيْنِ كَمَا يَجُوزُ بِعِلَّتَيْنِ، فَإِنَّ قَوْلَهُ: «احْكُمْ بِالْمَالِ إِنْ شَهِدَ بِهِ شَاهِدَانِ» لَا يَمْنَعُ الْحُكْمَ بِهِ بِالْإِقْرَارِ وَبِالشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ، وَلَا يَكُونُ نَسْخاً، وَلِهَذَا جَوَّزْنَاهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ.

جمهور الأصوليين والفقهاء[1].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (أنكره قوم): الضمير في «أنكره» يعود إلى «مفهوم الشرط».

والمراد بالقوم المنكرين هنا: هم أكثر الحنفية، وبعض المتكلمين[2].

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (لأنه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلتين، فإن قوله: «احكم بالمال إن شهد به شاهدان» لا يمنع الحكم به بالإقرار وبالشاهد واليمين، ولا يكون نسخاً، ولهذا جوزناه بخبر الواحد): هذا هو الدليل الذي احتج به أصحاب المذهب الثاني القائلون بإنكار حجية مفهوم الشرط.

والضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن جواز تعليق الحكم بشرطين».

والضمير في «قوله» يعود إلى «السلطان حين يأمر قاضيه بذلك».

والضمير في «به» في قوله: «إن شهد به شاهدان»، وفي قوله: «لا يمنع الحكم به» يعود إلى «المال».

والمراد بالإقرار هنا: أن يقر المدَّعى عليه بالمال الذي يُطَالَبُ به من قِبَلِ المدَّعِي.

---

(١) انظر: إحكام الفصول ص٥٢٢، شرح تنقيح الفصول ص٢٧٠، المستصفى ٢/ ٢٠٥، الإحكام للآمدي ٢/ ٨٨، التمهيد ٢/ ١٨٩، المسودة ص٣٥٧، إرشاد الفحول ص١٨١.

(٢) انظر: تيسير التحرير ١/ ١٠٠، الإحكام ٣/ ٨٨.

....

والمراد بالشاهد واليمين: أن يكون صاحب المال ليس لديه إلا شاهد واحد، فيكتفي به القاضي لكن مع يمين المدَّعِي، من أجل أن تحل تلك اليمين محل الشاهد الثاني، وذلك صيانة للحقوق من الضياع.

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «ولهذا» يعود إلى «كون الحكم بالإقرار، أو بالشاهد الواحد واليمين ليس نسخاً لثبوت الشاهدين».

والضمير في «جوزناه» يعود إلى «الحكم بالشاهد واليمين».

وذلك أن الحكم بالشاهد واليمين ثابت بخبر الواحد، كما في حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: **(قضى رسول الله ﷺ بشاهد ويمين)**[1].

وهذا الحديث عند هؤلاء ليس ناسخاً لاشتراط الشاهدين الوارد في قول الله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

حيث أمر الله تعالى بإقامة شاهدين في إثبات الحقوق المالية.

والمعنى هنا: ومما يدل على أننا لم نجعل الحكم بالشاهد واليمين نسخاً تجويزُنا للحكم بالشاهد واليمين بخبر الواحد، إذ لو كان الحكم بالشاهد واليمين عندنا نسخاً لَمَا أجزناه، لكونه يفضي إلى نسخ الثابت بالنص المتواتر وهو اشتراط الشاهدين بالثابت في خبر الآحاد وهو الاكتفاء بالشاهد الواحد مع اليمين، والآحاد لا يقوى على نسخ المتواتر.

ومفاد هذا الدليل: قياس الحكم المعلق بشرط على الحكم المعلق بشرطين أو علتين، فكما أن الحكم المعلق بشرطين لا ينتفي بانتفاء أحدهما لوجود الشرط الآخر، وكذلك لا ينتفي بانتفاء إحدى العلتين لوجود الأخرى، فكذلك الحكم المعلق على شرط فإن انتفاء شرطه لا يدل على انتفائه في المسكوت عنه، كما لو قال السلطان لقاضيه: «احكم بالمال إذا

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الأقضية»، باب «القضاء باليمين والشاهد» رقم (١٧١٢).

وَلَنَا: مَا سَبَقَ، وَتَعْلِيقُهُ بِشَرْطَيْنِ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَقُومُ مَقَامَ الْآخَرِ فِي ثُبُوتِ الْحُكْمِ بِهِ لَا يَمْنَعُ مِنَ انْتِفَاءِ الْحُكْمِ عِنْدَ انْتِفَائِهِمَا، كَمَا لَوْ صَرَّحَ فَقَالَ: «لَا تَحْكُمْ إِلَّا بِشَاهِدَيْنِ أَوْ إِقْرَارٍ»، وَجَوَّزْنَاهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لِأَنَّهُ تَخْصِيصٌ، وَتَخْصِيصُ الْعَامِّ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ جَائِزٌ.

شهد به شاهدان»، فإن ذلك لا يمنع من الحكم بثبوت المال بإقرار المدَّعَى عليه، أو بالشاهد الواحد واليمين.

وإذا كان انتفاء الشرط لا يدل على انتفاء الحكم في المسكوت عنه، دل ذلك على أن «مفهوم الشرط» لا دلالة له ولا حجة فيه.

قوله: (ولنا): أي أدلة أصحاب المذهب الأول القائلين بحجية مفهوم الشرط.

قوله: (ما سبق): «ما» هنا موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «السابق»؛ أي: السابق ذِكْرُهُ.

والمراد بالسابق هنا: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من دليلي إثبات حجية دليل الخطاب.

ومقصوده أن يقول: إن الدليلين اللذين ذكرناهما سابقاً لإثبات حجية دليل الخطاب يصلحان أن يكونا دليلين لإثبات حجية مفهوم الشرط؛ لأنه نوع من أنواع دليل الخطاب.

قوله: **(وتعليقه بشرطين لأن كل واحد منهما يقوم مقام الآخر في ثبوت الحكم به لا يمنع من انتفاء الحكم عند انتفائهما، كما لو صرح فقال: «لا تحكم إلا بشاهدين أو إقرار»، وجوَّزناه بخبر الواحد لأنه تخصيص، وتخصيص العام بخبر الواحد جائز)**: هذا جواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم حجية مفهوم الشرط.

والضمير في «تعليقه» يعود إلى «الحكم».

الدَّرَجَةُ الثَّالِثَةُ: أَنْ يُذْكَرَ الاسْمُ الْعَامُّ، ثُمَّ تُذْكَرَ الصِّفَةُ الْخَاصَّةُ فِي مَعْرِضِ الاسْتِدْلَالِ وَالْبَيَانِ؛ ....

وضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «الشرطين».

والضمير في «به» يعود إلى «أحد الشرطين».

وضمير التثنية في «انتفائهما» يعود إلى «الشرطين».

والضمير في «جوزناه» يعود إلى «الحكم بالإقرار»، وكذلك إليه عود الضمير في «لأنه».

ومفاد هذا الجواب: أن تعليق الحكم بشرطين لا يمنع ثُبُوتَ الحكم انتفاءُ أحدهما، إذ كل واحد منهما يقوم مقام الآخر، أما إذا انتفيا معاً فإن الحكم ينتفي بانتفائهما لعدم وجود الشرط مطلقاً، ومما يدل على ذلك أن الحاكم لو قال لقاضيه: «لا تحكم إلا بشاهدين أو إقرار» جاز له أن يحكم بأحد هذين الشرطين، إما بالشاهدين، وإما بالإقرار، فإذا انتفى الشرطان معاً فلم يوجد شاهدان، ولم يقر المدَّعَى عليه بالحق فإنه لا يجوز له حينئذٍ أن يحكم بشيء، وتجويزنا للحكم بالإقرار، أو بالشاهد الواحد واليمين بخبر الواحد في مقابل قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾؛ لأن ذلك من قبيل التخصيص، وليس من قبيل النسخ، ومعلوم أن تخصيص العام بخبر الواحد جائز غير ممتنع.

وإذا ثبت أن الحكم المعلق على شرطين ينتفي بانتفاء شرطيه، فكذلك الحكم المعلق على شرط واحد ينتفي بانتفاء شرطه، وهذا دليل على أن «مفهوم الشرط» حجة.

قوله: (**الدرجة الثالثة**): أي من درجات دليل الخطاب.

قوله: (**أن يذكر الاسم العام، ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدلال والبيان**): أي أن يَرِدَ الاسم عاماً في الخطاب الشرعي مقروناً بصفة خاصة، فيكون هذا الاقتران دليلاً يُبَيِّنُ بأن المراد الحكم الخاص لا الحكم العام.

كَقَوْلِهِ: (فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ الزَّكَاةُ)، أَوْ: (فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاةُ)، ...

«فائدة»: وردت العبارة في «المستصفى» للغزالي رحمه الله تعالى هكذا: «في معرض الاستدراك والبيان».

والمؤلف ابن قدامة رحمه الله تعالى استبدل لفظة «الاستدراك» بلفظة «الاستدلال»، وذلك لأن «الاستدراك» لا ينبغي أن يضاف إلى الشارع، فلا يقال بأن الشارع استدرك على نفسه، وقد يقول قائل بأن هذا في حق النبي ﷺ وهو بَشَرٌ فلا مانع من أن يتوجه الاستدراك إليه.

ويجاب عن ذلك: بأن أحكام البشر إنما تنطبق على النبي ﷺ حين يتجرد عن الوحي، أما في حال تلبسه بالوحي فهو معصوم لأنه مبلِّغ عن الله تعالى دينه وشرعه، كما قال المولى سبحانه في شأنه عليه الصلاة والسلام: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [يونس: ١٥].

فالاستدراك منه عليه الصلاة والسلام في أحكام التشريع مضاف إلى مَنْ أوحى بها إليه وهو الله تبارك وتعالى، ولا يجوز أن يقال بأن الله جل شأنه قد استدرك على نفسه، إذ الاستدراك دليل على عدم الإحاطة وهو سبحانه منزه كل التنزيه عن ذلك، لقوله جل جلاله: ﴿وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [طه: ٩٨].

قوله: (كقوله: «في الغنم السائمة الزكاة»، أو: «في سائمة الغنم الزكاة»): الضمير في «كقوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

وهذا مثال توضيحي أورده المؤلف رحمه الله تعالى من السُّنَّة المطهرة، لتقريب هذه المسألة إلى الذهن.

ففي قوله عليه الصلاة والسلام: **(في الغنم)** وَرَدَ لفظ «الغنم» عاماً، وبحكم هذا العموم يكون اللفظ شاملاً للسائمة وللمعلوفة.

فلما قَرَنَ هذا اللفظ العام بالوصف الخاص وهو «السائمة» في قوله ﷺ: **(في الغنم السائمة الزكاة)**، أو: **(في سائمة الغنم الزكاة)** خَرَجَ لفظ «الغنم» من العموم إلى الخصوص، بحيث أصبحت الزكاة واجبة في السائمة بوجه خاص دون المعلوفة.

وَ: (مَنْ بَاعَ نَخْلاً بَعْدَ أَنْ تُؤَبَّرَ فَثَمَرَتُهُ لِلْبَائِعِ)، فَهُوَ حُجَّةٌ أَيْضاً، طَلَباً لِفَائِدَةِ التَّخْصِيصِ.

قوله: (و: «من باع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرته للبائع»[1]): أي وكقوله ﷺ.

وهذا مثال آخر من السُّنَّة لتوضيح المسألة وتقريب صورتها إلى الذهن.

وذلك أن «لفظ» النخل» هنا عام، فيشمل المؤبر وغير المؤبر، فلما اقترنت به صفة «التأبير» قُصِرَ الحكم على هذه الصفة فقط، دون الأخرى.

قوله: (فهو حجة أيضاً): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «اقتران الاسم العام بصفة خاصة».

والمراد هنا: أن الاسم العام إذا ورد مقترناً بوصف خاص كان حجة في الدلالة على قصر الحكم في الموصوف دون غيره.

وقوله: «أيضاً» إشارة إلى ما سبق؛ أي: كما سبق أن «مفهوم الغاية» و«مفهوم الشرط» حجة، فكذلك الاسم العام المقرون بصفة خاصة مثلهما في ثبوت الحجية. والقول بحجية هذا المفهوم هو مذهب الجمهور.

قوله: (طلباً لفائدة التخصيص): هذا هو دليل الجمهور على أن الاسم العام المقرون بصفة خاصة يكون مفهومه حجة.

ومفاد هذا الدليل: لو لم يكن اقتران الصفة الخاصة بالاسم العام دالّاً على تخصيص عموم الاسم بها لَمَا كان لذلك الاقتران من فائدة، فيكون عبثاً محضاً، وحيث إن ألفاظ الشارع منزهة عن العبث دل ذلك على أن لاقتران الصفة الخاصة بالاسم العام فائدة، وهي قَصْرُ الحكم على المخصوص بتلك الصفة ونفيه عما عداه.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «البيوع»، باب: «من باع نخلاً قد أبرت أو أرضاً مزروعة أو بإجارة»، رقم الحديث: (٢٢٠٤). وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «البيوع» باب: «من باع نخلاً عليها ثمر»، رقم الحديث: (١٥٤٣/٧٨).

وَفِي مَعْنَى هَذِهِ الدَّرَجَةِ: إِذَا قَسَمَ الْاسْمَ إِلَى قِسْمَيْنِ، فَأَثْبَتَ فِي قِسْمٍ مِنْهُمَا حُكْماً يَدُلُّ عَلَى انْتِفَائِهِ فِي الْآخَرِ، إِذْ لَوْ عَمَّهُمَا لَمْ يَكُنْ لِلتَّقْسِيمِ فَائِدَةٌ، وَمِثَالُهُ: قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: **(الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ)**.

قوله: (وفي معنى هذه الدرجة): الدرجة المشار إليها هنا هي الدرجة الثالثة التي ورد فيها الاسم العام مقترناً بوصف خاص.

والمراد بالمعنى في قوله: «وفي معنى هذه الدرجة»: المشابهة والمماثلة؛ أي: «ومما يشبه هذه الدرجة ويماثلها تقسيم الاسم إلى قسمين».

قوله: (**إذا قسم الاسم إلى قسمين، فأثبت في قسم منهما حكماً يدل على انتفائه في الآخر**): ضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «القسمين».

والضمير في «انتفائه» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن الشارع إذا قسم الاسم إلى قسمين مختلفين، فأناط الحكم بأحدهما، فُهِمَ من ذلك أن الاسم الآخر الذي لم يُنَطْ به ذلك الحكم غير مشمول به، بل له حكم مغاير.

وهذا النوع يمكن أن يطلق عليه: «مفهوم التقسيم».

قوله: (**إذ لو عمهما لم يكن للتقسيم فائدة**): هذا هو الدليل على أن للتقسيم مفهوماً.

وضمير التثنية في «عمهما» يعود إلى «القسمين».

ومفاد هذا الدليل: لو كان الحكم المناط بأحد قسمي الاسم شاملاً للآخر لَمَا بقي للتقسيم من فائدة فيكون عبثاً، والعبث منتفٍ في ألفاظ الشارع، فثبت بذلك أن للتقسيم مفهوماً تتحقق به الفائدة، وهو اختصاص القسم الذي أُنيط به الحكم بهذا الحكم دون القسم الآخر.

قوله: (**ومثاله: قوله عليه السلام: «الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن»**): الضمير في «مثاله» يعود إلى «تقسيم الاسم إلى قسمين مع إثبات الحكم في أحدهما».

الدَّرَجَةُ الرَّابِعَةُ: أَنْ يَخُصَّ بَعْضَ الْأَوْصَافِ الَّتِي تَطْرَأُ وَتَزُولُ بِالْحُكْمِ؛ ....

وهذا مثال توضيحي أورده المؤلف رحمه الله تعالى من السُّنَّة المطهرة، لتقريب صورة هذه المسألة إلى الذهن.

وذلك أن النبي ﷺ في هذا الحديث الشريف، وهو قوله: (**الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن**)[1].

قسم الاسم إلى قسمين، وهما: «الأيم»، و«البكر».

و«الأيم» هي التي سبق لها الزواج، إلا أن زوجها قد مات عنها.

وأما المرأة التي فارقها زوجها وهو حي فإنها تُسَمَّى مطلقة.

و«البكر» هي التي لم يسبق لها زواج.

والحكم المناط بالأيم في هذا الحديث الشريف هو كونها أحق بنفسها من الولي القائم عليها.

والحكم المناط بالبكر هو الاستئذان.

وكل واحدة منهما اختص بالحكم الذي أُنيط به دون مشاركة الأخرى فيه.

وهذا هو المراد بمفهوم التقسيم.

قوله: (**الدرجة الرابعة**): أي من درجات دليل الخطاب.

قوله: (**أن يخص بعض الأوصاف التي تطرأ وتزول بالحكم**): المراد بالصفة التي تطرأ وتزول هي الصفة العارضة التي لا استمرار لبقائها.

والمقصود هنا: أن يُعَلِّقَ الشارع الحكم على صفة عارضة، فيكون هذا التعليق دليلاً على تخصيص الحكم بتلك الصفة.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الحيل»، باب: «في النكاح»، رقم الحديث: (٥١٣٦).
وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «النكاح»، باب: «استئذان الثيب في النكاح بالنطق»، رقم الحديث: (١٤١٩).

كَقَوْلِهِ: **(الثَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا)**، فَيَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَا عَدَاهُ بِخِلَافِهِ، طَلَباً لِلْفَائِدَةِ فِي التَّخْصِيصِ.

قوله: (كقوله: «الثيب أحق بنفسها من وليها»): الضمير في «كقوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

وهذا مثال توضيحي من السُّنَّة المطهرة، لتقريب هذه المسألة إلى الذهن.

فالنبي ﷺ علق الحكم هنا وهو «أحقية المرأة بنفسها في النكاح» على الصفة الطارئة وهي «الثيوبة»، إذ الثيوبة وَصْفٌ طارئ في المرأة يوجد إذا خَلَتْ عن زوج، وينتفي إذا كانت متزوجة.

وتعليق الحكم هنا وهو «أحقية المرأة بنفسها في النكاح» على الصفة الطارئة وهي «الثيوبة» يدل على انتفائه في غير تلك الصفة، وهي صفة «البكارة»، فالبكر لا تكون أحق بنفسها من وليها، بل يكون وليها أحق بها من نفسها.

قوله: (فيدل على أن ما عداه بخلافه): الضمير في «ما عداه» يعود إلى «الوصف الطارئ»، وإليه كذلك عود الضمير في «بخلافه».

والمراد هنا: أن مفهوم تخصيص الوصف الطارئ بحكم حجة في الدلالة على نَفْي الحكم عن غير ذلك الوصف.

قوله: (طلباً للفائدة في التخصيص): هذا هو الدليل على حجية مفهوم تخصيص الوصف الطارئ بحكم معين.

ومفاد هذا الدليل: لو كان تخصيص الصفة الطارئة بحكم معين لا يدل على انتفاء ذلك الحكم في غيرها لَمَا كان لهذا التخصيص من فائدة، وحيث إن الشارع لا يأتي إلا بالمفيد من الألفاظ دل ذلك على أن لتخصيص الصفة الطارئة بحكم معين فائدة، وهي ثبوت الحكم في تلك الصفة ونفيه عما عداها.

وَبِهِ قَالَ جُلُّ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ، وَاخْتَارَ التَّمِيمِيُّ أَنَّهُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ، وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ.

قوله: (وبه قال جل أصحاب الشافعي): الضمير في «به» يعود إلى «القول بحجية مفهوم الصفة»، فهذا القول ذهب إليه جل أصحاب الإمام الشافعي.

والمراد بجل أصحاب الإمام الشافعي رحمهم الله تعالى: أكثرهم، وهو أيضاً مذهب جمهور الأصوليين(١).

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (واختار التميمي أنه ليس بحجة): الضمير في «أنه» يعود إلى «مفهوم الصفة».

فهذا المفهوم ليس بحجة عند أبي الحسن التميمي الحنبلي رحمه الله تعالى.

قوله: (وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بعدم حجية مفهوم الصفة».

والمراد هنا: أن ما ذهب إليه أبو الحسن التميمي الحنبلي من القول بعدم حجية مفهوم الصفة هو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين.

وممن ذهب إلى ذلك من الفقهاء الإمام أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله تعالى(٢).

وممن ذهب إلى ذلك من المتكلمين أكثر المعتزلة(٣).

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

---

(١) انظر: المحصول ١/٢/٢٢٩، الإحكام ٣/٧٢، التبصرة ص٢١٨، شرح تنقيح الفصول ص٢٧٠، التمهيد ٢/٢٠٧، إرشاد الفحول ص١٨٠.

(٢) انظر: تيسير التحرير ١/١٠٠، . فواتح الرحموت ١/٤١٤.

(٣) انظر: الإحكام ٣/٧٢، شرح تنقيح الفصول ص٢٧٠.

وَالْفَرْقُ بَيْنَ هَذِهِ الصُّورَةِ وَمَا قَبْلَهَا: أَنَّ ذِكْرَ «الثَّيِّبِ» يَظْهَرُ مَعَهُ أَنَّهُ ذَاكِرٌ لِلْبِكْرِ وَيَحْتَمِلُ الْغَفْلَةَ عَنِ الذِّكْرِ، فَصَارَ الْمَفْهُومُ ظَاهِراً. وَعِنْدَ ذِكْرِهِ الْوَصْفَ الْخَاصَّ مَعَ الْعَامِّ انْقَطَعَ احْتِمَالُ عَدَمِ الْحُضُورِ، فَصَارَ الْمَفْهُومُ هَا هُنَا أَظْهَرُ.

وأدلتهم على نَفْي حجية «مفهوم الصفة» هي أدلتهم على نَفْي حجية مفهوم المخالفة، وهي الأدلة الخمسة السابقة التي أوردها المؤلف رحمه الله تعالى في «الضرب الرابع وهو دليل الخطاب».

قوله: (والفرق بين هذه الصورة وما قبلها): «ما» في قوله: «وما قبلها» موصولية بمعنى «التي»؛ أي: «والفرق بين هذه الصورة، والصورة التي قبلها».

والمراد بالصورة المشار إليها في قوله: «هذه الصورة» هو: تخصيص الوصف الطارئ بحكم معين.

والمراد بالصورة التي قبلها: هو ذِكْرُ الصفة الخاصة بعد ذكر الاسم العام.

قوله: (أن ذكر الثيب يظهر معه أنه ذاكر للبكر ويحتمل الغفلة عن الذكر، فصار المفهوم ظاهراً. وعند ذكره الوصف الخاص مع العام انقطع احتمال عدم الحضور، فصار المفهوم ها هنا أظهر): الضمير في «معه» يعود إلى «ذِكْرِ الثيب».

والضمير في «أنه» يعود إلى «النبي» ﷺ، وكذلك إليه عود الضمير في «ذكره».

واسم الإشارة «هاهنا» يعود إلى «ذكر الوصف الخاص مع الاسم العام».

والمقصود بالأظهر في قوله: «فصار المفهوم ها هنا أظهر» أي الأقوى في الظهور.

الدَّرَجَةُ الْخَامِسَةُ: أَنْ يَخُصَّ نَوْعاً مِنَ الْعَدَدِ بِحُكْمٍ؛ كَقَوْلِهِ: (لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ)، ....

والمراد هنا: أنه بالنظر إلى هاتين الصورتين، وهما:

الصورة الأولى: تخصيص الوصف الطارئ بحكم معين.

الصورة الثانية: ذكر الصفة الخاصة بعد الاسم العام.

يتبين أن المفهوم في الصورة الثانية، وهي «ذكر الصفة الخاصة بعد الاسم العام» أقوى في الظهور من الصورة الأولى، وهي: «تخصيص الوصف الطارئ بحكم معين».

وبيان تفاوت القوة في الظهور بين هاتين الصورتين: أن في الصورة الأولى لو اقتصر النبي ﷺ على ذكر «الثيب» فقط في قوله: **(الثيب أحق بنفسها من وليها)**، لَتَطَرَّقَ الاحتمالُ إلى هذا الاقتصار، فقد يقال: إنه عليه الصلاة والسلام ذَاكِرٌ للبكر، وقد يقال: إنه غير ذاكر لها.

وهذا الاحتمال ـ بلا شك ـ يضعف جانب الظهور في المفهوم.

وأما الصورة الثانية فإن اللفظ فيها وَرَدَ بعموم مُرْدَفٍ بخصوص، فلم يحتمل المقام إغفال المخصوص لكونْه داخلاً في عموم اللفظ ابتداءً ثم خرج بالتخصيص، ففي قول النبي ﷺ: **(في الغنم السائمة زكاة)** كان لفظ «الغنم» عاماً، فيدخل في عمومه السائمة والمعلوفة، فلما خَصَّ الحكم بأحد الوصفين وهو «السائمة» خَرَجَ الوصف الآخر وهو «المعلوفة».

وبذلك كان ظهور المفهوم في الصورة الثانية أقوى من ظهوره في الصورة الأولى.

قوله: (الدرجة الخامسة): أي من درجات دليل الخطاب.

قوله: (أن يخص نوعاً من العدد بحكم): أي أن يخص الشارع الشيء بعدد معين، ويجعل ذلك العدد هو مناط الحكم فيه، وهو ما يُسَمَّى بـ «مفهوم العدد».

قوله: (كقوله: «لا تحرم المصة ولا المصتان»): الضمير في «كقوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

وَ: (لَيْسَ الْوُضُوءُ مِنَ الْقَطْرَةِ وَالْقَطْرَتَيْنِ)، فَيَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَا زَادَ عَلَى الْاثْنَيْنِ بِخِلَافِهِمَا، وَبِهِ قَالَ مَالِكٌ، وَدَاوُدُ، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ.

وهذا مثال من السُّنَّة المطهرة أورده المؤلف رحمه الله تعالى لتقريب هذه المسألة إلى الذهن.

وذلك أن قول النبي ﷺ في الرضاع: **(لا تحرم المصَّة ولا المصَّتان)**[1].

وَرَدَ فيه نَفْيُ التحريم عن المصَّة والمصَّتين، فَيُفْهَمُ من ذلك أن ما زاد على المصَّتين يختلف في الحكم عنهما.

قوله: (و: «ليس الوضوء من القطرة والقطرتين»): أي: وكقوله عليه الصلاة والسلام: **(ليس الوضوء من القطرة والقطرتين)**[2].

وهذا مثال آخر من السنة أورده المؤلف رحمه الله تعالى لتقريب هذه المسألة إلى الذهن.

وذلك أن نَفْيَ نَقْضِ الطهارة بخروج القطرة والقطرتين من الدم يُفْهَمُ منه أن ما زاد على ذلك وهو الدم السائل يختلف عنه في هذا الحكم.

قوله: (فيدل على أن ما زاد على الاثنين بخلافهما): «ما» في قوله: «ما زاد» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الزائد»؛ أي: «فيدل على أن الزائد على الاثنين بخلافهما». وضمير التثنية في «خلافهما» يعود إلى «الاثنين».

والمراد هنا: أن «مفهوم العدد» حجة في الدلالة على نَفْي الحكم عما زاد على العدد الْمُقَدَّر.

قوله: (وبه قال مالك، وداود، وبعض الشافعية): الضمير في «به» يعود إلى «القول بحجية مفهوم العدد».

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الرضاع»، باب: «في المصَّة والمصَّتين»، رقم الحديث: (١٤٥٠).

(٢) أخرجه الدارقطني، كتاب «الطهارة»، باب: «في الوضوء من الخارج من البدن». (سنن الدارقطني ١/ ١٥٧)، وهذا الحديث ضعيف.

وَخَالَفَ فِيهِ أَبُو حَنِيفَةَ وَجُلُّ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ، وَالْكَلَامُ فِيهِ قَدْ تَقَدَّمَ.

فهذا القول قال به الإمام مالك رحمه الله تعالى[(١)].

وقال به داود الظاهري رحمه الله تعالى[(٢)].

وقال به بعض الشافعية رحمهم الله تعالى[(٣)].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وخالف فيه أبو حنيفة وجل أصحاب الشافعي): الضمير في «فيه» يعود إلى «مفهوم العدد».

والمراد هنا: أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى ذهب إلى القول بعدم حجية مفهوم العدد مخالفاً بذلك من رأى ثبوت حجيته[(٤)].

وكذلك ذهب إلى إنكار حجية مفهوم العدد أكثر أصحاب الإمام الشافعي رحمهم الله تعالى[(٥)].

قوله: (والكلام فيه قد تقدم): الضمير في «فيه» يعود إلى «مفهوم العدد».

والمراد بالكلام المتقدم: ما سبق ذِكْرُهُ من إقامة الدليل على إثبات كون «دليل الخطاب» حجة.

والمقصود هنا: أن الدليلين اللذين ذكرناهما سابقاً على إثبات حجية دليل الخطاب يصلحان بعمومهما أن يكونا دليلين لإثبات حجية هذا المفهوم، وهو مفهوم «العدد».

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٥٣.
(٢) انظر: الإحكام لابن حزم ٢/ ٣٣٥.
(٣) انظر: الإحكام للآمدي ٣/ ٩٤، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/ ٥٩.
(٤) انظر: تيسير التحرير ١/ ١٠٠، فواتح الرحموت ١/ ٤٣٢.
(٥) انظر: الإحكام للآمدي ٣/ ٩٤، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي ص٦٨.

الدَّرَجَةُ السَّادِسَةُ: أَنْ يَخُصَّ اسْماً بِحُكْمٍ، فَيَدُلَّ عَلَى أَنَّ مَا عَدَاهُ بِخِلَافِهِ. الْخِلَافُ فِيهَا كَالْخِلَافِ فِي الَّتِي قَبْلَهَا.

قوله: (الدرجة السادسة): أي من درجات دليل الخطاب.

قوله: (أن يخص اسماً بحكم، فيدل على أن ما عداه بخلافه): الضمير في «ما عداه» يعود إلى «الاسم المخصوص بالحكم»، وإليه كذلك عود الضمير في «بخلافه».

والمراد هنا: أن يخص الشارع بالذكر اسماً بعينه، ثم يُعَلِّقُ عليه الحكم، فَيُفْهَمُ من ذلك أن ما عدا هذا الاسم يخالفه في الحكم الخاص به، وهذا ما يُسَمَّى بـ: «مفهوم اللقب».

ومثال ذلك: حديث الصحابي الجليل عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: (**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد**).

فتخصيص النبي ﷺ هذه الأسماء الستة بالذكر يُفْهَمُ منه أن حكمها وهو «تحريم التفاضل فيها» مقصور عليها، وأن ما عداها بخلافها.

قوله: (الخلاف فيها كالخلاف في التي قبلها): الضمير في «فيها» يعود إلى هذه الدرجة، وهي الدرجة السادسة، وكذلك إليها عود الضمير في «قبلها».

والمراد بالتي قبلها هي الدرجات الخمس السابقة من درجات مفهوم المخالفة.

والمقصود هنا: أن «مفهوم اللقب» المذكور في هذه الدرجة وقع فيه الخلاف على قولين كما هو الشأن في المفاهيم السابقة، فذهب الأقلون إلى أنه حجة، ومنهم الإمامان مالك وأحمد، وبعض الشافعية كالقاضي أبي بكر الصيرفي، وبعض المالكية كابن خويز منداد، وبعض

وَأَنْكَرَهُ الْأَكْثَرُونَ، وَهُوَ الصَّحِيحُ؛ لِأَنَّهُ يُفْضِي إِلَى سَدِّ بَابِ الْقِيَاسِ، وَأَنَّ تَنْصِيصَهُ عَلَى الْأَعْيَانِ السِّتَّةِ فِي الرِّبَا يَمْنَعُ جَرَيَانَهُ فِي غَيْرِهَا. ....

الظاهرية كداود الظاهري[1].

قوله: (**وأنكره الأكثرون**): الضمير في «أنكره» يعود إلى «مفهوم اللقب».

فهذا المفهوم أنكر حجيته أكثر الفقهاء والمتكلمين[2].

قوله: (**وهو الصحيح**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى القول بإنكار حجية مفهوم اللقب.

وتصحيح الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى لهذا القول يدل على أنه الراجح عنده.

قوله: (**لأنه يفضي إلى سد باب القياس، وأن تنصيصه على الأعيان الستة في الربا يمنع جريانه في غيرها**): الضمير في «لأنه» يعود إلى «القول بحجية مفهوم اللقب».

والضمير في «تنصيصه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «جريانه» يعود إلى «الربا».

والضمير في «غيرها» يعود إلى «الأعيان الستة».

والمراد بالأعيان الستة: الذهب، والفضة، والبر، والشعير، والتمر، والملح.

وقد ورد بهذه الأعيان الستة حديث الصحابي الجليل عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه كما سبق.

---

(١) انظر: البرهان ١/٤٥٣، المستصفى ٢/٢٠٤، الإحكام للآمدي ٣/١٩٥، شرح تنقيح الفصول ص٢٧١، التمهيد لأبي الخطاب ٢/٢٠٢.

(٢) انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٢/٢٠٣، المسودة ص٣٦٠.

وَلَا فَرْقَ بَيْنَ كَوْنِ الْاسْمِ مُشْتَقّاً كَالطَّعَامِ، أَوْ غَيْرَ مُشْتَقٍّ كَأَسْمَاءِ الْأَعْلَامِ. وَاللهُ تَعَالَى أَعْلَمُ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل المنكرين لحجية مفهوم اللقب.

ومفاد هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن القول بأن مفهوم اللقب حجة يفضي إلى سد باب القياس، وبسد هذا الباب يتعطل العمل بأصل من أصول الشريعة قد تمهدت حجيته بدلائل ثابتة في كتاب الله تعالى وفي سنة نبيه ﷺ، وما كان كذلك فتعطيل العمل به لا يجوز.

الوجه الثاني: لو كان مفهوم اللقب حجة لكان تنصيص النبي ﷺ على الأعيان الستة يقتضي اختصاصها بتحريم التفاضل فيها دون غيرها من الأعيان الأخرى، وحيث لم يقتصر تحريم التفاضل عليها وحدها، بل جَرَى في غيرها ما صح إلحاقه بها من مطعوم وغيره، ثبت بذلك أن مفهوم اللقب لا دلالة له، ولا حجة فيه.

قوله: (ولا فرق بين كون الاسم مشتقاً كالطعام، أو غير مشتق كأسماء الأعلام): «لا» في قوله: «لا فرق» نافية للجنس، و«فرق» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالظرف، وتقديره: «ثابت»؛ أي: «ولا فرق ثابتٌ بين كون الاسم مشتقاً كالطعام، أو غير مشتق كأسماء الأعلام».

والمراد بالاسم المشتق: ما يصلح لاشتقاق المعاني منه، وذلك كالطعام، فإنه اسم لكل ما يُطْعَمُ مما يُؤْكَلُ أو يُذَاقُ.

والمراد بالاسم غير المشتق هو الجامد؛ كأسماء الأعلام مثل زيد، وبكر ونحوهما.

والمقصود هنا: أنه لا فرق في مفهوم اللقب بين أن يكون الحكم فيه معلقاً على اسم مشتق كالطعام، نحو قول النبي ﷺ: **(الطعام بالطعام**

....

مثلاً بمثل)[١].

فإنه لا يُفْهَمُ من تخصيص اسم الطعام بالحكم عدم جَرَيَانِ الربا في غير المطعوم، بدليل ثبوت جَرَيان الربا في الذهب والفضة وكلاهما غير مطعوم.

وبين أن يكون الحكم فيه معلقاً على اسم جامد كأسماء الأعلام، فلو قال قائل: «محمد كريم»، فإن ذلك لا يعني اختصاص الكرم بالمذكور ونفيه عما سواه.

بل الاسمان من جهة عدم اختصاص الحكم بهما دون غيرهما على درجة سواء، فيكون تعليق الحكم عليهما لا يمنع من ثبوته فيما عداهما.



(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «المساقاة»، باب: «بيع الطعام مثلاً بمثل»، رقم الحديث: (١٥٩٢/٩٣).

(باب القياس)

الْقِيَاسُ فِي اللُّغَةِ: التَّقْدِيرُ، وَمِنْهُ: «قِسْتُ الثَّوْبَ بِالذِّرَاعِ» إِذَا قَدَّرْتُهُ بِهِ، وَ«قَاسَ الطَّبِيبُ الْجِرَاحَةَ» إِذَا جَعَلَ فِيهَا الْمِيلَ يُقَدِّرُهَا بِهِ لِيَعْرِفَ غَوْرَهَا.

قوله: (القياس في اللغة: التقدير): أي أن معنى القياس في لغة العرب هو «التقدير»، كما ورد ذلك في معاجم اللغة[1].

والتقدير لا يكون إلا بشيء في مقابل شيء آخر، بحيث يُجْعَلُ أحدهما مُعْتَبَراً بقبيله.

وهذا المعنى موجود في القياس، حيث جُعِلَ الفرع فيه مُقَدَّراً بالأصل.

قوله: (ومنه: «قست الثوب بالذراع» إذا قدَّرته به، و«قاس الطبيب الجراحة» إذا جعل فيها الميل يقدرها به ليعرف غورها): الضمير في «منه» يعود إلى «التقدير».

والضمير في «قَدَّرْتُهُ» يعود إلى «الثوب».

والضمير في «به» في قوله: «قدرته به» يعود إلى «الذراع».

والضمير في «فيها» يعود إلى «الجراحة»، وكذلك إليها عود الضمير في «يقدرها».

والضمير في «به» في قوله: «يقدرها به» يعود إلى «الميل».

و«الميل» هو آلة يستخدمها الأطباء يعرفون بها مقدار عمق الجرح.

والضمير في «غورها» يعود إلى «الجراحة».

---

(١) انظر: لسان العرب ٦/ ١٨٦، القاموس المحيط ٢/ ٢٤٤، تاج العروس ٤/ ٢٢٨، معجم مقاييس اللغة ٥/ ٤٠.

قَالَ الشَّاعِرُ يَصِفُ جِرَاحَةً أَوْ شَجَّةً:

إِذَا قَاسَهَا الْآسِيُّ النِّطَاسِيُّ أَدْبَرَتْ غَثِيْثَتُهَا وَازْدَادَ وَهْياً هُزُومُهَا

و«غَوْرُ كل شيء» هو: قَعْرُهُ، وعُمْقُهُ، وبُعْدُهُ[1].

والمراد هنا: أن مما يدل على أن معنى القياس في اللغة «التقدير» قول العربي: «قِسْتُ الثوب بالذراع»، والمعنى: قدرتُ الثوب بالذراع.

وكذلك قول العربي: «قاس الطبيب الجراحة»، والمعنى: أَنْفَذَ الميل في الجرح ليعرف مقدار غوره؛ أي: مقدار عمقه.

قوله: **(قال الشاعر يصف جراحة أو شجة:**

إذا قاسها الآسي النطاسي أدبرت غثيثتها وازداد وهياً هزومها):

المراد بالشاعر هنا: هو «البعيث بن بشر»[2].

و«الآسي» هو الطبيب[3].

و«النطاسي» ـ بكسر النون المشددة وفتحها ـ هو: الحاذق بالطب[4].

والمؤلف رحمه الله تعالى أورد هذا البيت ليكون شاهداً من الشعر العربي على أن القياس في اللغة بمعنى «التقدير»، فإن قياس الطبيب للجرح إنما يكون بالميل الذي يدخله فيه فيعرف به قَدْرَ عُمْقِهِ وبُعْدِهِ.

والمعنى العام لهذا البيت: أن الشاعر يُشَبِّهُ الطبيب الماهر الحاذق بالمقاتل الشجاع المقدام الذي يصرع الأبطال في ساحة الوغى، حتى تعود فلولهم ضعيفة مهزومة، فكذلك هذا الطبيب لا تستعصي عليه جراحة من الجراحات أياً كان نوعها، فإنه بمجرد إنفاذ الميل بداخلها يُقَدِّرُ عمقها ويعرف غورها، ثم يبادر بعلاجها فتذهب ـ بحول الله تعالى وقوته ـ غثيثتها وهي ما تَوَلَّدَ فيها من صديد ونحوه مُدْبِرَةً مهزومةً، بحيث لا يبقى لها أثر.

---

(١) انظر: لسان العرب ٥/ ٣٣.

(٢) انظر: لسان العرب ٦/ ٢٣٢.

(٣) انظر: لسان العرب ١٤/ ٣٤.

(٤) انظر: لسان العرب ٦/ ٢٣٢.

وَهُوَ فِي الشَّرْعِ: حَمْلُ فَرْعٍ عَلَى أَصْلٍ فِي حُكْمٍ بِجَامِعٍ بَيْنَهُمَا.

قوله: (وهو في الشرع: حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القياس».

وضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «الفرع» و«الأصل».

ومعنى «في الشرع»: أي بيان حقيقة القياس من الناحية الشرعية، بحسب ما اصطلح عليه علماء الشريعة من أصوليين وفقهاء، فهو بهذا المصطلح الشرعي: حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما.

والمراد بالفرع: الواقعة التي يُرَادُ معرفة الحكم الشرعي فيها.

والمراد بالأصل: الواقعة التي ورد النص بخصوصها.

والمراد بالحكم: هو حكم الأصل.

والمراد بالجامع: العلة، وإنما سُمِّيَتِ العلة جامعاً لأنها تضم الفرع إلى الأصل بوساطة رَبْطِ بعضهما ببعض.

ومثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا ۝١٠﴾ [النساء: ١٠].

فهذا الوعيد الشديد يدل على تحريم أكل أموال اليتامى بطريق الظلم والعدوان، فيقاس على الأكل الإحراق والإغراق، فلو أن إنساناً أحرق مال اليتيم بالنار، أو أغرقه في البحر ظلماً وعدواناً لكان مرتكباً فعلاً محرماً يستحق عليه الوعيد نفسه، بجامع الإتلاف في كُلٍّ.

ويُلْحَظُ أن المؤلف رحمه الله تعالى لم يُصَدِّرْ هذا التعريف بصيغة التمريض «قيل»، وهذا دليل على كونه راجحاً عنده، وسبب ترجيح هذا التعريف ثلاثة أمور:

الأمر الأول: اختصار لفظه.

الأمر الثاني: اشتماله على أركان الْمُعَرَّف.

الأمر الثالث: كونه جامعاً مانعاً.

وَقِيلَ: حُكْمُكَ عَلَى الْفَرْعِ بِمِثْلِ مَا حَكَمْتَ بِهِ فِي الْأَصْلِ، لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي الْعِلَّةِ الَّتِي اقْتَضَتْ ذَلِكَ فِي الْأَصْلِ.

وَقِيلَ: حَمْلُ مَعْلُومٍ عَلَى مَعْلُومٍ فِي إِثْبَاتِ حُكْمٍ لَهُمَا،أَوْ نَفْيِهِ

قوله: (وقيل: حكمك على الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل، لاشتراكهما في العلة التي اقتضت ذلك في الأصل): «ما» في قوله: «ما حكمت» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

وضمير التثنية في «لاشتراكهما» يعود إلى «الفرع» و«الأصل».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الحكم على الفرع بمثل الحكم في الأصل».

وهذا هو التعريف الثاني من التعريفات الاصطلاحية للقياس.

ومعنى هذا التعريف: أن يحكم المجتهد في الفرع بمثل الحكم الثابت في الأصل الذي ورد به النص الشرعي.

وهذا التعريف غير مرضي عند الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، ولذلك صَدَّرَهُ بصيغة التمريض «قيل».

وسبب عدم ارتضائه له: أن هذا التعريف سَاوَى بين الفرع والأصل من جهة نسبة الحكم فيهما إلى القائس وهو المجتهد، حيث وَرَدَ فيه: «حكمك على الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل».

والصواب: أن الحكم يضاف إلى القائس في الفرع فقط، لكونه قد ثبت باستنباطه.

وأما الحكم في الأصل فهو ثابت بنص الشارع، وليس بطريق استنباط القائس، فإضافته إلى القائس مصادرة للنص الذي ورد به ودل عليه.

قوله: (وقيل: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه

عَنْهُمَا، بِجَامِعٍ بَيْنَهُمَا مِنْ إِثْبَاتِ حُكْمٍ أَوْ صِفَةٍ لَهُمَا، أَوْ نَفْيِهِمَا عَنْهُمَا.

عنهما، بجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما، أو نفيهما عنهما): المراد بالمعلوم الأول هو الفرع.

والمراد بالمعلوم الثاني هو الأصل.

وضمير التثنية في «لهما» في قوله: «في إثبات حكم لهما» يعود إلى «المعلوم الأول» و«المعلوم الثاني».

والضمير في «نفيه» يعود إلى «الحكم».

وضمير التثنية في «عنهما» في قوله: «أو نفيه عنهما» يعود إلى «المعلوم الأول» و«المعلوم الثاني»، وكذلك إليهما عود ضمير التثنية في «بينهما»، وفي «لهما» وفي «عنهما».

وضمير التثنية في «نفيهما» يعود إلى «الحكم والصفة».

وهذا هو التعريف الثالث من التعريفات الاصطلاحية للقياس، وهو منسوب إلى القاضي أبي بكر الباقلاني المالكي رحمه الله تعالى، وقد ارتضاه جمهور الأشاعرة من الأصوليين كما أفصح عن ذلك الفخر الرازي رحمه الله تعالى في «محصوله»(١).

إلا أن هذا التعريف ـ أيضاً ـ غير مرضي عند الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، لتصديره له بصيغة التمريض «قيل».

وسبب عدم ارتضاء الموفق رحمه الله تعالى لهذا التعريف ما أُورِدَ عليه من اعتراضات، ومنها ما يلي:

الاعتراض الأول: إنْ كان مراده من قوله: «حمل معلوم على معلوم» إثباتَ مِثْلِ حُكْمِ أحدهما للآخر، فقوله بعد ذلك: «في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما» إعادة لعين المذكور فيكون تكراراً من غير فائدة.

وإنْ كان مراده شيئاً آخر فلا بد من بيانه، وإذا بُيِّنَ ذلك الشيء كان

---

(١) انظر: المحصول ٢/٢/٩.

وَمَعَانِي هَذِهِ الْحُدُودِ مُتَقَارِبَةٌ. ....

زيادة في التعريف، إذ ماهية التعريف تَمَّتْ بقوله: «حمل معلوم على معلوم آخر بأمر جامع»، فما زاد على هذا القدر لا ينبغي ذِكْرُهُ لأنه فضلة لا يحتاج التعريف إليها.

الاعتراض الثاني: أن قوله: «في إثبات حكم لهما» مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع مُثْبَتٌ بالقياس وهو باطل، فإن القياس فَرْعٌ على ثبوت الحكم في الأصل، فلو كان ثبوت الحكم في الأصل فرعاً على القياس للزم الدور.

الاعتراض الثالث: أن ذِكْرَ «الصفة» عقب «الحكم» في قوله: «بجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما» زيادة في التعريف، لكون الصفة أحد أقسام الحكم، فَيُسْتَغْنَى بذكره عنها لاندراجها تحته، إذ الزيادة في التعريف تطويل بلا فائدة.

الاعتراض الرابع: أن التعريف مشتمل على كلمة «أو»، وهي تفيد الإبهام، والأصل في التعريف التعيين والإفهام، وليس التشكيك والإبهام[1].

قوله: (ومعاني هذه الحدود متقاربة): الحدود المشار إليها في قوله: «هذه الحدود» هي الحدود الاصطلاحية الثلاثة المتقدمة.

فهذه الحدود كلها متقاربة من جهة المعنى، وإن كان بينها تفاوت من جهة اللفظ الذي صيغت به.

ووجه تقاربها في المعنى: اشتراكها جميعاً في ذِكْر أركان القياس الأربعة، وهي: الفرع، والأصل، وحكم الأصل، والعلة الجامعة.

إذ بذكر هذه الأركان الأربعة تحددت ماهية القياس، واتضحت حقيقته.

---

(١) انظر: المحصول ٢/ ٢/ ١٢ وما بعدها.

وَقِيلَ: «هُوَ الْاجْتِهَادُ»، وَهُوَ خَطَأٌ، فَإِنَّ الْاجْتِهَادَ قَدْ يَكُونُ بِالنَّظَرِ فِي الْعُمُومَاتِ وَسَائِرِ طُرُقِ الْأَدِلَّةِ، وَلَيْسَ بِقِيَاسٍ.

قوله: (**وقيل: هو الاجتهاد**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القياس».

وهذا هو التعريف الاصطلاحي الرابع للقياس، وقد نسبه الغزالي رحمه الله تعالى إلى بعض الفقهاء، حيث قال: «وقال بعض الفقهاء: القياس هو الاجتهاد»[1]. وهو تعريف غير مرتضى عند الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، ولذلك صَدَّرَهُ بصيغة التمريض «قيل».

قوله: (**وهو خطأ**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «تعريف القياس بالاجتهاد».

فتعريف القياس بالاجتهاد تعريف خاطئ، فلا يصح ولا يستقيم، وسيبين المؤلف رحمه الله تعالى ـ فيما يلي ـ أسباب كونه خطأً.

قوله: (**فإن الاجتهاد قد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلة، وليس بقياس**): هذا **هو السبب الأول** من أسباب خطأ تعريف القياس بالاجتهاد.

والمراد هنا: أن الاجتهاد أوسع باباً من القياس، فهو كما يكون بالقياس يكون بغيره من سائر طرق الأدلة.

فقد يكون الاجتهاد عن طريق الأدلة الأخرى المختلف في الاحتجاج بها؛ كشرع من قبلنا، أو مذهب الصحابي، أو الاستحسان، أو الاستصلاح، أو العرف، أو عمل أهل المدينة، ونحوها.

وقد يكون الاجتهاد عن طريق الدلالات اللفظية؛ كالنظر في العام وما ورد عليه من تخصيص، وحينئذٍ يجتهد بحمل العام على الخاص.

وكالنظر في الإطلاق وما ورد عليه من تقييد، وحينئذٍ يجتهد بحمل المطلق على المقيد.

---

(١) المستصفى ٢/ ٢٢٩.

ثُمَّ لَا يُنْبِئُ فِي الْعُرْفِ إِلَّا عَنْ بَذْلِ الْمَجْهُودِ، إِذْ مَنْ حَمَلَ خَرْدَلَةً لَا يُقَالُ: «اجْتَهَدَ»، وَقَدْ يَكُونُ الْقِيَاسُ جَلِيًّا لَا يَحْتَاجُ إِلَى اسْتِفْرَاغِ الْوُسْعِ وَبَذْلِ الْجُهْدِ.

وكالنظر في دلالة المفهوم المخالفة لدلالة المنطوق، وحينئذٍ يجتهد بحمل المفهوم على خلاف ما اقتضته دلالة المنطوق، وهكذا.

وكل ذلك لا يُسَمَّى قياساً، فاتضح بهذا أن تعريف القياس بالاجتهاد هو من باب تعريف الخاص بالعام، وهو غير صحيح، إذ تعريف الخاص بالعام تعريف له بما يشمله ويشمل سواه مما هو خارج عن أفراد المعرَّف، فيكون بذلك جامعاً غير مانع.

قوله: (ثم لا ينبئ في العرف إلا عن بذل المجهود، إذ من حمل خردلة لا يقال: «اجتهد» وقد يكون القياس جلياً لا يحتاج إلى استفراغ الوسع وبذل الجهد»): هذا **هو السبب الثاني** من أسباب خطأ تعريف القياس بالاجتهاد.

والمراد هنا: أن الذي تعارف عليه العقلاء وحَمَلَةُ الشرع أن مادة «الاجتهاد» لا تنبئ إلا عما كان فيه كلفة ومشقة بالغة، والدليل على ذلك: أن مَنْ حمل «خَرْدَلَةً» ـ وهي الشيء اليسير، خفيف الوزن ـ لا يُسَمَّى مجتهداً، لكونه لم يبذل في حمل تلك الخردلة جهداً بلغ به درجة الكلفة والمشقة، وذلك لأن القياس ينقسم إلى قسمين: جلي، وخفي.

فالخفي هو الذي يحتاج إلى بذل جهد واستفراغ وسع؛ أي: استنفاد جميع الطاقات والقُدَرات والإمكانات، وذلك لكون العلة فيه مفتقرة إلى تأمل ونظر حتى يمكن التوصل إلى استنباطها، ومن ثَمَّ رَبْط الحكم بها.

وأما الجلي فهو الواضح الذي قد يستوي في إدراك علته المجتهد

وَلا بُدَّ فِي كُلِّ قِيَاسٍ مِنْ أَصْلٍ، وَفَرْعٍ، وَعِلَّةٍ، وَحُكْمٍ.

فَأَمَّا إِطْلَاقُ الْقِيَاسِ عَلَى الْمُقَدِّمَتَيْنِ اللَّتَيْنِ يَحْصُلُ مِنْهُمَا نَتِيجَةٌ

وغيره، لكون تلك العلة بدهية، فلا تحتاج في استنباطها وربط الحكم بها إلى نظر وتأمل، وذلك كما في قول الله تعالى في شأن الوالدين: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣].

فإنَّ السامع لهذه الآية الكريمة يتبادر إلى ذهنه لأول وهلة ـ من غير مقدمات واستنتاجات ـ تحريم قتل الوالدين وضربهما، قياساً على تحريم التأفف منهما والانتهار لهما.

وحيث إن هذا التعريف شامل لهذين النوعين من القياس، وأحدهما وهو «الجلي» لا يدخل في باب الاجتهاد لتبادره إلى الذهن من غير مقدمات استنتاجية، كان تعريفاً جامعاً غير مانع، وهذا دليل على فساده.

قوله: (ولا بد في كل قياس من أصل، وفرع، وعلة، وحكم): هذا هو **السبب الثالث** من أسباب خطأ تعريف القياس بالاجتهاد.

والمراد هنا: أن القياس لا يتحقق إلا باشتماله على أربعة أركان أساسية، وهي: الفرع، والأصل، وحكم الأصل، والعلة.

وإذا كان القياس لا يمكن أن يتحقق إلا بهذه الأركان الأربعة، فإن التعريف لا بد من أن يكون مشتملاً عليها، إذ لا يتم تحديد المعرَّف بغير ذِكْرِ ما لا يستقيم وجوده إلا به.

وتعريف القياس بالاجتهاد خالٍ من التعرض لذكر تلك الأركان، فكان تعريفاً للشيء بإغفال ما لا يصح ذلك الشيء بدونه، وهذا فاسد.

قوله: (فأما إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة): الْمُطْلِقُ هنا هم «المناطقة» و«الفلاسفة».

فهؤلاء يعرِّفون القياس بأنه: القول المؤلَّفُ من مقدمتين يحصل من مجموعهما قول آخر وهو النتيجة.

فَلَيْسَ بِصَحِيحٍ؛ لِأَنَّ الْقِيَاسَ يَسْتَدْعِي أَمْرَيْنِ يُضَافُ أَحَدُهُمَا إِلَى الآخَرِ وَيُقَدَّرُ بِهِ، فَهُوَ اسْمٌ إِضَافِيٌّ بَيْنَ شَيْئَيْنِ عَلَى مَا ذَكَرْنَا فِي اللُّغَةِ.

مثال ذلك: قولهم: «الْعَالَمُ حادث، وكل حادث له مُحْدِث، فالْعَالَمُ له مُحْدِث».

فقولهم: «العالم حادث» هذا هو المقدمة الأولى.

وقولهم: «وكل حادث له محدث» هذا هو المقدمة الثانية.

وقولهم: «فالعالم له محدث» هذا هو النتيجة الْمُتَحَصَّلَةُ من مجموع تلك المقدمتين.

قوله: (فليس بصحيح): أي أن إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة ليس إطلاقاً صحيحاً، بل هو إطلاق باطل، فلا يُسَلَّمُ به ولا يُعَوَّلُ عليه.

قوله: (**لأن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر ويقدر به، فهو اسم إضافي بين شيئين على ما ذكرنا في اللغة**): هذه الجملة تعليل للقول بأن إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة ليس إطلاقاً صحيحاً.

والمراد بالأمرين اللذين يستدعيهما القياس هما: الفرع والأصل.

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الأمرين».

والضمير في «به» يعود إلى «الآخر».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «القياس».

والمراد بالشيئين في قوله: «فهو اسم إضافي بين شيئين»: الفرع والأصل. و«ما» في قوله: «على ما ذكرنا» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «على المذكور»؛ أي: على المذكور في اللغة.

والذي ذَكَرَهُ في اللغة هو قوله: «القياس في اللغة: التقدير».

والمراد هنا: أن القياس الشرعي يقوم على شيئين، وهما الفرع

....

والأصل، بحيث يكون الفرع مضافاً إلى الأصل ومُقَدَّراً به، وبناءً على ذلك فالقياس دائر في فلك هذين الشيئين دوراناً إضافياً تقديريًّا، إذ الحكم في الفرع لا يُعْرَفُ إلا بقدر معرفة الحكم في الأصل، ومن هنا جاء تعريف القياس في اللغة بأنه بمعنى «التقدير».

وهذا بخلاف القياس في اصطلاح المناطقة والفلاسفة، فإنه لا يقوم على النسبة الإضافية التقديرية، بل إن اعتماده الأساس على التلازم العقلي المستفاد من مجموع المقدمتين، ففي قول القائل: «العالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدث، فالعالم له محدث» النتيجة فيه وهي «فالعالم له محدث» نشأت من التلازم العقلي الحاصل من المقدمة الأولى، وهي «العالم حادث»، والمقدمة الثانية، وهي: «كل حادث لا بد له من محدث»، فيلزم من مجموعهما القول بأن للعالم مُحْدِثاً؛ أي خالقاً وموجداً.



(فصل)

وَنَعْنِي بِالْعِلَّةِ مَنَاطَ الْحُكْمِ، وَسُمِّيَتْ عِلَّةً لِأَنَّهَا غَيَّرَتْ حَالَ الْمَحَلِّ، أَخْذاً مِنْ عِلَّةِ الْمَرِيضِ؛ لِأَنَّهَا اقْتَضَتْ تَغْيِيرَ حَالِهِ.

قوله: (ونعني بالعلة مناط الحكم): أي أن «العلة» التي هي الركن الأساس في باب القياس أَطْلَقَ عليها الفقهاء والأصوليون اسم «المناط»، وذلك تنزيلاً للعلة المعقولة منزلة الشيء المحسوس فإن الشيء المحسوس إذا تَعَلَّقَ بغيره قيل بأنه مُنَاطٌ به، كما يقال: «أَنَاطَ الثوب بالحبل» إذا عَلَّقَهُ عليه، فكذلك العلة أُطْلِقَ عليها المناط من هذا الباب، إذ الحكم الشرعي قد أُنِيطَ بها؛ أي عُلِّقَ عليها في الأصل والفرع.

قوله: (وسميت علة لأنها غيرت حال المحل): الفعل الماضي «سُمِّيَ» في قوله: «وسُمِّيَتْ» مبني للمجهول، والمُسَمِّي هنا هم علماء الفقه، وعلماء الأصول.

والضمير في «لأنها» يعود إلى «العلة».

والمراد بالمحل في قوله: «لأنها غيرت حال المحل» هو «الحكم»، وذلك لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، فإذا وُجِدَتِ العلة اقتضى وجودها حكماً لِمَا وُجِدَتْ فيه، وإذا انعدمت اقتضى عدمها حكماً مغايراً لما انعدمت فيه.

ومثال ذلك: «الخمر» فإن علة تحريمها «الإسكار»، فإذا وُجِدَتْ تلك العلة في أي شراب كان ـ سُمِّيَ خمراً أو لم يُسَمَّ ـ فهو حرام.

فإذا انعدمت تلك العلة أصبح الشراب حلالاً، ومن هنا فإن «الخمر» إذا تَخَلَّلَتْ بنفسها ـ أي: أصبحت خَلّاً ـ زال حكم التحريم عنها، لزوال علة الإسكار فيها، وهذا هو معنى «تغيير المحل».

قوله: (أخذاً من علة المريض؛ لأنها اقتضت تغيير حاله): «أَخْذاً» هنا مصدر منصوب بعامله الْمُقَدَّر، إذ التقدير: «تَسْمِيَةُ مناطِ الحكم علةً أُخِذَ أَخْذاً من علة المريض»، وعليه يكون لفظ «أخذاً» مفعولاً مطلقاً.

وَالْاجْتِهَادُ فِي الْعِلَّةِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَضْرُبٍ: تَحْقِيقُ الْمَنَاطِ لِلْحُكْمِ، وَتَنْقِيحُهُ، وَتَخْرِيجُهُ.

والضمير في «لأنها» يعود إلى «العلة».

والضمير في «حاله» يعود إلى «المريض».

والمراد هنا: بيان سبب تسمية «المناط» في باب القياس «عِلَّةً».

والسبب في ذلك هو: تنزيل المعنى المعقول منزلة الشيء المحسوس، فإنّ «العلة» شيء محسوس في الإنسان حين يصاب بمرض، بحيث تغير تلك العلة حاله من صحة إلى سقم، ومن قوة إلى ضعف، فلما كانت العلة المرضية تقتضي تغيير حال الإنسان، وكان «المناط» يغير حال المحل حصل التشابه الكبير بينهما، فَدَفَعَ ذلك الفقهاء والأصوليين إلى أن يستعيروا الشيء المحسوس للمعنى المعقول، فأطلقوه بإزاء العلة.

قوله: (والاجتهاد في العلة على ثلاثة أضرب): الجار والمجرور في قوله: «على ثلاثة أضرب» متعلقان بمحذوف، تقديره: «يقع»؛ أي: والاجتهاد في العلة يقع على ثلاثة أضرب.

والمراد بالأضرب: الأنواع، أو الأقسام.

قوله: (تحقيق المناط للحكم، وتنقيحه، وتخريجه): هذه هي الأضرب الثلاثة للاجتهاد في العلة، وهي:

الضرب الأول: تحقيق مناط الحكم.

الضرب الثاني: تنقيح مناط الحكم.

الضرب الثالث: تخريج مناط الحكم.

وهذه الأضرب الثلاثة ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى هنا بصفة إجمالية، وسيبدأ تفصيل الكلام عن كل واحد منها على حدة فيما يلي.

أَمَّا تَحْقِيقُ الْمَنَاطِ فَنَوْعَانِ، **أَوَّلُهُمَا**: لَا نَعْرِفُ فِي جَوَازِهِ خِلَافاً، وَمَعْنَاهُ: أَنْ تَكُونَ الْقَاعِدَةُ الْكُلِّيَّةُ مُتَّفقاً عَلَيْهَا، أَوْ مَنْصُوصاً عَلَيْهَا، وَيَجْتَهِدَ فِي تَحْقِيقِهَا فِي الْفَرْعِ.

قوله: (أما تحقيق المناط فنوعان): هذا هو الضرب الأول من أضرب الاجتهاد في العلة، وهو «تحقيق المناط».

وهذا الضرب له نوعان.

قوله: (أولهما: لا نعرف في جوازه خلافاً): ضمير التثنية في «أولهما» يعود إلى «النوعين».

والضمير في «جوازه» يعود إلى «النوع الأول».

فهذا النوع لم يختلف فيه أحد من الأصوليين، بل الكل مُسَلِّمٌ به ومتفق عليه.

قوله: (ومعناه: أن تكون القاعدة الكلية متفقاً عليها، أو منصوصاً عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع): الضمير في «معناه» يعود إلى «النوع الأول الذي لم يُخْتَلَفْ فيه».

والضمير في «عليها» يعود إلى «القاعدة الكلية»، وإليها كذلك عود الضمير في «تحقيقها».

والمراد هنا: أن يضع الشارع قاعدة كلية ينص عليها، وينعقد الإجماع على ثبوتها، وحينئذٍ فليس للمجتهد مجال في أن يجتهد: هل تلك القاعدة الكلية ثابتة، أو ليست بثابتة؟ لكونه قد كُفِيَ مؤونة ذلك بقطعية النص فيها وانعقاد الإجماع عليها، فلا يسعه إلا التقيد بها والوقوف عندها.

ولكن مجال المجتهد أمام ثبوت تلك القاعدة الكلية بالنص والإجماع هو أنْ يتحقق فيما يظن أنه سيندرج تحتها من فروع، فإذا ظن في بداية الأمر أن هذا الفرع مندرج تحت تلك القاعدة، فلا بد من أن يتحقق من

وَمِثَالُهُ: قَوْلُنَا: «فِي حِمَارِ الْوَحْشِ بَقَرَةٌ»، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾، فَنَقُولُ: «الْمِثْلُ وَاجِبٌ، وَالْبَقَرَةُ مِثْلٌ، فَتَكُونُ هِيَ الْوَاجِبَ». فَالْأَوَّلُ مَعْلُومٌ بِالنَّصِّ وَالْإِجْماعِ، وَهُوَ وُجُوبُ الْمِثْلِيَّةِ، أَمَّا تَحْقِيقُ ....

هذا الظن، وذلك بإعادة التأمل وتدقيق النظر، حتى يصل إلى جزم، أو يحصل على ظن غالب يطمئن قلبه به وتسكن نفسه إليه بأنه صالح للاندراج تحتها.

قوله: (ومثاله): أي مثال النوع الأول من نوعي «تحقيق المناط»، وهو أن تكون القاعدة الكلية ثابتة بنص أو إجماع، ويجتهد المجتهد في تحقيقها في الفرع.

قوله: (**قولنا: «في حمار الوحش بقرة»، لقوله تعالى:** ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾، **فنقول: المثل واجب، والبقرة مثل، فتكون هي الواجب**): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «البقرة».

والمراد هنا: أن الله تعالى أوجب على مَنْ قتل الصيد متعمداً وهو مُحْرِمٌ أن يفديه بمثله، فقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥].

فيصبح «وجوب المثل» قاعدة كلية منصوصاً عليها لا مجال للاجتهاد فيها، ولكنَّ الاجتهاد فيما يندرج تحتها، فإذا قال مُحْرِمٌ: «قَتَلْتُ حماراً وحشياً»، فليس للمجتهد أن يجتهد: هل يجب عليه فداء بالمثل، أو لا يجب عليه؟ لأن وجوب المثل ثابت بالنص وانعقاد الإجماع، وإنما له أن يُجِيلَ فكره ويدقق نظره في الْمِثْلِ المناسب لحمار الوحش حتى يوجب الحكم به في حق المحرم القاتل، فإنْ أداه اجتهاده إلى أن «البقرة» هي المماثل المناسب لحمار الوحش، فحينئذٍ يخبر المحرم القاتل بأن الواجب عليه في الفداء هو البقرة.

قوله: (فالأول معلوم بالنص والإجماع، وهو وجوب المثلية، أما تحقيق

الْمِثْلِيَّةِ فِي «الْبَقَرَةِ» فَمَعْلُومٌ بِنَوْعٍ مِنَ الْاجْتِهَادِ.

وَمِنْهُ الْاجْتِهَادُ فِي الْقِبْلَةِ، فَنَقُولُ: وُجُوبُ التَّوَجُّهِ إِلَى الْقِبْلَةِ مَعْلُومٌ بِالنَّصِّ، أَمَّا أَنَّ هَذِهِ جِهَةُ الْقِبْلَةِ فَيُعْلَمُ بِالْاجْتِهَادِ.

المثلية في «البقرة» فمعلوم بنوع من الاجتهاد): أي أن «وجوب المثلية» ثابت بالنص والإجماع وليس ثابتاً بالاجتهاد، ولذلك فلا يتعلق الاجتهاد به، وإنما يتعلق الاجتهاد بتحقيق المثلية فيما جُعِلَ فداء للمقتول من الصيد، فإذا قال شخص: «رأيتُ الضبع فقتلتها وأنا مُحْرِمٌ، فماذا عليَّ؟»، فإن المجتهد يُعْمِلُ فكره في المماثل المناسب للضبع هل هو «البقرة»، أو «البعير»، أو «الشاة»؟ فإذا غلب على ظنه أن أحدها هو الأشبه بالضبع حَكَمَ به وجَعَلَهُ هو الواجب المتعين على القاتل.

قوله: (ومنه): أي ومن أمثلة النوع الأول من نوعي «تحقيق المناط»، وهو أن تكون القاعدة الكلية ثابتة بنص أو إجماع، ويجتهد المجتهد في تحقيقها في الفرع.

قوله: (الاجتهاد في القبلة، فنقول: وجوب التوجه إلى القبلة معلوم بالنص، أما أن هذه جهة القبلة فيعلم بالاجتهاد): هذا هو المثال الثاني من أمثلة النوع الأول من نوعي تحقيق المناط، وهذا المثال هو «التوجه إلى القبلة»، فإن التوجه إلى القبلة أثناء الصلاة لا مجال للاجتهاد فيه لكون وجوبه ثابتاً بالنص، وهو قول الله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤].

أما «تعيين ذات الجهة» ـ وذلك حال الاشتباه، كما لو كان الإنسان في الصحراء واختفت لديه معالم الاهتداء إلى القبلة ـ فهو محل الاجتهاد، فإنْ غلب على ظن المجتهد بأن هذه الجهة هي جهة القبلة، وجب عليه حينئذٍ التوجه نحوها.

وَكَذَلِكَ تَعْيِينُ «الْإِمَامِ» وَ«الْعَدْلِ»، وَ«مِقْدَارِ الْكِفَايَةِ فِي النَّفَقَاتِ»، وَنَحْوُهُ.

قوله: (وكذلك تعيين الإمام، والعدل، ومقدار الكفاية في النفقات): الكاف في قوله: «وكذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى المثالين السابقين، وهما: «وجوب المثل في الصيد»، و«وجوب التوجه إلى القبلة في الصلاة».

والمراد هنا: إضافة بعض الأمثلة التوضيحية إلى المثالين السابقين، وحينئذٍ يكون المثال الثالث هو «تعيين الإمام»، والمراد به الخليفة الذي يتولى الإمامة العظمى للمسلمين، فإن تعيين الإمام واجب بالنص والإجماع، فلا مجال للمجتهد في أن يجتهد: هل تنصيب الإمام واجب، أو ليس بواجب؟ وإنما مجال الاجتهاد فيمن يصلح للإمامة.

والمثال الرابع هو «تعيين العدل»، وذلك في «الشهادة» فإن اشتراط العدالة في الشهود ثابت بالنص، لقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]. فلا مجال للاجتهاد فيه، وإنما الاجتهاد في التحقق من ثبوت صفة العدالة في الشهود.

والمثال الخامس هو «تعيين مقدار الكفاية في النفقات»، فإن النفقة واجبة على القريب لقريبه إذا تعينت نفقته عليه، ومن ذلك وجوب النفقة على الزوج لزوجته، كما في قول الله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق: ٧].

فهذا الوجوب لا مجال للاجتهاد فيه، إنما الاجتهاد في تعيين مقدار الكفاية من تلك النفقة.

قوله: (ونحوه): الضمير هنا يعود إلى المذكورات السابقات، وهي: «تعيين الإمام»، و«تعيين العدل»، و«تعيين مقدار الكفاية في النفقات».

ومما يكون نحواً من تلك المذكورات «اختيار الكفؤ لتزويج المرأة»،

فَلْيُعَبَّرْ عَنْ هَذَا بِتَحْقِيقِ الْمَنَاطِ، إِذْ كَانَ مَعْلُوماً لَكِنْ تَعَذَّرَ مَعْرِفَةُ وُجُودِهِ فِي آحَادِ الصُّوَرِ، فَاسْتُدِلَّ عَلَيْهِ بِأَمَارَاتٍ.

فإن اختيار الكفؤ لها واجب على وليها، كما دل على ذلك قول النبي ﷺ: **(إذا جاءكم من ترضون دينه وخُلقه فأنكحوه)**[(١)].

فهذا الوجوب لا مجال للاجتهاد فيه، وإنما محل الاجتهاد تعيين الكفؤ المناسب هل هو زيد، أو بكر، أو عمرو؟

قوله: (فليعبر عن هذا بتحقيق المناط): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى المذكور في الأمثلة السابقة، وهي: «وجوب المثل في الصيد»، و«وجوب التوجه إلى القبلة»، و«تعيين الإمام»، و«تعيين العدل»، و«تعيين مقدار الكفاية في النفقات».

فهذه الأمثلة كلها يَصْدُقُ عليها أنها من قبيل «تحقيق المناط».

قوله: (إذْ كان معلوماً، لكن تعذر معرفة وجوده في آحاد الصور، فاستُدل عليه بأمارات): الضمير في «وجوده» يعود إلى «المناط».

والمراد بالصور: الفروع.

والمراد بآحاد الصور: النظر إلى كل صورة على حدة، للتحقق من دخولها تحت القاعدة الكلية، أو عدم دخولها فيها.

والضمير في «عليه» يعود إلى «المناط».

و«الأمارات» جمع «أمارة» وهي: العلامات التي نصبها الشارع ليهتدي بها المجتهد في طريق الاستنباط.

والمراد هنا: حيث إن «المناط» معلوم بالنص والإجماع، وليس للمجتهد خيار إلا العمل بمقتضاه، فعليه أن يحقق وجود هذا الْمُقْتَضَى في آحاد الصور، مسترشداً في ذلك بالأمارات المتاحة لديه حتى يصل إلى

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب: «النكاح»، باب: «ما جاء فيمن ترضون دينه فزوِّجوه». وقال: «هذا حديث حسن غريب». (انظر: سنن الترمذي ٢/ ٢٧٤).

الثَّانِي: مَا عُرِفَ عِلَّةُ الْحُكْمِ فِيهِ بِنَصٍّ أَوْ إِجْمَاعٍ، فَيُبَيِّنُ الْمُجْتَهِدُ وُجُودَهَا فِي الْفَرْعِ بِاجْتِهَادِهِ.

مِثْلُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ فِي «الْهِرِّ»: (**إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ**)، جَعَلَ «الطَّوَافَ» عِلَّةً، ....

الظن الغالب بأن تلك الصورة هي المناسبة لدخولها تحت ذلك المناط.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «النوع»؛ أي: النوع الثاني من نوعي تحقيق المناط.

قوله: (ما عُرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع، فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده): «ما» في قوله: «ما عرف» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «وجودها» يعود إلى «العلة».

والضمير في «باجتهاده» يعود إلى «المجتهد».

والفرق بين هذا النوع والنوع السابق: أن النوع الأول متعلق بالحكم، فهذا الحكم ثابت بنص أو إجماع؛ كوجوب المثل في الصيد، ووجوب التوجه إلى القبلة، ونحوهما.

وأما النوع الثاني فهو متعلق بعلة الحكم، وهذه العلة علة منصوصة لأنها ثابتة بالنص وانعقد الإجماع على ثبوتها.

ولكونها علة نصية فليس للمجتهد مجال في استنباطها باجتهاده، وإنما مجال اجتهاده مقصور على التحقق من وجود هذه العلة فيما يشابه الأصل الذي نُصَّ على علة الحكم فيه.

قوله: (مثل قول النبي ﷺ في الهر: «إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات»، جعل الطواف علة): هذا مثل توضيحي أورده المؤلف رحمه الله تعالى من السنة، لتقريب هذا النوع إلى الذهن.

وذلك أن النبي ﷺ حين سُئِلَ عن سؤر الهرة أجاب بأنه طاهر، ونَصَّ

فَيُبَيِّنُ الْمُجْتَهِدُ بِاجْتِهَادِهِ وُجُودَ الطَّوَافِ فِي الْحَشَرَاتِ مِنَ «الْفَأْرَةِ» وَغَيْرِهَا لِيُلْحِقَهَا بِالْهِرِّ فِي الطَّهَارَةِ.

فَهَذَا قِيَاسٌ جَلِيٌّ قَدْ أَقَرَّ بِهِ جَمَاعَةٌ مِمَّنْ يُنْكِرُ الْقِيَاسَ.

على بيان علة تلك الطهارة، وأن تلك العلة هي كون الهرة تطوف على الناس في بيوتهم وأماكن تواجدهم، فيصعب التحرز منها، ولو جُعِلَ سؤرها نجساً لوقع الناس في الحرج والعنت، فقال عليه الصلاة والسلام: **(إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات)**[1].

قوله: (فيبين المجتهد باجتهاده وجود الطواف في الحشرات من «الفأرة» وغيرها ليلحقها بالهر في الطهارة): الضمير في «باجتهاده» يعود إلى «المجتهد».

والضمير في «غيرها» يعود إلى «الفأرة».

والضمير في «ليلحقها» يعود إلى «الحشرات».

والمراد هنا: أن المجتهد لا مجال لاجتهاده في استنباط علة طهارة سؤر «الهرة»؛ لأن علة ذلك قد نَصَّ عليها النبي ﷺ بقوله: **(إنها من الطوافين عليكم والطوافات)**، وإنما مَجال اجتهاده في التحقق من وجود هذه العلة في الحشرات التي تطوف على الناس وتخالطهم في بيوتهم ويصعب تحرزهم منها؛ كالفأرة مثلاً، فإذا تحقق من أن علة «الطواف» موجودة في «الفأرة» فله حينئذٍ أن يقول بأن سؤر الفأرة طاهر، فإذا شربت من إناء جاز التطهر بماء ذلك الإناء كما هو الشأن في الهرة، وله أن يمنع طهارة سؤر الفأرة إذا لحظ فارقاً مؤثراً يمنع من صحة قياس الفأرة على الهرة، وهكذا في بقية الحشرات الأخرى التي تطوف على الناس كالوزغ، والصرصور ونحوهما.

قوله: (فهذا قياس جلي قد أقر به جماعة ممن ينكر القياس): اسم

---

(١) ممن أخرج هذا الحديث الترمذي في سننه، أبواب «الطهارة»، باب: «ما جاء في سؤر الهرة»، وقال: «هذا حديث حسن صحيح». (سنن الترمذي ١/ ٦٢).

وَأَمَّا النَّوْعُ الْأَوَّلُ مِنْ تَحْقِيقِ الْمَنَاطِ فَلَيْسَ ذَلِكَ قِيَاساً، فَإِنَّ هَذَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَالْقِيَاسُ مُخْتَلَفٌ فِيهِ، ....

الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «النوع الثاني» من نوعي تحقيق المناط المتمثل في القياس على المنصوص على علته حين التحقق من وجود العلة ذاتها في الفرع.

والضمير في «به» يعود إلى «القياس الوارد في هذا النوع، والذي يُعَدُّ من قبيل القياس الجلي».

والمراد هنا: أن المجتهد إذا تحقق باجتهاده من وجود علة المنصوص عليه في فرع من الفروع، ثم ألحق ذلك الفرع بالمنصوص على علته، كان ذلك الإلحاق من قبيل «القياس الجلي»، لوضوح العلة وظهورها في المماثل وعدم خفائها فيه.

ولكون هذا القياس جلياً فقد أقر به جماعة كثيرة ممن اشتهر عنهم إنكار حجية القياس، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أن القياس الجلي يشبه «التلازم العقلي»، فإذا نَصَّ الشارع على حكم الأصل ونص على علته كذلك، وثبتت تلك العلة في فرع مشابه للأصل الذي نُصَّ على علته اتجه العقل إلى عدم وجود الفارق بينهما، وحينئذٍ يجعل من لازم نفي الفارق بينهما اتحاد الحكم فيهما، فيكون الفرع بذلك مشمولاً بحكم الأصل.

الوجه الثاني: أن علة الأصل مقطوع بها لثبوتها بالنص الشرعي، ولم يبق الظن إلا في جهة واحدة، وهي انطباق الفرع عليها، فإذا حصل التحقق من الانطباق قوي ذلك الظن، فينضم حينئذٍ الظن الغالب المقارب لليقين مع القطع الحاصل في علة النص، فيفضي ذلك إلى تَوَلُّدِ قناعة لا شك فيها بثبوت الحكم في الفرع كثبوته في الأصل.

قوله: (وأما النوع الأول من تحقيق المناط فليس ذلك قياساً، فإن هذا متفق عليه، والقياس مختلف فيه): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «النوع

وَهَذَا مِنْ ضَرُورَةِ كُلِّ شَرِيعَةٍ؛ لِأَنَّ التَّنْصِيصَ عَلَى عَدَالَةِ الْأَشْخَاصِ، وَقَدْرِ كِفَايَةِ كُلِّ شَخْصٍ لَا يُوجَدُ.

الأول من تحقيق المناط، وهو كون القاعدة الكلية ثابتة بنص أو إجماع، ويجتهد المجتهد في تحقيقها في الفرع»، وإليه كذلك عود اسم الإشارة «هذا»، والضمير في «عليه».

والضمير في «فيه» يعود إلى «القياس».

والمراد هنا: بيان الفرق بين النوع الأول، وهو: «أن تكون القاعدة الكلية ثابتة بنص أو إجماع، ويجتهد المجتهد في تحقيقها في الفرع»، وبين النوع الثاني، وهو: «ما عُرِفَتْ علة الحكم فيه بنص أو إجماع، ويجتهد المجتهد في التحقق من وجود تلك العلة في الفرع المشابه».

وهذا الفرق يكمن في أن: النوع الأول ليس قياساً، وذلك لأن المجتهد في هذا النوع ينطلق من قاعدة كلية قد وَرَدَ النص الشرعي بها وانعقد الإجماع عليها، فهو يعمل بتلك القاعدة من جهة تطبيقها على كل صورة يغلب على ظنه أنها صالحة للاندراج تحتها، وهذا من قبيل «العموم»، وليس من قبيل «القياس»، فكما أن «العام» يُسَلَّطُ العمل به على جميع أفراده الصالحة لشمول لفظه لها، فكذلك «القاعدة الكلية» يُسَلَّطُ العمل بها على جميع الجزئيات الصالحة للاندراج فيها، ولذلك كان النوع الأول محل اتفاق من حيث حجية العمل به، ولو كان قياساً لوقع فيه الخلاف كما وقع في القياس.

وأما النوع الثاني فإن المجتهد ينطلق فيه من العلة التي ورد الشرع بالتنصيص عليها، ثم يحقق وجود تلك العلة في كل فرع مشابه للأصل الذي نُصَّ على علته، ولا شك أن العمل بالعلة عمل بالقياس، ولذلك حصل الخلاف في حجية هذا النوع من بعض منكري حجية القياس.

قوله: (وهذا من ضرورة كل شريعة، لأن التنصيص على عدالة الأشخاص، وقدر كفاية كل شخص لا يوجد): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون النوع الأول محل اتفاق».

الضَّرْبُ الثَّانِي: تَنْقِيحُ الْمَنَاطِ، وَهُوَ أَنْ يُضِيفَ الشَّارِعُ الْحُكْمَ إِلَى سَبَبِهِ، فَيَقْتَرِنَ بِهِ أَوْصَافٌ لَا مَدْخَلَ ....

وهذه الجملة تأكيد لقول المؤلف رحمه الله تعالى بأن النوع الأول لا يوجد فيه خلاف بين المنكرين لحجية القياس، لكونه ليس قياساً.

والمراد هنا: أن نَصْبَ «القواعد الكلية» لتكون حاكمةً على جميع الجزئيات التي تندرج تحتها هو أمر ضروري ليس في الشريعة الإسلامية وحدها، بل في سائر الشرائع كلها، إذ ليس من المعقول أن يَنُصَّ الشارع على كل جزئية بعينها، فيقول ـ مثلاً ـ في مسألة «العدالة»: فلان بن فلان عَدْلٌ، وفلان بن فلان عدل، وفلان بن فلان عدل...، وهكذا إلى نهاية الأشخاص الذين ينطبق وَصْفُ العدالة في شأنهم.

وكذلك ليس من المعقول أن يقول الشارع في مسألة «مقدار الكفاية في النفقة»: فلان بن فلان يكفيه مقدار كذا، وفلان بن فلان يكفيه مقدار كذا، وفلان بن فلان يكفيه مقدار كذا...، وهكذا إلى نهاية كل شخص يستحق النفقة ذكراً كان أو أنثى، وذلك من أول زمن التكليف إلى نهاية الدنيا، فهذا غير معقول، والشارع حكيم لا يفعل ذلك، فكان مقتضى الحكمة البالغة وَضْع قاعدة كلية يرجع إليها جميع جزئياتها المتعلقة بها، والعقلاء يقرون بذلك ولا ينكرونه بحال، فكان هذا النوع محل إجماعهم واتفاقهم.

قوله: (الضرب الثاني): أي من أضرب الاجتهاد في العلة.

قوله: (تنقيح المناط): «التنقيح» في اللغة هو «التَّهْذيبُ»، يقال: «نَقَّحَ الكلامَ»: إذا هَذَّبَهُ وأحسن أَوْصَافَهُ[1].

ومن هذا التعريف اللغوي يتبين أن «تنقيح المناط» هو تهذيبه بتخليصه مما لا علاقة له به.

قوله: (وهو أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه، فيقترن به أوصاف لا مدخل

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/ ٦٢٥.

لَهَا فِي الْإِضَافَةِ، فَيَجِبُ حَذْفُهَا عَنِ الْاعْتِبَارِ لِيَتَّسِعَ الْحُكْمُ.

وَمِثَالُهُ: قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْأَعْرَابِيِّ الَّذِي قَالَ: «هَلَكْتُ يَا رَسُولَ اللهِ»: (مَا صَنَعْتَ؟) قَالَ: «وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي نَهَارِ رَمَضَانَ»، قَالَ: ....

لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «تنقيح المناط».

والضمير في «سببه» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «به» يعود إلى «السبب».

والضمير في «لها» يعود إلى «الأوصاف»، وإليها كذلك عود الضمير في «حذفها».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو التعريف الاصطلاحي لتنقيح المناط.

والمراد بهذا التعريف أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب يتعين أن يكون هذا السبب هو المناط الأساس لذلك الحكم، إلا أن هذا التَّعَيُّنَ لا يتجه إليه غالب ظن المجتهد إلا بعد التنقيح والتهذيب، أما قبل ذلك فإن هذا السبب مختلط بأوصاف اقترنت به قد تُشْعِرُ ابتداءً بأن لها علاقة في التأثير على الحكم، ولكنْ بعد التنقيح يتضح للمجتهد بأن تلك الأوصاف لا تأثير لها في الحكم فيبعدها عنه إذ لا مدخل لها فيه، وبهذا يتسع مجال تطبيق الحكم ليشمل كل الوقائع المشابهة، بدلاً عن أن يكون مقصوراً فقط على ذات الواقعة التي ورد النص بخصوصها.

وبالمثال الذي سيذكره المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي يتضح المقصود بهذا الكلام.

قوله: (ومثاله: قوله عليه السلام للأعرابي الذي قال: «هلكت يا رسول الله»: «ما صنعت؟» قال: «وقعت على أهلي في نهار رمضان»، قال:

(أَعْتِقْ رَقَبَةً). فَنَقُولُ: كَوْنُهُ أَعْرَابِيًّا لَا أَثَرَ لَهُ، فَيُلْحَقُ بِهِ التُّرْكِيُّ وَالْعَجَمِيُّ، لِعِلْمِنَا أَنَّ مَنَاطَ الْحُكْمِ وِقَاعُ مُكَلَّفٍ لَا وِقَاعُ أَعْرَابِيٍّ، إِذِ التَّكَالِيفُ تَعُمُّ الْأَشْخَاصَ عَلَى مَا مَضَى.

«**أعتق رقبة**»): الضمير في «مثاله» يعود إلى «تنقيح المناط».

والمراد بهذا المثال: أن أعرابياً جامع امرأته في نهار رمضان في عهد النبي عليه الصلاة والسلام، ثم جاء إلى النبي ﷺ بحال يشعر فيها بعظم الذنب فقال: «هلكت يا رسول الله»، فسأله النبي ﷺ عن سبب هذه الهلكة بقوله: **(ما صنعت؟)**، فأجاب الأعرابي بقوله: «وقعت على أهلي في نهار رمضان»، فَبَيَّنَ له النبي ﷺ المخرج الشرعي لتكفير هذا الذنب بقوله: **(أعتق رقبة)**[(١)].

فاجتمع في هذه الواقعة عدد من الأوصاف، وهي على النحو الآتي:

الوصف الأول: وَصْفُ الرجل المجامع بأنه أعرابي.

الوصف الثاني: وَصْفُ رمضان الذي وقع فيه الجماع بأنه الرمضان المختص بحصول تلك الواقعة.

الوصف الثالث: وَصْفُ المرأة بأنها منكوحة، لكونها امرأة المجامع.

قوله: (فنقول: كونه أعرابياً لا أثر له، فيلحق به التركي والعجمي، لعلمنا أن مناط الحكم وقاع مكلف لا وقاع أعرابي، إذ التكاليف تعم الأشخاص على ما مضى): الضمير في «كونه» يعود إلى «الرجل المجامع».

والضمير في «له» يعود إلى «الأعرابي»، وكذلك إليه عود الضمير في «به».

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: «الصوم»، باب: «إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء» من حديث الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، رقم الحديث (١٩٣٦). وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الصيام»، باب: «تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم»، رقم الحديث: (١١١١/ ٨١).

وَيُلْحَقُ بِهِ مَنْ أَفْطَرَ بِوِقَاعٍ فِي رَمَضَانَ آخَرَ، لِعِلْمِنَا أَنَّ الْمَنَاطَ حُرْمَةُ رَمَضَانَ لَا حُرْمَةُ ذَلِكَ الرَّمَضَانِ، ....

و«ما» في قوله: «على ما مضى» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «على الماضي»؛ أي: على الماضي ذِكْرُهُ.

والمراد بما مضى: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في باب «العموم» من أن الحكم إذا ثبت في حق شخص شاركته الأمة في ذلك الحكم ما لم يقم دليل على تخصيصه به دون غيره.

والمقصود هنا: أن الوصف الأول الذي اقترن بالحكم، وهو كون الرجل «أعرابياً» لا تأثير له، فلا يقال بقصر الحكم على الأعراب فقط دون الحضر، أو على العرب دون العجم، بل الحكم وهو «وجوب التكفير بالعتق، أو بصيام شهرين متتابعين لمن لم يجد الرقبة، أو بإطعام ستين مسكيناً لمن لا يستطيع الصيام» عام في كل مكلف إذا واقع في نهار رمضان، وذلك لما تقرر في باب العموم بأن الحكم الثابت في حق مكلَّف هو ثابت في حق الأمة كلها ما لم يمنع من ذلك دليل على اختصاص الواحد به، وهنا لا دليل على اختصاص الأعرابي بهذا الحكم دون غيره.

قوله: (**ويلحق به من أفطر بوقاع في رمضان آخر، لعلمنا أن المناط حرمة رمضان لا حرمة ذلك الرمضان**): الضمير في «به» يعود إلى «رمضان الذي واقع فيه الأعرابي أهله».

ورمضان المشار إليه بقوله: «لا حرمة ذلك الرمضان» هو الرمضان الذي حصل فيه جماع الأعرابي في عهد النبي ﷺ.

والمراد هنا: أن الوصف الثاني الذي اقترن بالحكم، وهو كون رمضان الْمُجَامَعُ فيه هو الرمضان المختص بتلك الواقعة لا تأثير له أيضاً في الحكم، فلا يقال بأن هذا الحكم مختص برمضان الذي حصلت فيه حادثة وِقَاعِ الأعرابي فقط، وأما بقية الرمضانات الأخرى فلا يشملها هذا

وَكَوْنُ الْمَوْطُوءَةِ مَنْكُوحَةً لَا أَثَرَ لَهُ، فَإِنَّ الزِّنَا أَشَدُّ فِي هَتْكِ الْحُرْمَةِ.

فَهَذِهِ إِلْحَاقَاتٌ مَعْلُومَةٌ تُبْنَى عَلَى مَنَاطِ الْحُكْمِ بِحَذْفِ مَا عُلِمَ بِعَادَةِ الشَّرْعِ فِي مَصَادِرِهِ وَمَوَارِدِهِ وَأَحْكَامِهِ أَنَّهُ لَا مَدْخَلَ لَهُ فِي التَّأْثِيرِ.

الحكم، إذ المقصود حرمة رمضان بصفة عامة، وليس حرمة ذلك الرمضان بخصوصه.

قوله: (وكون الموطوءة منكوحة لا أثر له، فإن الزنا أشد في هتك الحرمة): المراد بالمنكوحة هنا: المرأة المتزوجة.

والضمير في «له» يعود إلى «وَصْفِ المرأة الموطوءة بكونها منكوحة».

والمقصود هنا: أن الوصف الثالث الذي اقترن بالحكم، وهو كون الموطوءة منكوحةً لأنها زوجةٌ للأعرابي صاحب الواقعة لا تأثير له في الحكم أيضاً، فلا يقال بأن هذا الحكم مختص بمن وطئ امرأته دون مَنْ وطئ امرأة أخرى بطريق الزنا، بل يقال: إن الواطئ بالزنا في نهار رمضان تجب عليه الكفارة من باب أولى، فإنها إذا كانت واجبة بالوطء في الفرج الحلال، فهي أولى بالوجوب في الوطء في الفرج الحرام، لكون الزنا أشد هتكاً لحرمة الشهر، وذلك لأن الوطء بالزنا في نهار رمضان قد اجتمع فيه مُحَرَّمَان، المحرم الأول: إيقاع الجماع في نهار رمضان، وذلك محرم بالنص والإجماع، والمحرم الثاني: ارتكاب فاحشة الزنا، وذلك محرم أيضاً بالنص والإجماع.

قوله: (فهذه إلحاقات معلومة تبنى على مناط الحكم بحذف ما علم بعادة الشرع في مصادره وموارده وأحكامه أنه لا مدخل له في التأثير): اسم الإشارة «هذه» في قوله: «فهذه إلحاقات» يعود إلى المذكورات من إلحاق العجمي بالعربي، وإلحاق الرمضانات المتتالية كلها برمضان الذي وقعت فيه حادثة الجماع، وإلحاق وطء الزنا في نهار رمضان بوطء الزوجة.

و«ما» في قوله: «ما علم» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول

....

وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «المعلوم»؛ أي: «بحذف المعلوم بعادة الشرع».

والضمائر في «مصادره»، وفي «موارده»، وفي «أحكامه» تعود إلى «الشرع».

والضمير في «أنه» يعود إلى «ما» في قوله: «ما علم»، وإليها كذلك عود الضمير في «له».

ومصادر الشرع: كناية عن النواهي، إذ الأصل فيها مصادرة المنهي عنه بعدم مواقعته.

وموارد الشرع: كناية عن الأوامر، إذ الأصل فيها توريدها إلى المكلَّف لامتثالها والقيام بها.

وكما أن الأمر يقترن بسببه أوصاف لا مدخل لها فيه، كما في قول النبي ﷺ للأعرابي هنا: **(أعتق رقبة)**.

فكذلك النهي يقترن بسببه أوصاف لا مدخل لها فيه، ووظيفة المجتهد تخليص ذلك السبب من تلك الأوصاف الدخيلة.

والمقصود هنا: أن الإلحاقات التي سبق ذكرها، وهي: إلحاق العجمي بالأعرابي، وإلحاق سائر الرمضانات برمضان الذي حصل فيه الوقاع، وإلحاق وطء الزنا بوطء الزوجة، إنما أدركها المجتهد نتيجة علمه بعادة الشرع في أوامره ونواهيه، وتلك العادة هي عدم تعليق الحكم بغير وصفه المناسب، ولذلك اسْتَبْعَدَ جميع الأوصاف التي اقترنت بسبب الحكم المذكور في الحديث وهو «إيجاب الكفارة على الأعرابي المجامع أهله في نهار رمضان»، وقَصَرَ الحكم في وصف واحد فقط، وهو «انتهاك حرمة نهار رمضان بالوقاع»، فهذا الوصف هو المناط الحقيقي لإيجاب الكفارة، وليست الأوصاف الثلاثة السابقة.

وبإخراج المجتهد تلك الأوصاف الثلاثة من كونها مؤثرة في الحكم،

وَقَدْ يَكُونُ بَعْضُ الْأَوْصَافِ مَظْنُوناً فَيَقَعُ الْخِلَافُ فِيهِ؛ كَالْوِقَاعِ، إِذْ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: مَنَاطُ الْكَفَّارَةِ كَوْنُهُ مُفْسِداً لِلصَّوْمِ الْمُحْتَرَمِ، وَالْجِمَاعُ آلَةُ الْإِفْسَادِ، كَمَا أَنَّ السَّيْفَ آلَةُ الْقَتْلِ الْمُوجِبِ لِلْقِصَاصِ، وَلَيْسَ هُوَ مِنَ الْمَنَاطِ، كَذَا هَا هُنَا، ....

وقَصْرِهِ المناط على الوصف الحقيقي وهو انتهاك حرمة نهار رمضان بالوقاع اتسع الحكم، فكان عاماً في كل مَنْ جامع في نهار أي رمضان من الرمضانات، بأي جماع كان سواء من جهة زوجته أو من جهة امرأة أجنبية، إذ لو جُعِلَ الحكم خاصاً بالأعرابي فقط لَمَا عم جميع الناس، ولو كان خاصاً برمضان الذي حصل فيه وقاع الأعرابي لما عم جميع الرمضانات، ولو كان خاصاً بوطء الزوجة لما كان عاماً في وَطْءِ غيرها.

قوله: (وقد يكون بعض الأوصاف مظنوناً فيقع الخلاف فيه): الضمير في «فيه» يعود إلى «الوصف الظني».

والمراد هنا: أن الوصف المظنون محل للاجتهاد، وحيث إن الاجتهاد تختلف فيه وجهات النظر من مجتهد لآخر، فإن الوصف المظنون لا غرابة أن يختلف المجتهدون في التسليم به، فقد يسلم به أحد المجتهدين، ويمنعه مجتهد آخر؛ لأن كلّاً منهما يتعامل مع هذا الوصف المظنون بحسب ما ظهر له فيه وترجح له منه، فإن ظهر له أنه محل لإناطة الحكم ترجح لديه بأنه وَصْفٌ مناسب، وإن ظهر له أنه ليس محلّاً لإناطة الحكم ترجح لديه عدم مناسبته لذلك، فيستبعده بحثاً عن غيره.

قوله: (كالوقاع إذ يمكن أن يقال: مناط الكفارة كونه مفسداً للصوم المحترم، والجماع آلة الإفساد، كما أن السيف آلة القتل الموجب للقصاص، وليس هو من المناط، كذا هاهنا): الضمير في «كونه» يعود إلى «الوقاع».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وليس هو من المناط» يعود إلى «السيف».

والكاف في قوله: «كذا» حرف تشبيه.

ويُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: الْجِمَاعُ مِمَّا لَا تَنْزَجِرُ النَّفْسُ عَنْهُ عِنْدَ هَيَجَانِ شَهْوَتِهِ بِمُجَرَّدِ وَازِعِ الدِّينِ، فَيَحْتَاجُ إِلَى كَفَّارَةٍ وَازِعَةٍ، بِخِلَافِ الْأَكْلِ.

واسم الإشارة «ذا» يعود إلى «كون السيف آلة للقتل الموجب للقصاص، وليس هو من المناط».

واسم الإشارة «هاهنا» يعود إلى «كون الجماع آلة إفساد الصوم، وليس هو من المناط».

والمراد هنا: أن للمجتهد أن يقول: إن «الجماع» ليس مناط الحكم وهو «إيجاب الكفارة»، إنما المناط لهذا الحكم هو «إفساد الصوم المحترم»، والجماع آلة لهذا الإفساد، قياساً على «السيف» فإنه ليس مناط الحكم وهو «إيجاب القصاص»، وإنما المناط لهذا الحكم هو «القتل العمد العدوان»، والسيف آلة لهذا القتل.

وإذا كان «الجماع» آلة لإفساد الصوم، وليس مناطاً للحكم، فحينئذٍ لا يكون الحكم وهو «إيجاب الكفارة» مختصاً بالجماع فقط، بل يكون عاماً فيه وفي «الأكل، والشرب» الْمُتَعَمَّدَيْنِ في نهار رمضان، إذ كلٌّ منهما آلة لإفساد الصوم المحترم، فتجب فيهما الكفارة، وهذا ما ذهب إليه الإمامان أبو حنيفة ومالك رحمهما الله تعالى(١).

قوله: (ويمكن أن يقال: الجماع مما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان شهوته بمجرد وازع الدين، فيحتاج إلى كفارة وازعة، بخلاف الأكل): «ما» في قوله: «مما» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «عنه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «شهوته» يعود إلى «الجماع».

والمراد بوازع الدين هنا: هو الحذر من الوقوع في المخالفة.

و«الوازع» هو الرادع والمانع.

---

(١) انظر: بدائع الصنائع ٢/٩٧، بداية المجتهد ١/٣٠٢.

وَالْمَقْصُودُ أَنَّ هَذَا نَظَرٌ فِي تَنْقِيحِ الْمَنَاطِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ بِالنَّصِّ لَا بِالْاسْتِنْبَاطِ، ....

والمقصود هنا: ولمجتهد آخر أن يقول: إن هناك فارقاً كبيراً بين «الجماع» وغيره من سائر المفطرات التي تكون آلة لإفساد الصوم كالأكل والشرب حال العمد في نهار رمضان.

وبيان هذا الفرق: أن الأكل والشرب يمكن للصائم أن يجاهد نفسه بعدم تناولهما عمداً في نهار رمضان، فيكفي في الزجر عنهما وازع الدين، ولذلك فليسا بحاجة إلى زاجر آخر كإيجاب الكفارة.

وأما الجماع فإن الصائم إذا هاجت شهوته تَغَلَّبَتْ على وازع الدين لديه نظراً لسيطرتها عليه، ومن هنا فلا يكفي الوازع الديني للردع والزجر، بل لا بد من زاجر آخر وهو إيجاب الكفارة، حتى إذا ضعفت نفسه أمام هيجان الشهوة تَذَكَّرَ وجوب الكفارة عليه من إعتاقٍ، أو صيام شهرين متتابعين، فتقوى عزيمته بذلك حتى تتغلب على الشهوة فيخمد هيجانها.

وإذا ظهر الفارق فلا يصح حينئذٍ إلحاق الأكل والشرب بالجماع في إيجاب الكفارة، بل تكون الكفارة مختصة بالجماع فقط دون الأكل والشرب، وهذا ما ذهب إليه الإمامان الشافعي وأحمد رحمهما الله تعالى[(١)].

قوله: (والمقصود أن هذا نظر في تنقيح المناط بعد معرفته بالنص لا بالاستنباط): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الخلاف في مناط إيجاب الكفارة».

والضمير في «معرفته» يعود إلى «المناط».

والمراد هنا: أن الخلاف الحاصل في «مناط إيجاب الكفارة في الحديث المذكور» هل هو «الجماع» فيختص الحكم به وحده دون تعمد

---

(١) انظر: المجموع ٦/ ٣٤١، كشاف القناع ٥/ ٢٧٧.

وَقَدْ أَقَرَّ بِهِ أَكْثَرُ مُنْكِرِي الْقِيَاسِ، وَأَجْرَاهُ أَبُو حَنِيفَةَ فِي الْكَفَّارَاتِ مَعَ أَنَّهُ لَا قِيَاسَ فِيهَا عِنْدَهُ.

الأكل والشرب؟ أو هو «إفساد الصوم المحترم» فيشمل كل مفسد من جماع، وأكل، وشرب؟ إنما هو بسبب اختلاف النظر لدى أهل الاجتهاد في المناط المناسب بعد وروده بطريق النص الشرعي وليس بطرق الاستنباط الاجتهادي، وما كان كذلك سُمِّي «تنقيح المناط».

وبناءً على ذلك فتنقيح المناط لا يكون إلا في أوصاف متعددة جاءت في النص الشرعي مقترنةً بالحكم الوارد فيه، وحينئذٍ يجيل المجتهد فكره ويقلب نظره في تلك الأوصاف، حتى يصل بغلبة ظنه إلى الوصف المناسب منها فيجعله هو المناط الحقيقي للحكم الذي ورد به النص، ويصرف النظر عما سواه.

قوله: (وقد أقر به أكثر منكري القياس): الضمير في «به» يعود إلى «تنقيح المناط».

والمراد هنا: أن «تنقيح المناط» احتج به أكثر المنكرين لحجية القياس، وذلك لحصول القطع بورود جميع الأوصاف في النص الموجب للحكم، وقد ثبت بالتنقيح الوصف المناسب لدى المجتهد، فكان هو المناط للحكم عنده، وهذا الثبوت حصل بغلبة الظن، فإذا أضيفت غلبة الظن هنا إلى قطعية ورود الوصف نتج عن ذلك بَرْدُ اليقين بأن الوصف الْمُنَقَّحَ هو المناط الحقيقي للحكم دون ما عداه.

قوله: (وأجراه أبو حنيفة في الكفارات مع أنه لا قياس فيها عنده): الضمير في «أجراه» يعود إلى «تنقيح المناط».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «مع أن الشأن لا قياس فيها عنده».

والضمير في «فيها» يعود إلى «الكفارات».

والضمير في «عنده» يعود إلى «الإمام أبي حنيفة» رحمه الله تعالى.

الضَّرْبُ الثَّالِثُ: تَخْرِيجُ الْمَنَاطِ، وَهُوَ أَنْ يَنُصَّ الشَّارِعُ عَلَى حُكْمٍ فِي مَحَلٍّ وَلَا يَتَعَرَّضُ لِمَنَاطِهِ أَصْلاً؛ كَتَحْرِيمِهِ شُرْبَ الْخَمْرِ، وَالرِّبَا فِي الْبُرِّ، ....

والمراد هنا: أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى يمنع القياس في «الكفارات»، ومع ذلك فقد أجرى العمل بتنقيح المناط فيها، والدليل على ذلك ما سبق بيانه من أنه رحمه الله تعالى قد ألحق الأكل والشرب بالجماع في إيجاب الكفارة.

قوله: (الضرب الثالث): أي من أضرب الاجتهاد في العلة.

قوله: (تخريج المناط): أي استخراجه من قِبَلِ المجتهد بطريق الاستنباط.

قوله: (وهو أن ينص الشارع على حكم في محل ولا يتعرض لمناطه أصلاً): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «تخريج المناط».

والمراد بالمحل: هو الشيء الذي ورد الحكم بخصوصه.

والضمير في «لمناطه» يعود إلى «الحكم».

والمذكور هنا هو التعريف الاصطلاحي لتخريج المناط.

والمقصود من هذا التعريف: أن يَرِدَ النص في الكتاب الكريم، أو في السنة المطهرة ببيان حكم من الأحكام الشرعية، كأن يقول الشارع: «فِعْلُ كذا واجب»، أو يقول: «فِعْلُ كذا محرم»، ويكتفي بذلك من غير بيان مناط الحكم بالإيجاب أو التحريم.

قوله: (كتحريمه شرب الخمر، والربا في البر): الضمير في «كتحريمه» يعود إلى «الشارع».

والمذكور هنا مثال توضيحي لتقريب المسألة إلى الذهن.

وذلك أن الشارع لو قال: «شرب الخمر حرام» فهذا نص على تحريم شرب الخمر من غير بيان مناط هذا التحريم.

فَيَسْتَنْبِطَ الْمَنَاطَ بِالرَّأْيِ وَالنَّظَرِ، فَيَقُولَ: «حُرِّمَ الْخَمْرُ لِكَوْنِهِ مُسْكِراً»، فَيَقِيسَ عَلَيْهِ النَّبِيذَ، وَ: «حُرِّمَ الرِّبَا فِي الْبُرِّ لِكَوْنِهِ مَكِيلَ جِنْسٍ»، فَيَقِيسَ عَلَيْهِ الْأُرْزَ.

وَهَذَا هُوَ الْاجْتِهَادُ الْقِيَاسِيُّ الَّذِي وَقَعَ الْخِلَافُ فِيهِ.

وكذلك لو قال الشارع: «الربا في البر حرام»، فهذا نص على تحريم الربا في البر من غير بيان مناط هذا التحريم.

قوله: (**فيستنبط المناط بالرأي والنظر، فيقول: «حرم الخمر لكونه مسكراً»، فيقيس عليه النبيذ، و: «حرم الربا في البر لكونه مكيل جنس»، فيقيس عليه الأرز**): المراد بالمستنبط هنا هو المجتهد.

والضمير في «عليه» في قوله: «فيقيس عليه النبيذ» يعود إلى «الخمر».

والضمير في «عليه» في قوله: «فيقيس عليه الأرز» يعود إلى «البر».

والمراد هنا: حيث إن الشارع اكتفى فقط بذكر الحكم من غير التعرض لبيان المناط، فإن هذا المناط إنما يُعْرَفُ باستنباط المجتهد، وذلك بتقليبه النظر في المحكوم عليه حتى يصل بغلبة الظن إلى أن مناط الحكم فيه هو كذا، وحينئذٍ يجوز له أن يجعل هذا المناط الذي استنبطه باجتهاده علةً يقيس بها على الأصل كل ما كان مشابهاً لذلك الأصل الذي ورد النص بشأنه.

فإذا افترضنا بأن الشارع لم يبين مناط تحريم شرب الخمر، واستنبط المجتهد ذلك المناط باجتهاده وهو «الإسكار» جاز له أن يقيس «النبيذ» على الخمر في التحريم بجامع هذا المناط وهو «الإسكار».

وإذا نظر في «تحريم الربا في البر» واستنبط باجتهاده أن مناط هذا الحكم هو كون «البر» مكيل جنس، جاز له أن يقيس «الأرز» على البر بجامع هذا المناط وهو «الكيل».

قوله: (**وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف فيه**): اسم الإشارة

....

«هذا» يعود إلى «تخريج المناط»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الاجتهاد القياسي».

والمراد هنا: أن الضرب الأول من أضرب الاجتهاد في العلة، وهو «تحقيق المناط» إذا نُظِرَ إلى نوعه الأول، وهو «أن تكون القاعدة الكلية ثابتة بنص أو إجماع» فليس الاجتهاد فيه من باب القياس، وإنما هو من باب إدراج الجزئية في قاعدتها الكلية.

وكذلك إذا نُظِرَ إلى نوعه الثاني، وهو «ما عُرِفَ علة الحكم فيه بنص أو إجماع» فليس للمجتهد مجال في استخراج المناط، لكون المناط هنا منصوصاً عليه.

وإذا نُظِرَ إلى الضرب الثاني، وهو «تنقيح المناط» فليس للمجتهد مجال أيضاً في استخراج المناط، لكون المناط قد ورد في النص متعدد الأوصاف، وإنما مجاله في تنقيح ذلك المناط من هذه الأوصاف المتعددة.

وإذا انتفى أن يكون للمجتهد مجال في استخراج المناط في الضربين الأول والثاني، ثبت أن مجاله في ذلك إنما هو في الضرب الثالث المعبر عنه بتخريج المناط، فهذا هو المراد بالاجتهاد القياسي، وهو الذي وقع الخلاف بين الأصوليين في إثبات حجيته.



فصل
(فِي إِثْبَاتِ الْقِيَاسِ عَلَى مُنْكِرِيهِ)

قَالَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا: يَجُوزُ التَّعَبُّدُ بِالْقِيَاسِ عَقْلاً وَشَرْعاً، لِقَوْلِ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللهُ: «لَا يَسْتَغْنِي أَحَدٌ عَنِ الْقِيَاسِ»، ....

قوله: (إثبات القياس على منكريه): أي في بيان الأدلة التي وردت بإثبات حجية القياس، وتلك الأدلة بعد بيانها تكون حجة على منكري القياس.

قوله: (قال بعض أصحابنا: يجوز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً): المراد ببعض الأصحاب هنا: القاضي أبو يعلى، وأبو الخطاب رحمهما الله تعالى، حيث صرَّحا بذلك في كتابيهما.

قال القاضي أبو يعلى: «القياس الشرعي يجوز التعبد به وإثبات الأحكام الشرعية من جهة العقل والشرع»(١).

وقال أبو الخطاب: «يجوز التعبد بالقياس الشرعي عقلاً وشرعاً»(٢).

فهذان النصَّان المنقولان عنهما صريحان فيما ذهبا إليه، وهو القول بأن القياس يجوز التعبد به من الناحيتين العقلية والشرعية.

قوله: (لقول أحمد رحمهُ الله: لا يستغني أحد عن القياس): أي أن بعض الأصحاب حين قالوا بأن القياس يجوز التعبد به عقلاً وشرعاً، إنما استندوا في ذلك إلى قول الإمام أحمد رحمه الله تعالى: «لا يستغني أحد عن القياس»، إذ لو لم يكن القياس مُتَعَبَّداً به عقلاً وشرعاً لما أطلق هذا الحكم العام.

وهذا القول الذي ذكره الإمام أحمد رحمه الله تعالى رواه عنه بكر بن محمد عن أبيه، ونَصُّ تلك الرواية: «لا يستغني أحد عن القياس، وعلى الحاكم والإمام يَرِدُ عليه الأمر أن يجمع له الناس ويقيس ويشبِّه، كما كتب

---

(١) العدة ٤/ ١٢٨٠. (٢) التمهيد ٣/ ٣٦٥.

وَبِهِ قَالَ عَامَّةُ الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ.

وَذَهَبَ أَهْلُ الظَّاهِرِ وَالنَّظَّامُ إِلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ التَّعَبُّدُ بِهِ عَقْلاً وَلَا شَرْعاً.

عمر إلى شريح: أنْ قِسِ الأمور»[١].

قوله: (**وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين**): الضمير في «به» يعود إلى «كون القياس متعبداً به عقلاً وشرعاً».

فهذا القول قال به عامة الفقهاء والمتكلمين، والمراد أنه مذهب الجمهور من الفقهاء والأصوليين والمتكلمين[٢].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (**وذهب أهل الظاهر والنظام إلى أنه لا يجوز التعبد به عقلاً ولا شرعاً**): الضمير في «أنه» يعود إلى «القياس»، وكذلك إليه عود الضمير في «به».

والمراد هنا: أن أهل الظاهر ذهبوا إلى المنع من جواز التعبد بالقياس مطلقاً، لا من الناحية العقلية، ولا من الناحية الشرعية[٣].

وكذلك ذهب إلى هذا القول النظام المعتزلي، فأنكر جواز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً[٤].

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

---

(١) العدة ٤/ ١٢٨٠، التمهيد ٣/ ٣٦٥.
(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/ ١١٨، تيسير التحرير ٤/ ١٠٦، إحكام الفصول ص٥٣١، شرح تنقيح الفصول ص٣٨٥، المحصول ٢/ ٢/ ٣٦، العدة ٤/ ١٢٨٠، التمهيد ٣/ ٣٦٥، المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ٢٩٧، المعتمد ٢/ ٢١٥.
(٣) انظر: الإحكام لابن حزم ٢/ ٥١٥.
(٤) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ٣٢١.

وَقَدْ أَوْمَأَ إِلَيْهِ أَحْمَدُ رَحِمَهُ اللهُ، فَقَالَ: «يَجْتَنِبُ الْمُتَكَلِّمُ فِي الْفِقْهِ هَذَيْنِ الْأَصْلَيْنِ: الْمُجْمَلَ وَالْقِيَاسَ»، وَتَأَوَّلَهُ الْقَاضِي عَلَى قِيَاسٍ يُخَالِفُ بِهِ نَصًّا.

قوله: (وقد أومأ إليه أحمد رحمهُ الله، فقال: «يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس»): الضمير في «إليه» يعود إلى «القول بعدم جواز التعبد بالقياس لا عقلاً ولا شرعاً».

وما أومأ إليه الإمام أحمد رحمه الله تعالى هنا هو ما رواه عنه أحمد الميموني ـ كما نقله القاضي أبو يعلى ـ فقال: «وقد قال أحمد رحمهُ الله في رواية الميموني: يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس»[1].

قوله: (وتأوله القاضي على قياس يخالف به نصاً): الضمير في «تأوله» يعود إلى «قول الإمام أحمد رحمه الله تعالى: يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس».

والمراد بالقاضي هنا، هو القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى.

والضمير في «به» يعود إلى «القياس».

ومعنى «تأوله القاضي»: أي حَمَلَهُ على وجه يحصل به الجمع بين قول الإمام أحمد رحمه الله تعالى: «لا يستغني أحد عن القياس»، وبين قوله: «يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس».

ونَصُّ تأويل القاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى لقول الإمام أحمد رحمه الله تعالى السابق المقتضي ترك العمل بالقياس هو ما صرح به في كتابه «العدة» حيث قال: «وقد قال أحمد رحمهُ الله في رواية الميموني: «يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس». وهذا محمول على استعمال القياس في معارضة السنة، فإنه لا يجوز»[2].

---

(١) العدة ٤/ ٢٨١.

(٢) المرجع السابق.

وَقَالَتْ طَائِفَةٌ: لَا حُكْمَ لِلْعَقْلِ فِيهِ بِإِحَالَةٍ وَلَا إِيْجَابٍ، لَكِنَّهُ فِي مَظِنَّةِ الْجَوَازِ، فَأَمَّا التَّعَبُّدُ بِهِ شَرْعاً فَوَاجِبٌ، وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ وَطَائِفَةٍ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ.

وَجْهُ قَوْلِ أَصْحَابِنَا: ....

قوله: (وقالت طائفة: لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب، لكنه في مظنة الجواز، فأما التعبد به شرعاً فواجب): «لا» في قوله: «لا حكم» نافية للجنس، و«حكم» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «ثابت»؛ أي: «لا حكم ثابت للعقل فيه».

والضمير في «فيه» يعود إلى «القياس»، وإليه كذلك عود الضميرين في «لكنه»، وفي «به».

والمراد هنا: أنه لا مدخل للعقل في الحكم على القياس مطلقاً، لا من جهة استحالة العمل به، ولا من جهة إيجاب ذلك العمل، وإنما العمل به في مظنة الجواز؛ أي: أن القول بالجواز أغلب على الظن من القول بالإيجاب أو المنع.

وأما من الناحية الشرعية فالعمل بالقياس واجب.

قوله: (وهو قول بعض الشافعية وطائفة من المتكلمين): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى القول بأن القياس في مظنة الجواز العقلي، ويجب التعبد به شرعاً.

فهذا القول ذهب إليه بعض الشافعية[(١)].

كما ذهب إليه طائفة من المتكلمين[(٢)].

وهذا هو القول الثالث في هذه المسألة.

قوله: (وجه قول أصحابنا): أي الأدلة على ما ذكره أصحابنا من القول بأن القياس جائز التعبد به عقلاً وشرعاً.

---

(١) انظر: البرهان ٢/ ٧٦٤، المحصول ٢/ ٢/ ٣٦، الإحكام ٤/ ٥.

(٢) انظر: المعتمد ٢/ ٢٠٠.

أَنَّ تَعْمِيمَ الْحُكْمِ وَاجِبٌ، وَلَوْ لَمْ يُسْتَعْمَلِ الْقِيَاسُ أَفْضَى إِلَى خُلُوِّ كَثِيرٍ مِنَ الْحَوَادِثِ عَنِ الْأَحْكَامِ لِقِلَّةِ النُّصُوصِ، وَكَوْنِ الصُّوَرِ لَا نِهَايَةَ لَهَا، فَيَجِبُ رَدُّهُمْ إِلَى الْاجْتِهَادِ ضَرُورَةً.

فَإِنْ قِيلَ: ....

قوله: (أن تعميم الحكم واجب، ولو لم يستعمل القياس أفضى إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام لقلة النصوص، وكون الصور لا نهاية لها، فيجب ردهم إلى الاجتهاد ضرورة): الضمير في «لها» يعود إلى «الصور».

والمراد بالصور هنا: الوقائع والحوادث.

والضمير في «ردهم» يعود إلى «المكلَّفين».

وهذا هو الدليل العقلي الأول على جواز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً.

ومفاد هذا الدليل: أن الحكم الشرعي إذا ورد في واقعة معينة فإن الأصل عدم قَصْرِ الحكم عليها، بل تعميمه على سائر الوقائع المماثلة لها، وتعميم الحكم النصي على سائر الوقائع المماثلة لواقعة النص لا يكون إلا باستعمال القياس، فإذا عُطِّلَ العمل بالقياس أفضى ذلك إلى خلو كثير من الوقائع المماثلة عن وجود حكم شرعي فيها، وذلك لأن النصوص قليلة، والوقائع لا حصر لها.

وحيث إن خلو الوقائع عن الأحكام يتنافى مع كمال الشريعة، كما يتنافى مع قوله سبحانه: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

ومع قوله سبحانه: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

أصبح من الضروري وجوب العمل بالاجتهاد بِرَدِّ ما لم يَرِدْ فيه نص إلى ما ورد النص بشأنه، وذلك عن طريق العمل بالقياس.

قوله: (فإن قيل): هذه صيغة اعتراض موجهة من القائلين بعدم حجية العمل بالقياس.

يُمْكِنُ التَّنْصِيصُ عَلَى الْمُقَدِّمَاتِ الْكُلِّيَّةِ، وَيَبْقَى الْاجْتِهَادُ فِي الْمُقَدِّمَاتِ الْجُزْئِيَّةِ، فَيَكُونُ مِنْ تَحْقِيقِ الْمَنَاطِ، وَلَيْسَ ذَلِكَ بِقِيَاسٍ، وَذَلِكَ مِثْلُ أَنْ يَنُصَّ عَلَى أَنَّ «كُلَّ مَطْعُومٍ رِبَوِيٌّ»، وَهَذِهِ الْمُقَدِّمَةُ الْكُلِّيَّةُ فَيَبْقَى الْاجْتِهَادُ فِي أَنَّ هَذَا مَطْعُومٌ أَمْ لَا؟ وَهَذَا لَا خِلَافَ فِي جَوَازِهِ.

قوله: (يمكن التنصيص على المقدمات الكلية، ويبقى الاجتهاد في المقدمات الجزئية، فيكون من تحقيق المناط، وليس ذلك بقياس): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تحقيق المناط».

والمراد هنا: لا نسلم ما ذكرتموه من أن تعميم الحكم لا سبيل إليه إلا بالقياس، بل إن لذلك سبيلاً لا خلاف في جوازه، وهو أن ينص الشارع على قاعدة كلية، فتكون تلك القاعدة مرجعاً شرعياً للمجتهد، بحيث يُدْرِجُ تحتها كل ما تحقق باجتهاده من أنه جزئية صالحة لذلك الإدراج، وحينئذٍ يكون هذا العمل من قبيل تحقيق المناط، وليس من قبيل القياس.

قوله: (وذلك مثل أن ينص على أن «كل مطعوم ربوي»، وهذه المقدمة الكلية فيبقى الاجتهاد في أن هذا مطعوم أم لا؟ وهذا لا خلاف في جوازه): هذا مثال توضيحي لما ذكروه في اعتراضهم.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى قولهم: «يمكن التنصيص على المقدمات الكلية ويبقى الاجتهاد في المقدمات الجزئية».

والمقدمة المشار إليها في قوله: «وهذه المقدمة الكلية» هي قوله: «كل مطعوم ربوي».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا لا خلاف في جوازه» يعود إلى «الاجتهاد في تطبيق القاعدة الكلية»، وإليه كذلك عود الضمير في «جوازه».

والمراد هنا: أن الشارع لو قال: «كل مطعوم ربوي» لكان هذا القول قاعدة شرعية كلية، ليس أمام المجتهد إلا أن يحقق فيما ادُّعِيَ فيه الربا: هل هو مطعوم، أو ليس بمطعوم؟ فإنْ كان مطعوماً فإنه ربا لاندراجه تحت

قُلْنَا: هَذَا إِنْ تُصُوِّرَ فَلَيْسَ بِوَاقِعٍ، فَإِنَّ أَكْثَرَ الْحَوَادِثِ لَيْسَ بِمَنْصُوصٍ عَلَى مُقَدِّمَاتِهَا الْكُلِّيَّةِ، كَمِيرَاثِ الْجَدِّ وَأَشْبَاهِهِ، فَيَقْتَضِي الْعَقْلُ أَلَّا يَخْلُوَ عَنْ حُكْمٍ.

دَلِيلٌ ثَانٍ: ....

تلك القاعدة، وهذا لا خلاف في جوازه؛ لأنه عمل بقاعدة الشرع، وليس عملاً بالقياس.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: **(هذا إن تصور فليس بواقع، فإن أكثر الحوادث ليس بمنصوص على مقدماتها الكلية، كميراث الجد وأشباهه، فيقتضي العقل ألا يخلو عن حكم)**: اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «التنصيص على مقدمات كلية».

والضمير في «مقدماتها» يعود إلى «الحوادث».

والمراد هنا: أن ما ذكرتموه من إمكان تنصيص الشارع على مقدمات كلية ليس بممتنع من جهة التصور العقلي، إلا أنه لا رصيد له من حيث الواقع، وإنْ سلَّمنا بأن بعض الحوادث قد نُصَّ فيها على مقدمات كلية، كما في قول النبي ﷺ: **(كل مسكر حرام)**(١).

فإن ذلك قليل جداً، وأما أكثر الحوادث فليس فيها نص على مقدماتها الكلية، وذلك كميراث الجد من جهة هل يُلْحَقُ بالأب أو لا يلحق به؟ وأشباه هذه المسألة، وتَرْكُها بلا حكم بحجة أنه لم يُنَصَّ على مقدماتها الكلية قَدْحٌ في الشريعة من جهة اتهامها بوصف العجز عن استيعاب الحوادث بالأحكام، فمن أجل ذلك اقتضى العقل العمل بالقياس حتى لا تخلو الوقائع من وجود حكم شرعي فيها.

قوله: **(دليل ثان)**: أي من الأدلة العقلية على جواز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: «الأشربة»، باب: «بيان أن كل مسكر خمر». (صحيح مسلم بشرح النووي ١٣/ ١٧١).

أَنَّ الْعَقْلَ يَدُلُّ عَلَى الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ وَيُدْرِكُهَا، إِذْ مُنَاسَبَةُ الْحُكْمِ عَقْلِيَّةٌ مَصْلَحِيَّةٌ يَقْتَضِي الْعَقْلُ تَحْصِيلَهَا وَوُرُودَ الشَّرْعِ بِهَا؛ كَالْعِلَلِ الْعَقْلِيَّةِ. ولِأَنَّنَا نَسْتَفِيدُ بِالْقِيَاسِ ظَنًّا غَالِباً فِي إِثْبَاتِ الْحُكْمِ، وَالْعَمَلُ بِالظَّنِّ الرَّاجِحِ مُتَعَيِّنٌ.

قوله: (**أن العقل يدل على العلل الشرعية ويدركها، إذ مناسبة الحكم عقلية مصلحية يقتضي العقل تحصيلها وورود الشرع بها؛ كالعلل العقلية**): الضمير في «يدركها» يعود إلى «العلل الشرعية».

والضمير في «تحصيلها» يعود إلى «مناسبة الحكم»، وإليها كذلك عود الضمير في «بها».

ومفاد هذا الدليل: قياس العلل الشرعية على العلل العقلية، فكما أن العاقل يدرك من خلال النظر في الأمارات ما يرتب عليه الأحكام بالظن الغالب، كما يرتب على الغيم الرطب غلبة الظن بنزول المطر، فإنه كذلك يدرك بنظره وتأمله في الحكم الشرعي العلة من تشريعه، وذلك لعلمه بأنه ما من حكم شرعي إلا ويشتمل على مصلحة مناسبة، فيتوصل بإدراكه العقلي من خلال التأمل في النص بأن العلة المناسبة للحكم الوارد فيه والتي يمكن تحصيلها منه هي كذا، وحينئذٍ يجعل تلك العلة مناطاً للحكم في كل مسألة مشابهة للمسألة التي ورد بها النص.

قوله: (**ولأننا نستفيد بالقياس ظناً غالباً في إثبات الحكم، والعمل بالظن الراجح متعين**): هذا هو الدليل العقلي الثالث على جواز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً.

ومفاد هذا الدليل: أن المجتهد إذا علم بأن علة الحكم الشرعي كذا، ثم وَجَدَ مسألة أخرى تشبه المسألة التي ورد بها النص من غير وجود فارق بينهما، غلب على ظنه بأن حكم هذه المسألة هو حكم تلك المسألة التي ورد النص بشأنها، لاتحادهما في العلة ذاتها، وهذا هو القياس، وحيث إن

وَشُبْهَةُ الْمَانِعِينَ مِنْهُ عَقْلاً مَا مَضَى فِي رَدِّ خَبَرِ الْوَاحِدِ.

العمل بالظن الراجح ـ وهو الظن الغالب ـ متعين، فإنه يتعين حينئذٍ العمل بالقياس لأنه يفيد ظناً غالباً.

قوله: (وشبهة المانعين منه عقلاً ما مضى في رد خبر الواحد): المانعون من جواز القياس عقلاً هم المعتزلة البغداديون[1].

والضمير في «منه» يعود إلى «القياس».

و«ما» في قوله: «ما مضى» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الماضي»؛ أي: «الماضي ذكره في رد خبر الواحد».

و«الشبهة» هي ما يظن صاحبها أنها دليل، وهي في الواقع ليست كذلك، بل إنها وَهْمٌ وتخييل.

والمراد بما مضى من شُبْهَةٍ في رد خبر الواحد: هو ما نَصَّ عليه بقوله: «فصل: وأنكر قوم جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً؛ لأنه يحتمل أن يكون كذباً، فالعمل به عمل بالشك، وإقدام على الجهل، فتصبح الحوالة على الجهل».

وإنما أحال المؤلف رحمه الله تعالى شبهة المنع من جواز التعبد بالقياس عقلاً إلى شبهة المنع من جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً، لوجود الجامع بينهما ـ عند هؤلاء المانعين ـ وهو أن كلّاً منهما مفيد للظن، والظن سبيل إلى الشك في أَمْرٍ تعبدي الْأَصْلُ فيه براءة الذمة، فلا يجوز العدول عن هذا الأصل المتيقن إلا بيقين جازم، لا بمجرد ظن مُفْضٍ إلى الشك.

ويمكن أن يجاب عن هذه الشبهة: بأن العمل بالقياس ليس عملاً بمجرد الظن المساوي للشك، بل هو عمل بغالب الظن، والعمل بغالب

---

(١) انظر: شرح العمد لأبي الحسين البصري ١/ ٢٨١، إحكام الفصول ص٥٣١، المستصفى ٢/ ٢٣٤، التمهيد لأبي الخطاب ٣/ ٣٦٦، الإحكام للآمدي ٤/ ٥.

فَأَمَّا التَّعَبُّدُ بِهِ شَرْعاً فَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ عَلَى الْحُكْمِ بِالرَّأْيِ فِي الْوَقَائِعِ الْخَالِيَةِ عَنِ النَّصِّ، فَمِنْ ذَلِكَ: حُكْمُهُمْ بِإِمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بِالْاجْتِهَادِ مَعَ عَدَمِ النَّصِّ، إِذْ لَوْ كَانَ ثَمَّ نَصٌّ لَنُقِلَ وَتَمَسَّكَ بِهِ الْمَنْصُوصُ عَلَيْهِ. ....

الظن متعين؛ كالعمل بسائر الأحكام الشرعية الثابتة بغلبة الظن،كما هو الشأن في إثبات الحقوق بالشهادة، ونحو ذلك.

قوله: (فأما التعبد به شرعاً فالدليل عليه: إجماع الصحابة رضي الله عنهم على الحكم بالرأي في الوقائع الخالية عن النص): الضمير في «به» يعود إلى «القياس».

والضمير في «عليه» يعود إلى «التعبد بالقياس شرعاً».

والمراد بالوقائع الخالية عن النص: الوقائع التي لم يَرِدْ نص شرعي بخصوصها، وذلك أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا وقّافين عند حدود النص، فلا يعدلون به عند وروده أي شيء كان من قياس أو رأي.

والمقصود هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا مجمعين على العمل بالقياس في الوقائع التي لا نص فيها، ولو لم يكن القياس مُتَعَبَّداً به شرعاً لَمَا أجمعوا على العمل به فيما لا نص فيه.

قوله: (فمن ذلك... إلخ): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «حكم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالرأي في الوقائع الخالية عن النص».

والمقصود هنا: إيراد بعض الشواهد الدالة على عمل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالقياس فيما لا نص فيه من المسائل والحوادث.

وتلك الشواهد ـ كما ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى ـ على النحو الآتي:

الشاهد الأول: (حكمهم بإمامة أبي بكر رضي الله عنه بالاجتهاد مع عدم النص، إذ لو كان ثَمَّ نص لَنُقِلَ وتمسك به المنصوص عليه): الضمير في

وَقِيَاسُهُمْ الْعَهْدَ عَلَى الْعَقْدِ، إِذْ عَهِدَ أَبُو بَكْرٍ إِلَى عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا وَلَمْ يَرِدْ فِيهِ نَصٌّ، لَكِنْ قِيَاساً لِتَعْيِينِ الْإِمَامِ عَلَى تَعْيِينِ الْأُمَّةِ. ....

«حكمهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم». و«ثَمَّ» ـ بفتح الثاء ـ ظرف مكان بمعنى «هناك».

والضمير في «به» يعود إلى «النص».

والمراد بالمنصوص عليه: هو الذي ورد النص بتعيين شخصه خليفةً لرسول الله ﷺ بعد موته، والْمَعْنِيُّ به هنا: أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه.

والمقصود بهذا الشاهد: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم اختاروا بعد موت نبيهم عليه الصلاة والسلام أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه خليفةً للمسلمين، عملاً بالقياس، مستندين في ذلك إلى استخلاف النبي ﷺ لأبي بكر رضي الله تعالى عنه في إمامة الصلاة بدلاً عنه، حيث قالوا: «رضيه رسول الله ﷺ لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا».

وإنما عملوا بالقياس هنا لعدم وجود النص على خلافة أبي بكر رضي الله تعالى عنه، إذ لو كان النص موجوداً لَنُقِلَ واستفاض، ولَتَمَسَّكَ به أبو بكر رضي الله تعالى عنه ليس طمعاً في الخلافة، بل وقوفاً عند النص وعملاً بمقتضاه.

الشاهد الثاني: (قياسهم العهد على العقد، إذ عهد أبو بكر إلى عمر رضي الله عنهما، ولم يَرِدْ فيه نص، لكن قياساً لتعيين الإمام على تعيين الأمة): الضمير في «قياسهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمراد بالعهد هنا: هو عهد أبي بكر رضي الله تعالى عنه بالخلافة من بعده لعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه.

والمراد بالعقد هنا: هو عَقْدُ الخلافة لأبي بكر رضي الله تعالى عنه من قِبَلِ الأمة، فإن أبا بكر ـ كما تقدم ـ لم يعهد إليه النبي ﷺ بالخلافة

وَمِنْ ذَلِكَ مُوَافَقَتُهُمْ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي قِتَالِ مَانِعِي الزَّكَاةِ بِالْاجْتِهَادِ، وَكِتَابَةِ الْمُصْحَفِ بَعْدَ طُولِ التَّوَقُّفِ فِيهِ، ....

بنص صريح قاطع، إذ لو عهد له بها لكان ذلك نصاً لا يجوز الاجتهاد معه، وإنما تولى الخلافة رضي الله تعالى عنه بعقد من الأمة بعد اجتماعهم في سقيفة بني ساعدة.

فقاس أبو بكر رضي الله تعالى عنه العهد من قِبَلِهِ لعمر رضي الله تعالى عنه على عَقْدِ الخلافة له من قِبَلِ الأمة، فإذا كان من حق الأمة أن تعقد الخلافة لمن تراه صالحاً لها، فكذلك من حق الخليفة أن يعهد بالخلافة لمن يراه صالحاً لها من بعده، إذ هو نائب عن الأمة في ذلك.

الشاهد الثالث: (ومن ذلك: موافقتهم أبا بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة بالاجتهاد): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عمل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالقياس فيما لا نص فيه». والضمير في «موافقتهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمراد هنا: أن بعض العرب امتنعوا عن دفع الزكاة لأبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه بعد توليه الخلافة، فأجمع رأيه على قتالهم، اجتهاداً منه بطريق القياس، حيث قاس الزكاة على الصلاة، كما دل على ذلك قوله: «والله لأقاتلن من فرق بين الزكاة والصلاة»، فكما أن الصلاة حق واجب، فكذلك الزكاة حق واجب.

وقد وافق الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه على رأيه في مقاتلتهم، ولو لم يكن العمل بالقياس محلاًّ للتعبد الشرعي لما وافقوه على رأيه في أَمْرٍ يترتب عليه سَفْكُ الدماء وإزهاق الأرواح.

الشاهد الرابع: (وكتابة المصحف بعد طول التوقف فيه): أي: «وموافقتهم أبا بكر رضي الله تعالى عنه على كتابة المصحف بعد طول التوقف فيه».

وَجَمْعِ عُثْمَانَ لَهُ عَلَى تَرْتِيبٍ وَاحِدٍ. ....

والضمير في «فيه» يعود إلى «كتابة المصحف».

والمراد هنا: حين قُتِلَ عدد كبير من قراء الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في موقعة «اليمامة» خشي عمر رضي الله تعالى عنه من أن يذهب كثير من القرآن الكريم بموت القراء، فأشار على أبي بكر رضي الله تعالى عنه بجمع القرآن الكريم، فتردد أبو بكر في ذلك، وقال: «كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟»، فما زال عمر يراجع أبا بكر حتى شرح الله تعالى صدره لذلك، ثم أمر أبو بكر رضي الله تعالى عنه زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه بأن يتتبع القرآن الكريم ويجمعه، فقال زيد: «كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟»، فما زال أبو بكر يراجعه حتى شرح الله تعالى صدره لذلك.

وهكذا استقر رأيهم رضي الله تعالى عنهم على جمع القرآن الكريم بعد أن توقفوا فيه[1].

الشاهد الخامس: (وجَمْعِ عثمان له على ترتيب واحد): أي: «وموافقتهم على جَمْع عثمان له على ترتيب واحد».

والضمير في «له» يعود إلى «القرآن الكريم».

والمراد هنا: أن حذيفة بن اليمان رضي الله تعالى عنه أفزعه اختلاف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في قراءة القرآن الكريم، فجاء إلى عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه وقال له: «أَدْرِكْ هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى»، فأرسل عثمان إلى حفصة رضي الله تعالى عنها أن أرسلي إلينا الصحف ننسخها في المصاحف ثم نَرُدُّهَا إليك، فأرسلت بها إليه، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في

(١) انظر ذلك في: صحيح الإمام البخاري، كتاب «فضائل القرآن»، باب «جمع القرآن»، رقم الحديث: (٤٩٨٦).

وَاتِّفَاقُهُمْ عَلَى الْاجْتِهَادِ فِي مَسْأَلَةِ «الْجَدِّ وَالْإِخْوَةِ» عَلَى وُجُوهٍ مُخْتَلِفَةٍ مَعَ قَطْعِهِمْ أَنَّهُ لَا نَصَّ فِيهَا، وَقَوْلُهُمْ فِي «الْمُشَرَّكَةِ». ....

المصاحف، وقال عثمان رضي الله تعالى عنه للنفر الثلاثة الذين كانوا مع زيد بن ثابت: «إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم» ففعلوا، حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رَدَّ عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أُفق بمصحف مما نسخوا، وأَمَرَ بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يُحْرَق[1].

الشاهد السادس: (واتفاقهم على الاجتهاد في مسألة «الجد والإخوة» على وجوه مختلفة، مع قطعهم أنه لا نص فيها): الضمير في «اتفاقهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم»، وكذلك إليهم عود الضمير في «قطعهم». والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «مع قطعهم أن الشأن لا نص فيها».

والضمير في «فيها» يعود إلى «مسألة الجد والإخوة».

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم حين قطعوا بأنه لا نص في مسألة «توريث الجد مع الإخوة» اجتهدوا فيها برأيهم، فانقسموا في ذلك إلى فريقين: فريق منهم ذهب إلى توريث الجد مع الإخوة، وفريق آخر ذهب إلى المنع من توريثه معهم.

ثم إن الذين ذهبوا إلى توريث الجد مع الإخوة اختلفوا فيما بينهم، فمنهم من قال: يقاسمهم إلى الثلث، ومنهم من قال: يقاسمهم إلى السدس، ومنهم من قال: يقاسمهم إلى نصف السدس[2].

الشاهد السابع: (وقولهم في المشرَّكة): الضمير في «قولهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: «فضائل القرآن»، باب: «جمع القرآن»، رقم الحديث: (٤٩٨٧).

(٢) انظر ذلك في: السنن الكبرى للبيهقي، كتاب «الفرائض» (٦/ ٢٤٤).

وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي الْكَلَالَةِ: «أَقُولُ فِيهَا بِرَأْيِي، فَإِنْ يَكُنْ صَوَاباً فَمِنَ اللهِ، وَإِنْ يَكُنْ خَطَأً فَمِنِّي وَمِنَ الشَّيْطَانِ، وَاللهُ وَرَسُولُهُ بَرِيئَانِ مِنْهُ: الْكَلَالَةُ مَا عَدَا الْوَالِدَ وَالْوَلَدَ»، وَنَحْوُهُ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ فِي قَضِيَّةِ «بَرْوَعِ بِنْتِ وَاشِقٍ». ....

و«المشرَّكة» مسألة من المسائل الفرضية المشهورة، قد حَكَمَ فيها عمر رضي الله تعالى عنه باجتهاده، فحين عُرِضَتْ عليه قضيةُ امرأةٍ توفيت وتركت زوجها، وابنتها، وإخوتها لأمها، وإخوتها لأبويها. نَظَر رضي الله تعالى عنه فيها فَشَرَّكَ بين الإخوة لأم والإخوة الأشقاء بجعل الثلث بينهم سواء، وكان قبل ذلك لا يُشَرِّكُ بينهم، فاستفسر منه رجل فقال: يا أمير المؤمنين إنك لم تُشَرِّكْ بينهم عام كذا وكذا؟ فقال عمر رضي الله تعالى عنه: «تلك على ما قضينا يومئذٍ، وهذه على ما قضينا اليوم»[1].

الشاهد الثامن: (ومن ذلك: قول أبي بكر رضي الله تعالى عنه في الكلالة: «أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه: الكلالة ما عدا الوالد والولد»): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عمل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالاجتهاد والقياس فيما لا نص فيه».

والمراد هنا: أن أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه صَرَّحَ باجتهاد الرأي في بيان معنى «الكلالة»، ولو لم يكن العمل بالاجتهاد مُتَعَبَّداً به شرعاً لَمَا صرح بذلك، ولأنكر عليه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم هذا التصريح.

الشاهد التاسع: (ونحوه عن ابن مسعود في قضية بروع بنت واشق) الضمير في «نحوه» يعود إلى «التصريح باجتهاد الرأي». والمروي عن ابن

---

(١) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب «الفرائض»، باب «المشركة». (انظر: السنن الكبرى ٦/ ٢٥٥).

وَمِنْهُ حُكْمُ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي التَّسْوِيَةِ بَيْنَ النَّاسِ فِي الْعَطَاءِ؛ كَقَوْلِهِ: «إِنَّمَا أَسْلَمُوا للهِ وَأُجُورُهُمْ عَلَيْهِ، وَإِنَّمَا الدُّنْيَا بَلَاغٌ»، وَلَمَّا انْتَهَتِ النَّوْبَةُ إِلَى عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فَضَّلَ بَيْنَهُمْ، وَقَالَ: «لَا أَجْعَلُ مَنْ تَرَكَ دَارَهُ وَمَالَهُ وَهَاجَرَ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ كَمَنْ أَسْلَمَ كُرْهاً». ....

مسعود رضي الله تعالى عنه في ذلك: أنه سُئِلَ عن امرأة فَوَّضَتْ مهرها لزوجها، فمات قبل أن يدخل بها، فقال: «فإني أقول فيها: إن لها صداقاً كصداق نسائها لا وكس ولا شطط، وإن لها الميراث وعليها العدة، فإن يكُ صواباً فمن الله، وإن يكُ خطأً فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان»[1].

الشاهد العاشر: (ومنه: حُكْمُ الصِّديق رضي الله عنه في التسوية بين الناس في العطاء، كقوله: «إنما أسلموا لله وأجورهم عليه، وإنما الدنيا بلاغ»، ولما انتهت النوبة إلى عمر رضي الله عنه فضل بينهم، وقال: «لا أجعل من ترك داره وماله وهاجر إلى الله ورسوله كمن أسلم كرهاً»): الضمير في «منه» يعود إلى «عمل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالاجتهاد والقياس فيما لا نص فيه».

والمراد بالناس هنا: المهاجرون، والذين أسلموا بعد الفتح، رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

والمراد بالنوبة هنا: الخلافة.

والضمير في «بينهم» يعود إلى «الناس».

ومعنى «فَضَّلَ بينهم» أي: جعلهم متفاضلين في العطاء، وذلك بإعطاء المهاجرين أكثر من الذين أسلموا كرهاً.

والمراد هنا: أن مسألة «التسوية في العطاء بين المهاجرين والذين أسلموا كرهاً» اختلف فيها الخليفتان الراشدان أبو بكر الصديق وعمر بن

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «النكاح». (سنن أبي داود ٢/ ٥٨٩).

وَمِنْهُ عَهْدُ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إِلَى أَبِي مُوسَى: «اعْرِفِ الْأَمْثَالَ وَالْأَشْبَاهَ وَقِسِ الْأُمُورَ بِرَأْيِكَ». وَقَالَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «اجْتَمَعَ رَأْيِي وَرَأْيُ عُمَرَ فِي أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ أَلَّا يُبَعْنَ، وَأَنَا الْآنَ أَرَى بَيْعَهُنَّ». وَقَالَ عُثْمَانُ لِعُمَرَ: «إِنْ تَتَّبِعْ رَأْيَكَ فَرَأْيٌ رَشِيدٌ، وَإِنْ نَتَّبِعْ رَأْيَ مَنْ قَبْلَكَ فَنِعْمَ ذُو الرَّأْيِ كَانَ».

الخطاب رضي الله تعالى عنهما، وهذا الاختلاف دليل على أن كل واحد منهما اجتهد فيها برأيه.

الشاهد الحادي عشر: (ومنه عهد عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى: «اعرف الأمثال والأشباه، وقس الأمور برأيك») الضمير في «منه» يعود إلى «عمل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالرأي والاجتهاد فيما لا نص فيه».

والمقصود بالعهد هنا: التفويض باجتهاد الرأي فيما لا نص فيه.

والمراد هنا: أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه كتب إلى قاضيه أبي موسى الأشعري رضي الله تعالى عنه كتاباً فَوَّضَهُ فيه باجتهاد الرأي فيما لا نص عنده فيه، حيث قال له: «اعرف الأمثال والأشباه، وقس الأمور برأيك»، ولو لم يكن العمل بالقياس مُتَعَبَّداً به شرعاً لَمَا فَوَّضَ عمر رضي الله تعالى عنه قاضيه أبا موسى الأشعري رضي الله تعالى عنه بأن يحكم بالقياس، وبخاصة فيما يتعلق بالقضاء على الناس.

الشاهد الثاني عشر: (قال علي رضي الله عنه: «اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد ألا يبعن، وأنا الآن أرى بيعهن»): والمراد هنا: أن عدول علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه عن رأيه الأول الذي وافق فيه عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه إلى الرأي الثاني المخالف إنما هو اجتهاد منه، مما يدل على أن العمل بالاجتهاد سائغ لدى الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

الشاهد الثالث عشر: (وقال عثمان لعمر: «إن نتبع رأيك فرأي رشيد، وإن نتبع رأي من قبلك فنعم ذو الرأي كان»): المراد برأي مَنْ قبله هو رأي

وَمِنْهُ قَوْلُهُمْ فِي السَّكْرَانِ: «إِذَا سَكِرَ هَذَى، وَإِذَا هَذَى افْتَرَى» فَحَدُّوهُ حَدَّ الْمُفْتَرِي، وَهَذَا الْتِفَاتٌ مِنْهُمْ إِلَى أَنَّ مَظِنَّةَ الشَّيْءِ تُنَزَّلُ مَنْزِلَتَهُ.

أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه. وهذا الرأي متعلق بالجد مع الإخوة في مسألة الميراث، حيث قال عمر رضي الله تعالى عنه: «إنما رأيت في الجد رأياً، فإنْ رأيتم أن تتبعوه فاتبعوه»، فقال له عثمان رضي الله تعالى عنه: «إن نتبع رأيك فإنه رشد، وإن نتبع رأي الشيخ قبلك فلنعم ذو الرأي كان»[1].

والمراد هنا: أن عثمان رضي الله تعالى عنه رأى أن ما ذهب إليه عمر رضي الله تعالى عنه، وما ذهب إليه أبو بكر رضي الله تعالى عنه من قبله هما رأيان اجتهاديان، لا تثريب على أحدهما فيما ذهب إليه، كما أنه لا تثريب على مَنْ أخذ بأي واحد من هذين الاجتهادين، وهذا يدل على أن العمل بالاجتهاد معلوم متقرر لدى الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

الشاهد الرابع عشر: (ومنه قولهم في السكران: «إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى» فحدوه حد المفتري، وهذا التفات منهم إلى أن مَظِنَّةَ الشيء تُنَزَّلُ منزلته): الضمير في «منه» يعود إلى «عمل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالاجتهاد والقياس فيما لا نص فيه».

والضمير في «قولهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير «الهاء» في «حدوه» يعود إلى «السكران» والمراد بالمفتري هنا: هو القاذف.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى قولهم: «إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى».

---

(١) أخرجه الدارمي في سننه، كتاب «الفرائض»، باب: «في قول عمر في الجد». (سنن الدارمي ٢/ ٣٥٤).

وَقَالَ مُعَاذٌ لِلنَّبِيِّ ﷺ: «أَجْتَهِدُ رَأْيِي» فَصَوَّبَهُ.

فَهَذَا وَأَمْثَالُهُ - مِمَّا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْحَصْرِ - مَشْهُورٌ، إِنْ لَمْ تَتَوَاتَرْ آحَادُهُ حَصَلَ بِمَجْمُوعِهِ الْعِلْمُ الضَّرُورِيُّ أَنَّهُمْ كَانُوا يَقُولُونَ بِالرَّأْيِ.

والضمير في «منهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير في «منزلته» يعود إلى «الشيء».

ومعنى «مظنة الشيء تنزل منزلته»: أن شارب الخمر إذا سكر فَقَدَ عقله، وحينئذٍ يهذي بما لا يدري، فربما قذف عفيفاً بالزنا، فلما كان السكر مظنة القذف نُزِّلَ «السُّكْرُ» منزلة «القذف».

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قاسوا شارب الخمر على المفتري وهو القاذف في الجلد ثمانين، ولو كان القياس غير مُتَعَبَّدٍ به شرعاً لما عملوا به في هذا الحد.

الشاهد الخامس عشر: (وقال معاذ للنبي ﷺ: «أجتهد رأيي» فصوبه): الضمير في «فصوبه» يعود إلى «معاذ» رضي الله تعالى عنه، والْمُصَوِّبُ له هو النبي ﷺ.

والمراد هنا: أن النبي ﷺ حين أراد أن يبعث معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه قاضياً إلى اليمن، قال له: **(كيف تقضي إذا عرض عليك القضاء؟)**، قال: «بكتاب الله»، قال: **(فإن لم تجد؟)**، قال: «فبسُنَّة رسول الله ﷺ»، قال: **(فإن لم تجد؟)**، قال: «أجتهد رأيي ولا آلو». فَصَوَّبَهُ النبي ﷺ على العمل بالاجتهاد فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة، وهذا يدل على مشروعية العمل بالاجتهاد والتعبد به، ولا شك أن القياس ضرب من ضروب الاجتهاد، فيدخل في إطار هذا التصويب.

قوله: (فهذا وأمثاله مما لا يدخل تحت الحصر مشهور، إن لم تتواتر آحاده حصل بمجموعه العلم الضروري أنهم كانوا يقولون بالرأي): اسم

وَمَا مِنْ وَقْتٍ إِلَّا وَقَدْ قِيلَ فِيهِ بِالرَّأْيِ، وَمَنْ لَمْ يَقُلْ فَلِأَنَّهُ أَغْنَاهُ غَيْرُهُ عَنِ الْاجْتِهَادِ، وَمَا أَنْكَرَ عَلَى الْقَائِلِ بِهِ، فَكَانَ إِجْمَاعاً.

الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «المذكور في الشواهد السابقة»، وإليه كذلك عود الضمير في «أمثاله». و«ما» في قوله: «مما» موصولية بمعنى «الذي».

والضميران في «آحاده» وفي «بمجموعه» يعودان إلى «المذكور في الشواهد السابقة».

والضمير في «أنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمراد هنا: أن الشواهد والوقائع التي تدل على عمل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالقياس والاجتهاد كثيرة ومشهورة إن لم تبلغ درجة التواتر اللفظي بآحادها فهي من قبيل المتواتر المعنوي بمجموعها، وذلك يفيد العلم الضروري باحتجاجهم بالقياس واعتدادهم بالعمل به.

قوله: (وما من وقت إلا وقد قيل فيه بالرأي، ومن لم يقل فلأنه أغناه غيره عن الاجتهاد، وما أنكر على القائل به، فكان إجماعاً): الضمير في «فيه» يعود إلى «الوقت».

والضمير في «فلأنه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية، وكذلك إليها عود الضميرين في «أغناه»، وفي «غيره».

والضمير في «به» يعود إلى «الاجتهاد بالرأي».

والمراد هنا: أن العمل بالرأي قد توارثه مجتهدو علماء هذه الأمة عصراً بعد عصر، حتى لا يكاد عصر من العصور يخلو من قائل به، ومن لم يقل به من العلماء فليس ذلك لعدم حجيته عنده، بل لاكتفائه باجتهاد غيره بدليل عدم إنكاره على مَنْ قال وعمل به، فكان ذلك إجماعاً منهم على حجية العمل بالرأي، وهو دليل صريح على ثبوت التعبد بالقياس شرعاً.

فَإِنْ قِيلَ: فَقَدْ نُقِلَ عَنْهُمْ ذَمُّ الرَّأْيِ وَأَهْلِهِ، فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «إِيَّاكُمْ وَأَصْحَابَ الرَّأْيِ، فَإِنَّهُمْ أَعْدَاءُ السُّنَنِ، أَعْيَتْهُمُ الْأَحَادِيثُ أَنْ يَحْفَظُوهَا فَقَالُوا بِالرَّأْيِ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا». ....

قوله: (فإن قيل): هذه صيغة اعتراض على دليل الإجماع الذي احتج به أصحاب المذهب الأول على حجية التعبد بالقياس.

والمعترض هنا هم منكرو القياس، وعلى رأسهم أهل الظاهر، فقد نص ابن حزم رحمه الله تعالى على ذلك بقوله: «وقد جاء عن الصحابة رضي الله عنهم وعمن بعدهم إبطال القياس نصاً، كالذي ذكرنا عن أبي هريرة من قوله لابن عباس: إذا أتاك الحديث عن رسول الله ﷺ فلا تضرب له الأمثال. وهذا نص من أبي هريرة على إبطال القياس»[(١)].

قوله: (فقد نقل عنهم ذم الرأي وأهله): الضمير في «عنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

والضمير في «أهله» يعود إلى «الرأي».

والمراد هنا: أن ما استدللتم به من استقراء الشواهد التي زعمتم أنها دالة على إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على العمل بالقياس منقوض بمثله، حيث رُويت عنهم شواهد كثيرة في ذم القياس وذم القائلين به، ومن تلك الشواهد ما يلي:

الشاهد الأول: (**فقال عمر رضي الله عنه: «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا**[(٢)]): وإذا كان القائل بالرأي ضالاً مضلاً، فكيف يكون قياسه حجة؟

(١) الإحكام لابن حزم ٢/ ٥٣٧.

(٢) أخرجه ابن عبد البر في كتابه «جامع بيان العلم وفضله» (٢/ ١٦٤). وأخرجه الخطيب البغدادي في كتابه «الفقيه والمتفقه». (١/ ١٨٠).

وَقَالَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ لَكَانَ أَسْفَلُ الْخُفِّ أَوْلَى بِالْمَسْحِ مِنْ أَعْلَاهُ». وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «قُرَّاؤُكُم وَصُلَحَاؤُكُمْ يَذْهَبُونَ، وَيَتَّخِذُ النَّاسُ رُؤَسَاءَ جُهَّالاً فَيَقِيسُونَ مَا لَمْ يَكُنْ بِمَا كَانَ».

وَقَوْلُهُمْ: «إِنْ حَكَمْتُمْ بِالرَّأْيِ أَحْلَلْتُمْ كَثِيراً مِمَّا حَرَّمَهُ اللهُ، وَحَرَّمْتُم كَثِيراً مِمَّا أَحَلَّهُ». وَقَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ: «إِنَّ اللهَ لَمْ يَجْعَلْ لِأَحَدٍ أَنْ يَحْكُمَ

الشاهد الثاني: **(وقال علي رضي الله عنه: «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه»[1])**: وإذا كان الدين لا يؤخذ بالرأي، فكيف يكون القياس ديناً يُتَعَبَّدُ به؟

الشاهد الثالث: **(وقال ابن مسعود رضي الله عنه: «قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون، ويتخذ الناس رؤساء جهالاً فيقيسون ما لم يكن بما كان»[2])**: وإذا كان من يقيس ما لم يكن بما كان من الرؤساء الجهال، فكيف يكون قياس الجاهل حجة؟

الشاهد الرابع: **(وقولهم: «إن حكمتم بالرأي أحللتم كثيراً مما حرمه الله، وحرمتم كثيراً مما أحله»)**: القائل هنا هو الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه[3].

وإذا كان القائل بالرأي يحل كثيراً مما حرمه الله تعالى، ويحرم كثيراً مما أحله سبحانه، فأي حجة في القياس والحالة هذه؟

الشاهد الخامس: **(وقول ابن عباس: «إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم**

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «الطهارة»، باب: «كيف المسح». (سنن أبي داود ١/ ١١٤).

(٢) أخرجه ابن عبد البر في كتابه «جامع بيان العلم وفضله» (٢/ ١٦٥).

(٣) انظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ١/ ١٨٢.

بِرَأْيِهِ، وَقَالَ لِنَبِيِّهِ: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ﴾، وَلَمْ يَقُلْ: بِمَا رَأَيْتَ». وَقَوْلُهُ: «إِيَّاكُمْ وَالْمَقَايِيسَ، فَمَا عُبِدَتِ الشَّمْسُ إِلَّا بِالْمَقَايِيسِ». وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: «ذَرُونِي مِنْ أَرَأَيْتَ وَأَرَأَيْتَ».

قُلْنَا: هَذَا مِنْهُمْ ذَمٌّ لِمَنِ اسْتَعْمَلَ الرَّأْيَ وَالْقِيَاسَ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ، أَوْ

برأيه، وقال لنبيه: (لتحكم بين الناس بما أراك الله)، ولم يقل: بما رأيت»[1]).

والمراد هنا: لو جاز لأحد أن يحكم برأيه، لكان رسول الله ﷺ أولى بهذا الجواز من غيره؛ لأنه عليه الصلاة والسلام أَسَدُّ الناس رأياً، وأبعدهم نظراً، وأقربهم إلى إصابة الحق، ومع ذلك لم يُجِزِ الله تعالى له الحكم بالرأي، وإنما أرشده إلى أن يحكم بالوحي، فقال سبحانه: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ﴾ [النساء: ١٠٥].

الشاهد السادس: (وقوله: «إياكم والمقاييس، فما عُبدت الشمس إلا بالمقاييس»[2]): الضمير في «قوله» يعود إلى «ابن عباس رضي الله تعالى عنهما».

والمراد هنا: إذا كانت المقاييس تؤدي إلى هذا السبيل من الضلال عن العبادة الحقة، فأية حجة تكون فيها؟

الشاهد السابع: (وقال ابن عمر: «ذروني من أرأيت وأرأيت»): وهذا تحذير من الرأي، وتنفير من العمل به.

وحيث ثبت أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد ذموا القياس وأهله، كما تواطأت أقوالهم على ذلك، فلا حجة فيه، وإذا انتفت حجيته فليس أهلاً لأن يكون محلّاً للتعبد به.

قوله: (قلنا): أي في الجواب الأول عن الاعتراض السابق.

قوله: (هذا منهم ذم لمن استعمل الرأي والقياس في غير موضعه، أو

---

(١) أخرجه ابن عبد البر. (انظر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٣٣).

(٢) أخرجه ابن عبد البر. (انظر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٣٣).

بِدُونِ شَرْطِهِ.

فَذَمُّ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يَنْصَرِفُ إِلَى مَنْ قَالَ بِالرَّأْيِ مِنْ غَيْرِ

بدون شرطه): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الأقوال السابقة الواردة في ذم القياس وأهله».

والضمير في «منهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين ذموا القياس وأهله بأقوالهم».

والضمير في «موضعه» يعود إلى «الرأي والقياس»، وإلى ذلك أيضاً عود الضمير في «شرطه».

والمراد هنا: نسلم لكم أن تلك الأقوال المنقولة عن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم تدل على ذم القياس، ولكن لا نسلم لكم بأن هذا الذم متجه إلى القياس مطلقاً، بل هو متجه إلى قسم واحد فقط منه دون القسم الآخر، وذلك أن القياس يقع على قسمين:

القسم الأول: القياس الصحيح، وهو ما توافر فيه ضابطان، **أحدهما**: وَضْعُ القياس في موضعه المناسب، وهو نَفْيُ الفارق بين المقيس والمقيس عليه، وذلك بالتحقق من وجود علة الأصل في الفرع.

وثانيهما: وجود الشرط، وهو انعدام النص الدال على المسألة في الكتاب والسُّنَّة، وانعدام وجود إجماع فيها.

القسم الثاني: القياس الفاسد، وهو ما اختل فيه الضابطان السابقان، أو أحدهما، فإذا وُضِعَ القياس في غير موضعه المناسب كان قياساً مع الفارق، والقياس مع قيام الفارق باطل لا يصح.

وكذلك إذا أُعْمِلَ القياس مع وجود النص أو ثبوت الإجماع، فإنه حينئذٍ يكون قياساً فاسداً، إذ لا قياس مع وجود النص؛ لأنه يكون من قبيل التقديم بين يدي الله تعالى ورسوله ﷺ، وذلك منهي عنه بقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحجرات: ١].

قوله: (فذم عمر رضي الله عنه ينصرف إلى من قال بالرأي من غير

مَعْرِفَةٍ لِلنَّصِّ، أَلَا تَرَاهُ قَالَ: «أَعْيَتْهُمُ الْأَحَادِيثُ أَنْ يَحْفَظُوهَا»، وَإِنَّمَا يُحْكَمُ بِالرَّأْيِ فِي حَادِثَةٍ لَا نَصَّ فِيهَا، فَالذَّمُّ عَلَى تَرْكِ التَّرْتِيبِ لَا عَلَى أَصْلِ الْقَوْلِ بِالرَّأْيِ، وَلَوْ قَدَّمَ إِنْسَانٌ الْقَوْلَ بِالسُّنَّةِ عَلَى مَا هُوَ أَقْوَى مِنْهَا كَانَ مَذْمُوماً.

وَكَذَلِكَ قَوْلُ عَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. ....

معرفة للنص، ألا تراه قال: «أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها»، وإنما يُحْكَمُ بالرأي في حادثة لا نص فيها): الضمير في «تراه» يعود إلى «عمر» رضي الله تعالى عنه.

والضمير في «فيها» يعود إلى «الحادثة».

والمراد هنا: أن قول عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه في ذم أهل الرأي مُفَسِّرٌ نفسه بنفسه، فإن قوله: «أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها» دال على أنه أراد ذم الذين يقولون بالرأي من غير معرفة للنصوص الشرعية، ومعلوم أن الحكم بالرأي إنما هو فرع عدم وجود النص بعد الاعتناء بالبحث عنه.

قوله: (فالذم على ترك الترتيب لا على أصل القول بالرأي، ولو قدم إنسان القول بالسنة على ما هو أقوى منها كان مذموماً): المراد بالترتيب هنا هو ما أمر به النبي ﷺ معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه، وهو البدء أولاً بالكتاب، ثم بالسنة، ثم بالاجتهاد فيما انعدم فيه النص في الكتاب والسنة، فهذا الترتيب لا بد من مراعاته والاعتناء به بالنسبة لكل مجتهد بالرأي.

وبهذا يتبين أن ذم عمر رضي الله تعالى عنه ليس متجهاً إلى الرأي، بل إلى الإخلال بهذا الترتيب، ومما يدل على ذلك أن العمل بالسنة عمل بالنص لا بالرأي، ولكن من أخل بالترتيب السابق فَقَدَّمَ السنة على ما هو أقوى منها كالكتاب توجه إليه الذم أيضاً.

قوله: (وكذلك قول علي رضي الله عنه): الكاف حرف تشبيه في قوله: «وكذلك».

وَكُلُّ ذَمٍّ يَتَوَجَّهُ إِلَى أَهْلِ الرَّأْيِ فَلِتَرْكِهِمُ الْحُكْمَ بِالنَّصِّ الَّذِي هُوَ أَوْلَى، كَمَا قَالَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ شِعْراً:

أَهْلُ الْكَلَامِ وَأَهْلُ الرَّأْيِ قَدْ جَهِلُوا   عِلْمَ الْحَدِيثِ الَّذِي يَنْجُو بِهِ الرَّجُلُ
لَوْ أَنَّهُمْ عَرَفُوا الْآثَارَ مَا انْحَرَفُوا   عَنْهَا إِلَى غَيْرِهَا لَكِنَّهُمْ جَهِلُوا

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تأويل قول عمر رضي الله تعالى عنه في ذم القياس وأهله».

والمراد هنا: ما ذكرناه من تأويل ذم عمر رضي الله تعالى عنه للقياس وأهله ينطبق على قول علي رضي الله تعالى عنه: «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه»، فنقول: إن الرأي المذموم عنده إنما هو الرأي الذي لم يوضع موضعه، ولم يتحقق شرطه.

قوله: (وكل ذم يتوجه إلى أهل الرأي فلتركهم الحكم بالنص الذي هو أولى): الضمير في «فلتركهم» يعود إلى «أهل الرأي».

والمراد هنا: أن خلاصة القول في الجواب الأول عن الاعتراض السابق، هي: أن الذم ليس متوجهاً إلى أهل الرأي لمجرد استعمالهم الرأي، وإنما لتركهم العمل بالنص الذي يتوجب العمل به عند وجوده، والذي لا يجوز أن يُعْدَلَ عنه إلى العمل بالرأي والقياس.

قوله: (كما قال بعض العلماء شعراً:

أهل الكلام وأهل الرأي قد جهلوا   علم الحديث الذي ينجو به الرجل
لو أنهم عرفوا الآثار ما انحرفوا   عنها إلى غيرها لكنهم جهلوا):

المراد بالعالم الشاعر هنا هو «أبو مزاحم الخاقاني»[١].

واسمه: موسى بن عبيد الله بن يحيى بن خاقان، أحد علماء العربية

---

(١) انظر: كتاب «شرف أصحاب الحديث» للخطيب البغدادي ص٧٩، وانظر: حاشية رقم (٣) ص(١٦٤) الجزء الثاني من تعليق د. شعبان محمد إسماعيل على كتاب الروضة.

جَوَابٌ ثَانٍ: أَنَّهُمْ ذَمُّوا الرَّأْيَ الصَّادِرَ عَنِ الْجَاهِلِ الَّذِي لَيْسَ أَهْلاً لِلاجْتِهَادِ وَالرَّأْيِ، وَيَرْجِعُ إِلَى مَحْضِ الاسْتِحْسَانِ وَوَضْعِ الشَّرْعِ بِالرَّأْيِ، بِدَلِيلِ أَنَّ الَّذِينَ نُقِلَ عَنْهُمْ هَذَا هُمُ الَّذِينَ نُقِلَ عَنْهُمُ الْقَوْلُ بِالرَّأْيِ وَالاجْتِهَادِ.

ببغداد، ولد سنة ثمان وأربعين ومائتين، وتوفي رحمه الله تعالى سنة خمس وعشرين وثلاثمائة[1].

والمراد هنا: أن هذا العالم لم يذم بشعره أهل الرأي لمجرد استعمالهم الرأي، بل لجهلهم بالأحاديث والآثار، ونتيجة هذا الجهل استعاضوا عنها بالرأي والقياس مع وجود النصوص الشرعية، وهذا لا يجوز لأنه من قبيل تقديم العقل على النقل.

قوله: (جواب ثان): أي عن الاعتراض السابق.

قوله: **(أنهم ذموا الرأي الصادر عن الجاهل الذي ليس أهلاً للاجتهاد والرأي، ويرجع إلى محض الاستحسان ووضع الشرع بالرأي)**: الضمير في «أنهم» يعود إلى الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمقصود بمحض الاستحسان: هو الاستحسان الناشئ عن هوى، من غير أن يكون له مستند من دليل صحيح.

والمراد هنا: أن الرأي الذي ذمه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم هو الرأي الصادر عن الجاهل الذي لا علم له بالشرع فضلاً عن أن يكون مجتهداً فيه، ومن شأن الجاهل أن يستحسن بهواه ويضع الشرع برأيه ومزاجه، وهذا ليس من شأنه أن يُمْدَح، بل أن يُذَمَّ ويُسَفَّه.

قوله: **(بدليل أن الذين نُقِلَ عنهم هذا هم الذين نُقِلَ عنهم القول بالرأي والاجتهاد)**: الضمير في «عنهم» يعود إلى الاسم الموصول «الذين»، والمراد بهم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

---

(١) انظر: غاية النهاية ٢/ ٣٢٠، الأعلام ٨/ ٢٧٥.

وَالْقَائِلُونَ بِالْقِيَاسِ مُقِرُّونَ بِإِبْطَالِ أَنْوَاعٍ مِنَ الْقِيَاسِ؛ كَقِيَاسِ أَهْلِ الظَّاهِرِ إِذْ قَالُوا: «الْأُصُولُ لَا تَثْبُتُ قِيَاساً، فَكَذَلِكَ الْفُرُوعُ»، فَإِذاً إِنْ بَطَلَ الْقِيَاسُ فَلْيَبْطُلْ قِيَاسُهُمْ.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ذم الرأي وأهله».

والمراد هنا: ومما يدل على صحة ما قلناه بأن الذم ليس متوجهاً إلى عموم الرأي، بل إلى الرأي الصادر من الجاهل الذي ليس أهلاً للاجتهاد والرأي: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين نُقِلَتْ أقوالهم في ذم الرأي هم أنفسهم الذين نُقِلَتْ أقوالهم صريحةً في العمل بالرأي والقياس.

وحيث إن التناقض في المواقف بعيد عن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، لكونهم أعلم الناس بمقاصد التشريع، دل ذلك على أن ما عملوا به من الرأي والقياس مخالف لما ذموه وأنكروه.

قوله: (والقائلون بالقياس مقرون بإبطال أنواع من القياس، كقياس أهل الظاهر، إذ قالوا: «الأصول لا تثبت قياساً، فكذلك الفروع»، فإذاً إن بطل القياس فليبطل قياسهم): الضمير في «قياسهم» يعود إلى «أهل الظاهر».

والمراد هنا: أن القائلين بالقياس ليسوا قائلين بحجيته مطلقاً، بل إنهم مقرون للنوع الصحيح منه، ومنكرون للنوع الباطل فيه، ومن القياس الذي أنكروه وأبطلوه قياس أهل الظاهر، حين قالوا: «الأصول لا تثبت قياساً، فكذلك الفروع»، حيث قاسوا هنا الفروع على الأصول، فكما أن الأصول لا تثبت بالقياس، فكذلك الفروع لا يصح إثباتها به، وهذا منهم استدلال على إبطال القياس بالقياس، وبذلك فإنهم أبطلوا دليلهم من حيث لا يشعرون، فإنه إذا كان القياس باطلاً كما يزعمون، فليكن دليلهم باطلاً لأنه مستند إلى قياس.

وبناءً على هذا فإن الذي يعمل بالقياس من وجه، وذلك حين يكون صحيحاً، ولا يعمل به من وجه آخر، وذلك حين يكون فاسداً، فإنه لا

فَإِنْ قِيلَ: فَلَعَلَّهُمْ عَوَّلُوا فِي اجْتِهَادِهِمْ عَلَى عُمُومٍ، أَوْ أَثَرٍ، أَوِ اسْتِصْحَابِ حَالٍ، أَوْ مَفْهُومٍ، أَوِ اسْتِنْبَاطِ مَعْنَى صِيغَةٍ مِنْ حَيْثُ الْوَضْعُ

يُعَابُ على موقفه هذا الذي هو في غاية الحكمة، وإنما الذي يُعَابُ هو مَنْ ينكر العمل بالقياس ثم يحتج به في معرض الاستدلال.

قوله: **(فإن قيل)**: هذه صيغة اعتراض من منكري حجية القياس.

قوله: **(فلعلهم عوَّلوا في اجتهادهم... إلخ)**: الضمير في «فلعلهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم»، وكذلك إليهم عود الضمير في «اجتهادهم».

والمراد هنا: لا نسلم بأن اجتهاد الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كان منطلقه القياس، بل يحتمل أنهم عَوَّلُوا في اجتهادهم على أمور أخرى ليس القياس من بينها، ومن تلك الأمور الْمُحْتَمَلَةِ ما يلي:

الاحتمال الأول: **(فلعلهم عوَّلوا في اجتهادهم على عموم)**: أي على عموم دل عليه النص في الكتاب، أو السنة. والعمل بالعموم عمل بدلالة النص، وليس عملاً بالقياس.

الاحتمال الثاني: **(أو أثر)**: أي «أو أنهم عولوا في اجتهادهم على أثر من الآثار، كانت الدلالة فيه غير قطعية، بل هي محتملة لأحد المعنيين الذي ذهب إليه الفريق الأول من المجتهدين، ومحتملة للمعنى الآخر الذي ذهب إليه الفريق الثاني. وهذا عمل بظاهر الأثر، وليس عملاً بالقياس.

الاحتمال الثالث: **(أو استصحاب حال)**: أي «أو أنهم عولوا على استصحاب حال»، بمعنى أن تلك الحال كان معمولاً بها في الماضي فأبقوا العمل بها في الحاضر، وهذا ليس قياساً، بل هو استمرار على ما كان العمل به جارياً.

الاحتمال الرابع: **(أو مفهوم)**: أي: أنهم عولوا في اجتهادهم على مفهوم من منطوق النص، وهذا ليس قياساً، بل هو عمل بدلالة اللفظ.

الاحتمال الخامس: **(أو استنباط معنى صيغة من حيث الوضع**

وَاللُّغَةُ فِي جَمْعٍ بَيْنَ آيَتَيْنِ أَوْ خَبَرَيْنِ، أَوْ يَكُونُ اجْتِهَادُهُمْ فِي تَحْقِيقِ مَنَاطِ الْحُكْمِ لَا فِي اسْتِنْبَاطِهِ، فَقَدْ عَلِمُوا أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ إِمَامٍ، وَعَرَفُوا بِالْاجْتِهَادِ مَنْ يَصْلُحُ لِلتَّقْدِيمِ، وَهَكَذَا فِي بَقِيَّةِ الصُّوَرِ.

واللغة في جمع بين آيتين أو خبرين): أي: أنهم عولوا في اجتهادهم على استنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة في جمعٍ بين آيتين أو خبرين.

وذلك كالجمع بطريق حمل صيغة العموم علىٰ الخصوص، أو الجمع بطريق حمل صيغة الإطلاق على التقييد، وهذا ليس من القياس في شيء.

الاحتمال السادس: (أو يكون اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم لا في استنباطه، فقد علموا أنه لا بد من إمام، وعرفوا بالاجتهاد من يصلح للتقديم، وهكذا في بقية الصور): الضمير في «اجتهادهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير في «استنباطه» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فقد علموا أن الشأن لا بد من إمام».

والمراد بالإمام هنا: هو الخليفة والسلطان.

والصور المشار إليها في قوله: «وهكذا في بقية الصور» ما سبق ذِكره كتعيين العدل، وتعيين مقدار كفاية النفقة.

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم اجتهدوا في تحقيق مناط الحكم، وليس في استنباطه، والاجتهاد في تحقيق مناط الحكم ليس عملاً بالقياس، بل هو عمل بضابط عام أو بقاعدة كلية.

ومما يدل على ذلك أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم حين علموا بأن الأمة لا بد لها من إمام اجتهدوا فيمن يصلح للتقديم في الإمامة بعد موت النبي ﷺ، فبايعوا بها أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، وكذلك عملوا في بقية الصور الأخرى كتعيين الشاهد العدل، وتحديد مقدار كفاية النفقة، ونحو ذلك.

قُلْنَا: لَمْ يَكُنِ اجْتِهَادُ الصَّحَابَةِ مَقْصُوراً عَلَى مَا ذَكَرُوهُ، بَلْ قَدْ حَكَمُوا بِأَحْكَامٍ لَا تَصِحُّ إِلَّا بِالْقِيَاسِ، كَعَهْدِ أَبِي بَكْرٍ إِلَى عُمَرَ قِيَاساً لِلْعَهْدِ عَلَى الْعَقْدِ بِالْبَيْعَةِ، ....

وإذا كان اجتهاد الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم يحتمل جميع تلك الأمور، فإن قَصْرَ اجتهادهم على القياس فقط تَحَكُّمٌ فلا يصح؛ لأنه دعوى بلا دليل.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (لم يكن اجتهاد الصحابة مقصوراً على ما ذكروه، بل قد حكموا بأحكام لا تصح إلا بالقياس... إلخ): «ما» في قوله: «ما ذكروه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بما ذكروه هو الاحتمالات الستة السابقة.

والمراد هنا: نسلم لكم بأن اجتهاد الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم يحتمل الوجوه التي ذكرتموها، إذ الاجتهاد بابه واسع، ولكن لا نسلم لكم بأن اجتهادهم كان مقصوراً على تلك الوجوه فقط من غير أن يكون القياس محلاً للاعتبار عندهم في مسائل الاجتهاد، بل نقول: إن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد حَكَمُوا في مسائل عدة بأحكام لا تصح إلا بالقياس، ومن الشواهد الدالة على ذلك ما يلي:

الشاهد الأول: (كعهد أبي بكر إلى عمر قياساً للعهد على العقد بالبيعة).

والمراد هنا: أن أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه حين عهد إلى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه بالخلافة من بعده كان مستنداً في ذلك إلى القياس، وهو قياس عهده إلى عمر على عَقْدِ البيعة له من قِبَلِ الأمة بعد موت النبي ﷺ، كما سبق بيان ذلك.

وَقِيَاسِ الزَّكَاةِ عَلَى الصَّلَاةِ، وَقِيَاسِ عُمَرَ الشَّاهِدَ عَلَى الْقَاذِفِ فِي حَدِّ أَبِي بَكْرَةَ، وَإِلْحَاقِ السُّكْرِ بِالْقَذْفِ لِأَنَّهُ مَظِنَّتُهُ، ....

الشاهد الثاني: (وقياس الزكاة على الصلاة).

والمراد هنا: أن طائفة من العرب حين امتنعوا بعد موت النبي ﷺ عن دفع الزكاة لأبي بكر رضي الله تعالى عنه أعلن قتالهم، مستنداً في ذلك إلى قياس الزكاة على الصلاة، فكما أن تارك الصلاة يُقَاتَلُ على تركها، فكذلك تارك الزكاة يقاتل على تركها.

الشاهد الثالث: (وقياس عمر الشاهد على القاذف في حد أبي بكرة).

والمراد هنا: أن الصحابي الجليل أبا بكرة رضي الله تعالى عنه شهد على الصحابي الجليل المغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنه بالزنا، فانتظر عمر رضي الله تعالى عنه بلوغ الشهادة حدها وهو أربعة رجال عدول، فلم يبلغ عدد الشهود إلا ثلاثة فقط، كان أبو بكرة رضي الله تعالى عنه واحداً منهم، فجلد عمر رضي الله تعالى عنه هؤلاء الثلاثة حد القذف ثمانين جلدةً، وذلك قياساً منه رضي الله تعالى عنه للشاهد على القاذف.

الشاهد الرابع: (وإلحاق السكر بالقذف؛ لأنه مظنته).

وذلك لما رواه الإمام مالك رحمه الله تعالى في الموطأ أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه استشار في الخمر يشربها الرجل، فقال له علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه: «نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هَذَى، وإذا هذى افترى»،فجلد عمر ثمانين في الخمر[1].

فعلي رضي الله تعالى عنه قاس شارب الخمر على القاذف في الجلد ثمانين؛ لأن السكر مَظِنَّةُ الوقوع في القذف.

---

(١) انظر: الموطأ، كتاب «الأشربة»، باب: «الحد في الخمر» ص٦٠٧.

وَقَدِ اشْتُهِرَ اخْتِلَافُهُمْ فِي الْجَدِّ قِيَاساً، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «أَلَا يَتَّقِي اللهَ زَيْدٌ يَجْعَلُ ابْنَ الابْنِ ابْناً، وَلَا يَجْعَلُ أَبَ الْأَبِ أَباً»، فَأَنْكَرَ تَرْكَ قِيَاسِ الْأُبُوَّةِ عَلَى الْبُنُوَّةِ مَعَ افْتِرَاقِهِمَا فِي الْأَحْكَامِ، وَصَرَّحَ مَنْ سَوَّى بَيْنَهُمَا بِأَنَّ الْأَخَ يُدْلِي بِالْأَبِ، وَالْجَدَّ يُدْلِي بِهِ أَيْضاً، فَالْمُدْلَى بِهِ وَاحِدٌ وَالْإِدْلَاءُ يَخْتَلِفُ، وَصَرَّحُوا بِالتَّشْبِيهِ بِالْغُصْنَيْنِ وَالْخَلِيجَيْنِ.

الشاهد الخامس: (وقد اشتهر اختلافهم في الجد قياساً، فقال ابن عباس: «ألا يتقي الله زيدٌ يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً»، فأنكر ترك قياس الأبوة على البنوة مع افتراقهما في الأحكام. وصرح مَنْ سَوَّى بينهما بأن الأخ يدلي بالأب، والجد يدلي به أيضاً، فَالْمُدْلَى به واحد، والإدلاء يختلف. وصرحوا بالتشبيه بالغصنين والخليجين).

الضمير في «اختلافهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم. وضمير التثنية في «افتراقهما» يعود إلى «الأبوة والبنوة».

وضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «الجد والأخ».

والضمير في «به» يعود إلى «الأب».

والمراد هنا: أن الصحابي الجليل زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه قاس ابن الابن على الابن، ولكنه لم يَقِس الجد على الأب، ولعله راعى في ذلك افتراق الأبوة والبنوة في الأحكام، والقياس لا يكون إلا بنفي الفارق بين المقيس والمقيس عليه، فأنكر عليه الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما تركه قياس الأبوة على البنوة.

والشاهد في هذا: أن كلّاً منهما قد استند إلى القياس، فزيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه استند إلى قياس ابن الابن على الابن، وابن عباس رضي الله تعالى عنهما استند إلى قياس الجد على الأب.

ومما يدل على استناد الصحابة رضي الله تعالى عنهم إلى القياس في مسألة ميراث الجد مع الإخوة تشبيههم بالغصنين والخليجين، والتشبيه مسلك من مسالك القياس.

وَمَنْ فَتَّشَ عَلَى اخْتِلَافِهِمْ فِي الْفَرَائِضِ وَغَيْرِهَا عَرَفَ ضَرُورَةَ سُلُوكَهُمُ التَّشْبِيهَ وَالْمُقَايَسَةَ، وَأَنَّهُمْ لَمْ يَقْتَصِرُوا عَلَى تَحْقِيقِ الْمَنَاطِ فِي إِثْبَاتِ الْأَحْكَامِ، بَلِ اسْتَعْمَلُوا ذَلِكَ فِي بَقِيَّةِ طُرُقِ الْاجْتِهَادِ.

قوله: (ومن فتش على اختلافهم في الفرائض وغيرها عرف ضرورة سلوكهم التشبيه والمقايسة، وأنهم لم يقتصروا على تحقيق المناط في إثبات الأحكام، بل استعملوا ذلك في بقية طرق الاجتهاد): الضمير في «اختلافهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم»، وإليهم كذلك عود الضميرين في «سلوكهم»، وفي «أنهم». وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «بل استعملوا ذلك في بقية طرق الاجتهاد» هكذا وردت العبارة، وعليه يكون اسم الإشارة «ذلك» عائداً إلى «إثبات الأحكام»، وحينئذٍ يكون مُؤَدَّى العبارة: «بل استعملوا إثبات الأحكام في بقية طرق الاجتهاد»، وهذا يفضي إلى قَلْبِ المعنى، بحيث يكون «إثبات الأحكام» هو الْمُسْتَعْمَلَ في بقية طرق الاجتهاد. والصواب أن «بقية طرق الاجتهاد» هي المستعملة في «إثبات الأحكام».

وبناءً على ذلك فَدِقَّةُ العبارة أن تكون هكذا: «بل استعملوا في ذلك بقية طرق الاجتهاد»، وليس العبارة المذكورة، وهي: «بل استعملوا ذلك في بقية طرق الاجتهاد».

والمراد هنا: أن مَنْ فَتَّشَ بطريق التتبع والاستقراء في المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، سواء أكان في الفرائض أم في غيرها عَرَفَ بالضرورة أنهم لم يقتصروا في إثبات الأحكام على تحقيق المناط فقط، بل سلكوا في إثبات تلك الأحكام جميع طُرُق الاجتهاد ومن جملتها القياس، حيث شاع وذاع عنهم التصريح باستعماله في مسائل كثيرة، ولو لم يكن القياس حجة من جهة التعبد الشرعي به لَمَا سلكوه طريقاً من طرق إثبات الأحكام الشرعية.

وَقَدِ اسْتُدِلَّ عَلَى إثْبَاتِ الْقِيَاسِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾، وَحَقِيقَةُ الْاعْتِبَارِ مُقَايَسَةُ الشَّيْءِ بِغَيْرِهِ، كَمَا يُقَالُ: «اعْتَبَرَ الدِّينَارَ بِالصَّنْجَةِ»، وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ.

فَإِنْ قِيلَ: الْمُرَادُ بِهِ الْاعْتِبَارُ بِحَالِ مَنْ عَصَى أَمْرَ اللهِ وَخَالَفَ رُسُلَهُ ....

قوله: (وقد استُدِلَّ على إثبات القياس بقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾، وحقيقة الاعتبار مقايسة الشيء بغيره، كما يقال: «اعتبر الدينار بالصَّنْجَةِ»، وهذا هو القياس): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى سابقاً هو الدليل من «العقل»، و«الإجماع» على إثبات حجية العمل بالقياس، وهذا شروع منه في ذكر الأدلة النقلية من الكتاب الكريم والسنة المطهرة على إثبات التعبد بالقياس.

و«الصَّنْجَةُ» في اللغة هي «الميزان»[(١)].

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا هو القياس» يعود إلى كون الاعتبار هو مقايسة الشيء بغيره.

والمراد هنا: أن قول الله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [الحشر: ٢].

أَمْرٌ من الله سبحانه لعباده بالاعتبار، وحقيقة الاعتبار هي مقايسة الشيء بغيره، كما في قول العرب: «اعتبر الدينار بالصنجة»، أي: قَدَّرَهُ وقايسه بها، وهذا المعنى الذي دل عليه لفظ «الاعتبار» هو المعنى المقصود في «القياس»، إذ القياس هو عبور بحكم الأصل إلى الفرع بالعلة الجامعة. وحيث أَمَرَ الله تعالى بالاعتبار، والأمر يقتضي الإيجاب، دل ذلك على أن الاعتبار الذي هو مقايسة الشيء بغيره واجب، وهذا يعني أن القياس مأمور به شرعاً، فهو مُتَعَبَّدٌ بالعمل به.

قوله: (فإن قيل: المراد به الاعتبار بحال من عصى أمر الله وخالف رسله

---

(١) انظر: القاموس المحيط ١/١٩٧.

لِيَنْزَجِرَ، وَلِذَلِكَ لَا يَحْسُنُ أَنْ يُصَرَّحَ بِالْقِيَاسِ هَا هُنَا، فَيَقُولَ: «يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ، فَأَلْحِقُوا الْفُرُوعَ بِالْأُصُولِ لِتُعْرَفَ الْأَحْكَامُ».

قُلْنَا: اللَّفْظُ عَامٌّ، وَإِنَّمَا لَمْ يَحْسُنِ التَّصْرِيحُ بِالْقِيَاسِ هَا هُنَا لِأَنَّهُ يَخْرُجُ عَنْ عُمُومِهِ الْمَذْكُورِ فِي الْآيَةِ، إِذْ لَيْسَ حَالُنَا فَرْعاً لِحَالِهِمْ.

لينزجر، ولذلك لا يحسن أن يصرح بالقياس هاهنا، فيقول: «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين، فألحقوا الفروع بالأصول لتعرف الأحكام»): هذا اعتراض من القائلين بعدم حجية القياس على الاستدلال بالآية الكريمة المذكورة، وهي قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾.

والضمير في «به» يعود إلى «الأمر بالاعتبار».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «كون الاعتبار في الآية الكريمة ليس بمعنى القياس، بل هو بمعنى الاتعاظ».

واسم الإشارة «هاهنا» يعود إلى «موضع الاعتبار في الآية الكريمة».

والمراد هنا: لا نسلم بأن لفظة «الاعتبار» في الآية الكريمة التي استدللتم بها هي بمعنى «القياس»، بل هي بمعنى «الاتعاظ»؛ لأن المراد هو أن يعتبر العاصي لله تعالى والمخالف لرسوله ﷺ بحال أولئك اليهود، فينزجر عن عصيانه ويرتدع عن مخالفته.

والدليل على أن المراد بالاعتبار في الآية الكريمة المذكورة هو الاتعاظ لا القياس: أنه لا يحسن أن يُصَرَّحَ بالقياس بدلاً عن لفظ الاعتبار، كأن يقول: «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين، فألحقوا الفروع بالأصول لتعرف الأحكام».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (اللفظ عام، وإنما لم يحسن التصريح بالقياس ها هنا لأنه يخرج عن عمومه المذكور في الآية، إذ ليس حالنا فرعاً لحالهم): المراد باللفظ هنا هو لفظ «الاعتبار».

دَلِيلٌ آخَرُ: قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ لِمُعَاذٍ: (بِمَ تَقْضِي؟)، قَالَ: «بِكِتَابِ اللهِ»، قَالَ: (فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟)، قَالَ: «بِسُنَّةِ رَسُولِ اللهِ ﷺ»، قَالَ: (فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟)، قَالَ: «أَجْتَهِدُ رَأْيِي»، قَالَ: (**الْحَمْدُ للهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رسُولِ اللهِ ﷺ**).

واسم الإشارة «هاهنا» يعود إلى «وَضْع القياس موضع لفظ الاعتبار في الآية الكريمة المذكورة».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «القياس».

والضمير في «عمومه» يعود إلى «لفظ الاعتبار».

والضمير في «حالهم» يعود إلى «اليهود» وهم بنو قريظة، والنضير.

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: لا نسلم لكم بأن لفظ «الاعتبار» لا يشمل القياس، بل نقول: إن لفظ الاعتبار لفظ عام، فيدخل القياس في عمومه، وذلك أن تفسير الاعتبار هنا بالاتعاظ لا يُخْرِجُ القياس من عموم لفظ الاعتبار، لوجود القاسم المشترك بين القياس والاتعاظ، وهو تنزيل الشيء منزلة الشيء الآخر، إذ الاتعاظ معناه أن يُنَزِّلَ الإنسان نفسه منزلة الْمُتَّعَظِ به، والقياس معناه أن يُنَزِّلَ الفرع منزلة الأصل، وكلا التنزيلين دائر في فلك القياس، إذ تنزيل الإنسان نفسه منزلة الآخر هو قياس نفسه عليه، وتنزيل الفرع منزلة الأصل هو قياسه به.

الوجه الثاني: سلمنا لكم بأنه لا يحسن التصريح بالقياس في موضع الاعتبار في الآية الكريمة، ولكنْ ليس ذلك لأن الاعتبار لا تَصْدُقُ حقيقته على القياس، بل لأمر آخر وهو أن وضع القياس موضع الاعتبار يُخْرِجُ القياس من عموم لفظ الاعتبار، إذ ليس حال أمة محمد ﷺ فرعاً لحال اليهود الذين نزلت الآية الكريمة المذكورة في شأنهم.

قوله: (**دليل آخر**): أي من الأدلة النقلية على إثبات كون القياس حجة شرعية.

قوله: (**قول النبي ﷺ لمعاذ... إلخ**): أي أن النبي ﷺ حين أراد أن

قَالُوا: هَذَا الْحَدِيثُ يَرْوِيهِ الْحَارِثُ بْنُ عَمْرٍو عَنْ رِجَالٍ مِنْ أَهْلِ حِمْصَ، وَالْحَارِثُ وَالرِّجَالُ مَجْهُولُونَ، قَالَهُ التِّرْمِذِيُّ. ثُمَّ إِنَّ هَذَا الْحَدِيثَ لَيْسَ بِصَرِيحٍ فِي الْقِيَاسِ، إِذْ يَحْتَمِلُ أَنَّهُ يَجْتَهِدُ فِي تَحْقِيقِ الْمَنَاطِ.

يبعث معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه إلى اليمن قاضياً، قال له: **(بِمَ تَقضي؟)**، قال: «بكتاب الله»، قال: **(فإن لم تجد؟)**، قال: «فبسنة رسول الله ﷺ»، قال: **(فإن لم تجد؟)**، قال: «أجتهد رأيي ولا آلو»، قال: **(الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله)**[1].

وهذا إقرار وتصويب من النبي ﷺ للصحابي الجليل معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه على قوله بالعمل بالاجتهاد فيما لا نص فيه من كتاب ولا سنة، ولو لم يكن العمل بالاجتهاد الذي يكون القياس أحد طرقه حجة لَمَا أقر النبي ﷺ معاذاً وصَوَّبَهُ على قوله بالعمل به إذا خَلَتِ الواقعة عن نص الكتاب والسنة.

قوله: (قالوا: هذا الحديث يرويه الحارث بن عمرو عن رجال من أهل حمص، والحارث والرجال مجهولون، قاله الترمذي. ثم إن هذا الحديث ليس بصريح في القياس، إذ يحتمل أنه يجتهد في تحقيق المناط): القائل هنا هم منكرو التعبد بالقياس.

والحديث المشار إليه في قولهم: «هذا الحديث» هو حديث معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه، والذي سبق ذِكْرُهُ.

والضمير في «يرويه» يعود إلى «حديث معاذ».

والضمير في «قاله» يعود إلى لفظ: «هذا الحديث يرويه الحارث بن عمرو عن رجال من أهل حمص، والحارث والرجال مجهولون».

---

(١) سبق تخريج الحديث.

. . . .

وهذه المقولة التي نسبوها إلى الإمام الترمذي رحمه الله تعالى هي في واقعها للإمام ابن حزم رحمه الله تعالى، فهو الذي صرح بجهالة الحارث بن عمرو والرجال الذين هم من أهل حمص، حيث قال: «هذا حديث ساقط لم يروه أحد من غير هذا الطريق، وأول سقوطه أنه عن قوم مجهولين لم يُسَمَّوْا، فلا حجة فيمن لا يُعْرَفُ مَنْ هو، وفيه الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يُعْرَفُ مَنْ هو، ولم يأت هذا الحديث قط من غير طريقه»(١).

وأما الإمام الترمذي رحمه الله تعالى فقد صرح بالإرسال في هذا الحديث، حيث قال: «هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل»(٢).

والضمير في «أنه» في قولهم: «إذ يحتمل أنه يجتهد في تحقيق المناط» يعود إلى «معاذ» رضي الله تعالى عنه.

و«الحارث بن عمرو» هو: الحارث بن عمرو الثقفي، وهو ابن أخي المغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنه، وكانت وفاته بعد المائة من الهجرة(٣).

والمراد هنا: أن المنكرين للتعبد بالقياس اعترضوا على القائلين بالتعبد به في استدلالهم بهذا الحديث، فقالوا: إن هذا الحديث لا يصح الاحتجاج به على ما ادعيتموه، من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا الحديث لا يصح الاحتجاج به من جهة السند، لوجود الجهالة والإرسال فيه، كما ذكر ذلك الإمامان الترمذي، وابن حزم رحمهما الله تعالى.

---

(١) الإحكام لابن حزم ٢/٤٣٨.
(٢) انظر: سنن الترمذي، أبواب «الأحكام عن رسول الله ﷺ»، باب: «ما جاء في القاضي كيف يقضي» (٢/ ٣٩٤).
(٣) انظر: تهذيب التهذيب ٢/ ١٥٢، خلاصة تذهيب تهذيب الكمال ١/ ١٨٥.

قُلْنَا: قَدْ رَوَاهُ عُبَادَةُ بْنُ نُسَيٍّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ غَنْمٍ عَنْ مُعَاذٍ،

الوجه الثاني: أن هذا الحديث لا يصح الاحتجاج به من جهة المعنى، فإن معاذاً رضي الله تعالى عنه لم يذكر لفظ «القياس» صراحةً، وإنما ذكر لفظ «الاجتهاد»، وليس من ضرورة الاجتهاد أن يكون بالقياس، بل قد يكون بتحقيق المناط وبسائر طرق الاجتهاد الأخرى، وحينئذٍ فَقَصْرُكُمُ الاجتهاد على القياس تَحَكُّمٌ لا دليل عليه.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (قد رواه عبادة بن نُسي عن عبد الرحمٰن بن غَنْم عن معاذ): الضمير في «رواه» يعود إلى «حديث معاذ» رضي الله تعالى عنه.

و«عبادة بن نُسِي» هو: أبو عمرو عبادة بن نُسي الشامي، تولى قضاء طبرية، وكان ثقة. توفي رحمه الله تعالى سنة ثماني عشرة ومائة[(١)].

و«عبد الرحمٰن بن غَنْم» هو: عبد الرحمٰن بن غَنْم الأشعري، أحد ثقات التابعين. توفي رحمه الله تعالى سنة ثمان وسبعين[(٢)].

والمذكور هنا هو الوجه الأول من الجواب عن اعتراضهم على الحديث من جهة السند.

ومفاد هذا الجواب من ناحيتين:

الناحية الأولى: أن هذا الحديث لا نسلم بأنه مرسل، بل قد رواه عبادة بن نُسَي عن عبد الرحمٰن بن غَنْم عن معاذ رضي الله تعالى عنه، وهذا إسناد متصل.

الناحية الثانية: أن كلّاً من عبادة بن نسي، وعبد الرحمٰن بن غنم عدل ثقة، والعدل الثقة يُحْتَجُّ بروايته.

قال الخطيب البغدادي رحمه الله تعالى في هذين الوجهين:

---

(١) انظر: تقريب التهذيب ١/ ٣٩٥، تهذيب التهذيب ٥/ ١١٣.

(٢) انظر: تقريب التهذيب ١/ ٤٩٤، تهذيب التهذيب ٦/ ٢٥٠.

ثُمَّ هَذَا الْحَدِيثُ تَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ فَلَا يَضُرُّهُ كَوْنُهُ مُرْسَلاً. وَالثَّانِي لَا يَصِحُّ؛ لِأَنَّهُ بَيَّنَ أَنَّهُ يَجْتَهِدُ فِيمَا لَيْسَ فِيهِ كِتَابٌ وَلَا سُنَّةٌ.

«فإن اعترض المخالف بأن قال: لا يصح هذا الخبر؛ لأنه لا يُرْوَى إلا عن أناس من أهل حمص لم يُسَمَّوْا، فهم مجاهيل.

فالجواب: أن قول الحارث بن عمرو: عن أناس من أصحاب معاذ، يدل على شهرة الحديث وكثرة رواته، وقد عُرِف فضل معاذ وزهده، والظاهر من حال أصحابه الدين والتفقه والزهد والصلاح. وقد قيل: إن عبادة بن نُسَي رواه عن عبد الرحمٰن بن غَنْم عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة»[1].

قوله: (ثم هذا الحديث تلقته الأمة بالقبول، فلا يضره كونه مرسلاً): الحديث المشار إليه في قوله: «ثم هذا الحديث» هو حديث معاذ رضي الله تعالى عنه، وإليه عود الضمائر في «تلقته»، وفي «فلا يضره»، وفي «كونه».

وهذا هو **الوجه الثاني من الجواب** عن اعتراضهم على الحديث من جهة السند.

ومفاد هذا الجواب: إنْ سلمنا لكم بأن حديث معاذ رضي الله تعالى عنه مرسل، فإن هذا الإرسال لا يضره في شيء، لكون الأمة قد تلقته بالقبول وعملوا بمقتضاه، ولو لم يكن صالحاً للاحتجاج لَمَا قبلوه وعملوا به.

وفي ذلك يقول الخطيب البغدادي رحمه الله تعالى: «على أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم»[2].

قوله: (والثاني لا يصح؛ لأنه بيَّن أنه يجتهد فيما ليس فيه كتاب ولا سنة): المراد بالثاني هنا هو قولهم: «ثم إن هذا الحديث ليس بصريح في القياس، إذ يحتمل أنه يجتهد في تحقيق المناط».

---

(١) انظر: الفقيه والمتفقه ١/١٨٩. (٢) انظر: المرجع السابق.

خَبَرٌ آخَرُ: قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: (إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِنْ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ) رَوَاهُ مُسْلِمٌ، ....

والضمير في «لأنه» يعود إلى «معاذ» رضي الله تعالى عنه، وكذلك إليه عود الضمير في «أنه».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمذكور هنا **هو الجواب عن اعتراضهم** على الحديث من جهة المعنى.

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم لكم صحة ما ذكرتموه من كون الحديث ليس صريحاً في القياس، بل نقول: إنه صريح فيه؛ لأن معاذاً رضي الله تعالى عنه بَيَّنَ أنه لا يعمل بالاجتهاد إلا فيما خَلَتْ فيه الواقعة عن نص الكتاب والسنة، وتحقيق المناط الذي حملتم الاجتهاد عليه ليس خارجاً عن الكتاب والسنة، بل هو داخل فيهما والعمل به عمل بمقتضاهما، فثبت بذلك أن المراد إنما هو العمل بالقياس وليس بتحقيق المناط.

قوله: (خبر آخر): أي الدليل الثاني من السنة، وهو **الدليل الثالث من الأدلة النقلية** على إثبات التعبد بالقياس.

قوله: (**قول النبي ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر»**): وجه الاستشهاد من هذا الحديث الشريف: أن النبي ﷺ أخبر بثبوت الأجر للمجتهد مطلقاً، سواء أصاب أو أخطأ، وهذا دليل على مشروعية التعبد بالاجتهاد، إذ لو لم يكن التعبد به مشروعاً لما رتب الأجر عليه، وحيث دل الحديث على مشروعية الاجتهاد، فالقياس كذلك لأنه ضرب من ضروب الاجتهاد.

قوله: (رواه مسلم): بل هو متفق عليه، رواه الإمامان البخاري ومسلم رحمهما الله تعالى[1].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الاعتصام بالكتاب والسنة»، باب =

وَيَتَّجِهُ عَلَيْهِ أَنَّهُ يَجْتَهِدُ فِي تَحْقِيقِ الْمَنَاطِ دُونَ تَخْرِيجِهِ.

خَبَرٌ آخَرُ: قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ لِلْخَثْعَمِيَّةِ: (**أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكِ دَيْنٌ فَقَضَيْتِيهِ أَكَانَ يَنْفَعُهُ؟**)، قَالَتْ: «نَعَمْ»، قَالَ: (**فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى**)، فَهُوَ تَنْبِيهٌ عَلَى قِيَاسِ دَيْنِ اللهِ عَلَى دَيْنِ الْخَلْقِ.

قوله: (ويتجه عليه أنه يجتهد في تحقيق المناط دون تخريجه): المراد بالتوجه هنا هو الاعتراض من قبل القائلين بعدم التعبد بالقياس.

والضمير في «عليه» يعود إلى «الحديث المذكور».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الحاكم».

والضمير في «تخريجه» يعود إلى «المناط».

والمراد هنا: أن هذا الحديث يمكن أن يَعْتَرِضَ عليه القائلون بعدم ثبوت التعبد بالقياس بمثل ما اعترضوا به على حديث معاذ رضي الله تعالى عنه، وهو أن هذا الحديث ليس صريحاً في القياس، فيحتمل أن الحاكم يجتهد في تحقيق المناط وليس في تخريجه.

ويجاب عن ذلك الاعتراض بمثل ما أُجيب به في حديث معاذ رضي الله تعالى عنه، فيقال: إن الحاكم لا يعمل بالاجتهاد إلا في الوقائع التي خَلَتْ عن نص الكتاب والسنة، والعمل بتحقيق المناط عمل بمقتضى الكتاب والسنة، فثبت بذلك أن المراد بالاجتهاد في الحديث هو القياس.

قوله: (خبر آخر): أي الدليل الثالث من السنة، **وهو الدليل الرابع من الأدلة النقلية** على إثبات التعبد بالقياس.

قوله: (قول النبي ﷺ للخثعمية... إلخ): أي المرأة من خثعم التي سألت النبي ﷺ عن الحج عن أبيها، فأجابها النبي ﷺ بجواب قياسي،

= «أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ»، رقم الحديث (٧٣٥٢)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الأقضية»، باب: «بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ»، رقم الحديث: (١٧١٦).

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِعُمَرَ حِينَ سَأَلَهُ عَنِ الْقُبْلَةِ لِلصَّائِمِ: **(أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ؟)**، ....

حيث قال عليه الصلاة والسلام: **(أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه؟)**؛ ، قالت: «نعم»، فقال ﷺ: **(فَدَيْنُ الله أحق أن يقضى)**(١).

قوله: (فهو تنبيه على قياس دَيْنِ الله على دين الخلق): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى قول النبي عليه الصلاة والسلام: **(أرأيتِ لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه؟)** مع قوله: **(فَدَيْنُ الله أحق أن يُقْضَى)**.

وهذا هو بيان وجه الاستدلال من الحديث، حيث إن النبي ﷺ قاس دَيْنَ الله تعالى على دين الآدمي، فكما أن دين الآدمي يجب قضاؤه، فكذلك دين الله تعالى يجب قضاؤه، ولو لم يكن القياس مُتَعَبَّداً به شرعاً لما أجاب النبي ﷺ هذه المرأة عن سؤالها بطريق القياس.

قوله: (وقوله عليه السلام لعمر حين سأله عن القبلة للصائم: «أرأيت لو تمضمضت؟»): هذا هو الدليل الرابع من السنة، **وهو الدليل الخامس من الأدلة النقلية** على إثبات التعبد بالقياس.

وذلك أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه جاء إلى النبي ﷺ، فقال له: «يا رسول الله هَشَشْتُ فقبَّلتُ وأنا صائم»، فأجابه النبي ﷺ بجواب قياسي، حيث قال له: **(أرأيت لو تمضمضت؟)**، قال: «لا بأس به»، فقال عليه الصلاة والسلام: **(فَمَهْ؟)**(٢).

---

(١) سبق تخريج الحديث، والكلام حوله.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «الصوم»، باب «القبلة للصائم» ٢/ ٧٧٩. وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه، كتاب «الصيام»، باب «تمثيل النبي ﷺ قبلة الصائم بالمضمضة منه بالماء». (صحيح ابن خزيمة ٣/ ٢٤٥).

وهذا الحديث صححه الحاكم فقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي على ذلك. (انظر: المستدرك مع تلخيص الذهبي ١/ ٤٣١).

فَهُوَ قِيَاسٌ لِلْقُبْلَةِ عَلَى الْمَضْمَضَةِ، بِجَامِعِ أَنَّهَا مُقَدِّمَةُ الْفِطْرِ وَلَا يُفَطِّرُ.

وَرَوَى أَبُو عُبَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: (**إِنِّي أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالرَّأْيِ فِيمَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ وَحْيٌ**)، ....

قوله: (فهو قياس للقبلة على المضمضة، بجامع أنها مقدمة الفطر ولا يفطِّر): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى قول النبي ﷺ لعمر رضي الله تعالى عنه: **(أرأيت لو تمضمضت؟)**.

والضمير في «أنها» يعود إلى «كلٍّ من القُبلة والمضمضة».

وقوله: «ولا يُفَطِّرُ»: أي أن كلّاً من القُبلة والمضمضة لا يُفَطِّرُ الصائم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو بيان وجه الاستدلال من الحديث المذكور، حيث إن النبي ﷺ قاس القُبلة للصائم على المضمضة منه في الوضوء، بجامع أن كلّاً منهما مقدمة لشيء، فالمضمضة مقدمة للشرب، والقُبلة مقدمة للجماع، وكما أن المضمضة لا تُفَطِّرُ الصائم، فكذلك القُبلة لا تفطره.

قوله: (وروى أبو عبيد أن النبي ﷺ قال: «إني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل به وحي»): «أبو عبيد» هو القاسم بن سلام البغدادي، وكان فقيهاً، محدِّثاً، لغوياً، ومن أشهر مؤلفاته «كتاب الأموال». توفي رحمه الله تعالى بمكة سنة أربع وعشرين ومائتين[1].

فالنبي ﷺ في قوله: **(إني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل به وحي)**[2]، يخبر أصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم بمشروعية العمل

---

(١) انظر: تذكرة الحفاظ ٢/٤١٧، شذرات الذهب ١/١٤١.

(٢) هذا الحديث لا يثبت باللفظ المذكور، وإنما الثابت ما ورد في الصحيحين من حديث أم سلمة رضي الله تعالى عنها أن النبي ﷺ قال: **(إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليَّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار)**. =

وَإِذَا كَانَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِاجْتِهَادِهِ، فَلِغَيْرِهِ الْحُكْمُ بِرَأْيِهِ إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِمْ.

وَاحْتَجُّوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾، وَقَوْلِهِ: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾، ....

بالرأي فيما لا نص فيه، وإذا كان العمل بالرأي مشروعاً كان القياس حجة.

قوله: (وإذا كان يحكم بينهم باجتهاده، فلغيره الحكم برأيه إذا غلب على ظنهم): الضمير في «بينهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير في «باجتهاده» يعود إلى «النبي» ﷺ، وكذلك إليه عود الضمير في «فلغيره».

والضمير في «برأيه» يعود إلى «الغير»، وكذلك إليه عود الضمير في «ظنهم».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو وجه الاستدلال من الحديث السابق.

والمراد هنا: إذا جاز للنبي ﷺ أن يحكم بالرأي، جاز لغيره من علماء الأمة الحكم بالرأي تأسياً به عليه الصلاة والسلام فيه، إذا غلب على ظنهم وجود علة الأصل في الفرع، وهذا دليل على مشروعية التعبد بالقياس، إذ لو لم يكن محلاً للتعبد لما قضى به النبي ﷺ في شيء من الأحكام.

قوله: (واحتجوا... إلخ): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في

= أخرجه البخاري، كتاب «الأحكام»، باب: «موعظة الإمام للخصوم»، رقم الحديث (٧١٦٩)، وأخرجه مسلم، كتاب «الأقضية»، باب: «الحكم بالظاهر واللحن بالحجة»، رقم الحديث (١٧١٣).

فَمَا لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ لَيْسَ بِمَشْرُوعٍ، فَيَبْقَى عَلَى النَّفْيِ الْأَصْلِيِّ. **الثَّانِيَةُ**: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾، وَهَذَا حُكْمٌ بِغَيْرِ الْمُنْزَلِ.

بيان أدلة أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم التعبد بالقياس، وابتدأ بأدلتهم النقلية، وهذه الأدلة ـ كما أوردها المؤلف رحمه الله تعالى ـ على النحو الآتي:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وقوله سبحانه: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

ووجه الاستدلال بهاتين الآيتين الكريمتين هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: **(فما ليس في القرآن ليس بمشروع، فيبقى على النفي الأصلي)**: «ما» في قوله: «فما» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن الله تعالى أخبر في هاتين الآيتين الكريمتين بأنه لم يفرط في الكتاب من شيء، وأنه بَيَّنَ فيه كل شيء، وإذا كان القرآن الكريم قد بَيَّنَ كل شيء من غير تفريط، فما لم يكن موجوداً بين دَفَّتَيْهِ فليس بمشروع، فيبقى على النفي الأصلي وهو البراءة من التعبد به، فلا يثبت بقياس ولا برأي.

الدليل الثاني: **(الثانية: قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾)** [المائدة: ٤٩]: قوله: «الثانية» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الحجة»؛ أي: الحجة الثانية للقائلين بإنكار التعبد بالقياس.

ووجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: **(وهذا حكم بغير المنزل)**.

اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «العمل بالقياس».

والمراد هنا: أن الله تعالى أمر نبيه محمداً ﷺ بأن يحكم بين الناس بما أنزله سبحانه إليه، وهذا الأمر متوجه إلى الأمة من بعده بأن تلتزم في جميع أحكامها بمقتضى ما أنزله سبحانه في كتابه، والعمل بالقياس حُكْمٌ

وَكَذَا قَوْلُهُ: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ وَأَنْتُمْ تَرُدُّونَهُ إِلَى الرَّأْيِ.

وَأَمَّا شُبَهُهُمُ الْمَعْنَوِيَّةُ ....

بغير ما أنزله الله تعالى، فلا يكون حجة ولا يثبت التعبد به.

الدليل الثالث: (وكذا قوله: «فردوه إلى الله والرسول»، وأنتم تردونه إلى الرأي): الكاف في «كذا» للتشبيه.

واسم الإشارة «ذا» يعود إلى الآية الكريمة السابقة، وهي قوله سبحانه: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾، فهذه الآية الكريمة يشبهها قول الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

والمخاطَب في قولهم: «وأنتم تردونه إلى الرأي» هم أصحاب المذهب الأول القائلون بمشروعية التعبد بالقياس.

والضمير في «تردونه» يعود إلى «الْمُتَنَازَعِ فيه».

والمراد هنا: أن الله تعالى أَمَرَ بِرَدِّ كل شيء متنازع فيه إلى الله تعالى ورسوله ﷺ، والرد إلى الله تعالى هو رَدٌّ إلى كتابه الكريم، والرد إلى الرسول ﷺ هو رد إلى سنته المطهرة، وبذلك فالآية الكريمة تفيد قَصْرَ الرد على الكتاب والسنة فقط، والقياس ليس كتاباً ولا سنة، فلا يجوز الرد إليه، إذ الرد إليه مخالف لمقتضى هذه الآية الكريمة.

وَيُلْحَظُ هنا أن هذه الأدلة من القرآن العظيم هي أدلة أهل الظاهر على نَفْي القياس، كما أوردها الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى في كتابه «الإحكام»[(١)].

قوله: (وأما شبههم المعنوية): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان الشُّبَهِ العقلية التي استدل بها أصحاب المذهب الثاني على إنكار حجية القياس.

---

(١) انظر: الإحكام لابن حزم ٥١٦/٢ وما بعدها.

قَالُوا: بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ بِالْأَصْلِ مَعْلُومٌ قَطْعاً، فَكَيْفَ يُرْفَعُ بِالْقِيَاسِ الْمَظْنُونِ؟

وَالثَّانِيَةُ: كَيْفَ يُتَصَرَّفُ بِالْقِيَاسِ فِي شَرْعٍ مَبْنَاهُ عَلَى التَّحَكُّمِ وَالتَّعَبُّدِ وَالْفَرْقِ بَيْنَ الْمُتَمَاثِلَاتِ وَالْجَمْعِ بَيْنَ الْمُخْتَلِفَاتِ؟ إِذْ قَالَ: **«يُغْسَلُ بَوْلُ الْجَارِيَةِ، وَيُنْضَحُ بَوْلُ الْغُلَامِ»**، وَ: **«يَجِبُ الْغُسْلُ مِنَ الْمَنِيِّ وَالْحَيْضِ دُونَ الْمَذِيِّ وَالْبَوْلِ»**، وَنَظَائِرُ ذَلِكَ كَثِيرٌ.

قوله: (قالوا: براءة الذمة بالأصل معلوم قطعاً، فكيف يُرْفَعُ بالقياس المظنون؟): هذه هي الشبهة الأولى للقائلين بإنكار التعبد بالقياس.

والمراد بهذه الشبهة: أن براءة الذمة ثابتة بيقين بالأصل المقطوع به وهو «النفي الأصلي»، والأصل المقطوع به لا يُرْفَعُ إلا بأصل قطعي، والقياس لا يفيد إلا الظن، فكيف يجوز أن يُرْفَعَ المقطوع به؟

قوله: (والثانية: كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات؟، إذ قال: «يغسل بول الجارية، وينضح بول الغلام»، و: «يجبُ الغسل من المني والحيض دون المذي والبول»، ونظائر ذلك كثير): قوله: «الثانية» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الشبهة»؛ أي: الشبهة الثانية لأصحاب المذهب الثاني على إنكار حجية القياس. والاستفهام بكيف هنا للتعجب والإنكار.

والمراد بالتحكم الذي بُنِي عليه الشرع عند هؤلاء: هو مجيء الأحكام في الشرع على خلاف مقتضى العقل.

والمراد بالتعبد: ورود الحكم في الشرع من غير أن تُعْقَلَ له علة، فيمتنع القياس لعدم وجود العلة المعقولة.

و«النظائر» جمع «نظير»، وهو: الشبيه والمثيل.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى المثالين المذكورين، وهما: «غسل

....

بول الجارية، ونضح بول الغلام»، و«وجوب الغسل من المني والحيض، دون المذي والبول».

ومن نظائر ذلك: وجوب القطع على السارق دون الغاصب، وكلاهما سَلْبٌ لأموال الناس بالباطل.

والمراد بهذه الشبهة: أن القياس ممتنع في الشرع من جهتين:

الجهة الأولى: أن الحكم في الشرع مبناه على التعبد، وما كان مبناه على التعبد فلا مجال لإجراء القياس فيه.

الجهة الثانية: أن حقيقة الواقع الشرعي تخالف حقيقة القياس، إذ حقيقة القياس هي المماثلة والمساواة بين الفرع والأصل، وحقيقة الواقع الشرعي هي التحكم بالتفريق بين المتماثلات، والجمع بين المختلفات.

أما التفريق بين المتماثلات فمن ذلك ما يلي:

١ ـ التفريق بين بول الجارية والغلام، حيث قضى الشرع بغسل بول الجارية ونَضْحِ بول الغلام، مع أن كلّاً منهما بول نجس.

٢ ـ التفريق في حق المرأة الحائض بين قضاء الصوم والصلاة، حيث أوجب الشارع القضاء في الصوم دون الصلاة، مع استوائهما في وَصْفِ العبادة.

٣ ـ التفريق بين الأمة والحرة في النظر إلى كلٍّ منهما، حيث أباح الشارع النظر إلى الأمة وإن كانت حسناء، وحرم النظر إلى الحرة وإن كانت شوهاء، وكلتاهما امرأة محل للشهوة.

وأما الجمع بين المختلفات فمن ذلك ما يلي:

١ ـ الجمع بين القاتل، والمظاهر، والحانث في اليمين في الحكم وهو وجوب الكفارة مع اختلاف أفعالهم.

٢ ـ الجمع بين الحيض والمني في الحكم وهو وجوب الغسل، مع

الثَّالِثَةُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَدْ أُوتِيَ جَوَامِعَ الْكَلِمِ، فَكَيْفَ يَلِيقُ بِهِ أَنْ يَتْرُكَ الْوَجِيزَ الْمُفْهِمِ إِلَى الطَّوِيلِ الْمُوهِمِ، فَيَعْدِلَ عَنْ قَوْلِهِ: (حَرَّمْتُ الرِّبَا فِي الْمَكِيلِ) إِلَى السِّتَّةِ الْأَشْيَاءِ؟

اختلافهما في الصفة، إذ المني طاهر، والحيض نجس[1].

وهذه الشبهة، وهي أن الشريعة تقوم على التفريق بين المتماثلات، والجمع بين المختلفات احتج بها النظام المعتزلي[2].

قوله: (الثالثة: أن رسول الله ﷺ قد أوتي جوامع الكلم، فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم إلى الطويل الموهم، فيعدل عن قوله: «حرَّمت الربا في المكيل» إلى الستَّة الأشياء؟): «الثالثة» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الشبهة»؛ أي: الشبهة الثالثة للقائلين بإنكار حجية القياس.

والضمير في «به» يعود إلى «الرسول» ﷺ، وكذلك إليه عود الضمير في «قوله».

والمراد بالستة الأشياء هي الواردة في حديث الصحابي الجليل عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه، وهي: الذهب، والفضة، والبر، والشعير، والتمر، والملح.

والمراد هنا: أن النبي ﷺ قد آتاه الله تعالى جوامع الكلم، ومقتضى تلك الجوامع أن يأتي بالمراد بلفظ موجز مفهم لا بلفظ طويل موهم مُبْهَم، فبدلاً عن أن يقول: (**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح...**)، كان الأليق به أن يقول: «حَرَّمْتُ الربا في المكيل»؛ لأنه أخصر وأبلغ في الدلالة على المراد، فلما ترك هذا الموجز إلى الإطالة علمنا بذلك أنه لم يُرِدِ القياس، بل أراد الاقتصار على هذه المذكورات فقط.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٧٤.
(٢) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ٣٢١، المعتمد ٢/ ٢٣٠، شرح العمد ١/ ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

الرَّابِعَةُ: قَالُوا: الْحُكْمُ ثَبَتَ فِي الْأَصْلِ بِالنَّصِّ لِأَنَّهُ مَقْطُوعٌ بِهِ، وَالْحُكْمُ مَقْطُوعٌ بِهِ، فَكَيْفَ يُحَالُ عَلَى الْعِلَّةِ الْمَظْنُونَةِ، وَالْحُكْمُ يَثْبُتُ فِي الْفَرْعِ بِالْعِلَّةِ، فَكَيْفَ يَثْبُتُ الْحُكْمُ فِيهِ بِطَرِيقٍ سِوَى طَرِيقِ الْأَصْلِ؟

الْخَامِسَةُ: قَالُوا: غَايَةُ الْعِلَّةِ أَنْ يَكُونَ مَنْصُوصاً عَلَيْهَا، وَذَلِكَ لَا يُوجِبُ الْإِلْحَاقَ، كَمَا لَوْ قَالَ: «أَعْتَقْتُ مِنْ عَبِيدِي سَالِماً لِأَنَّهُ أَسْوَدُ» لَمْ يَقْتَضِ عِتْقَ كُلِّ أَسْوَدَ، وَلَا يَجْرِي ذَلِكَ مَجْرَى قَوْلِهِ: «أَعْتَقْتُ كُلَّ أَسْوَدَ»، كَذَا قَوْلُهُ: «حَرَّمْتُ الرِّبَا فِي الْبُرِّ لِأَنَّهُ مَطْعُومٌ» لَا يَجْرِي مَجْرَى قَوْلِهِ: «حَرَّمْتُ الرِّبَا فِي كُلِّ مَطْعُومٍ».

قوله: (الرابعة: قالوا الحكم ثبت في الأصل بالنص لأنه مقطوع به، والحكم مقطوع به، فكيف يحال على العلة المظنونة، والحكم يثبت في الفرع بالعلة، فكيف يثبت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل؟): «الرابعة» هنا صفة لموصوف محذوف؛ أي: «الشبهة الرابعة». والضمير في «لأنه» يعود إلى «النص».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الفرع».

والمراد هنا: أن النص الذي ثبت به الأصل مقطوع به، فيكون الحكم الثابت في الأصل مقطوعاً به أيضاً، وإذا كان الأمر كذلك فالفرع محكوم بالنص كالأصل بلا فرق، وأنتم لا تجعلون الفرع ثابتاً بالنص، بل بالعلة، فكيف يكون الحكم في الفرع ثابتاً بغير طريق الأصل وكلاهما محكوم بالنص؟.

قوله: (الخامسة: قالوا: غاية العلة أن يكون منصوصاً عليها، وذلك لا يوجب الإلحاق، كما لو قال: «أعتقت من عبيدي سالماً لأنه أسود» لم يقتض عتق كل أسود، ولا يجري ذلك مجرى قوله: «أعتقت كل أسود»، كذا قوله: «حرمت الربا في البر لأنه مطعوم» لا يجري مجرى قوله: «حرمت الربا في كل مطعوم»): «الخامسة» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الشبهة»؛ أي: الشبهة الخامسة من الشبه المعنوية على إنكار حجية القياس عند أصحاب المذهب الثاني.

الْجَوَابُ: ....

والضمير في «عليها» يعود إلى «العلة».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «وذلك لا يوجب الإلحاق» يعود إلى «التنصيص على العلة».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولا يجري ذلك» يعود إلى قوله: «أعتقت من عبيدي سالماً لأنه أسود».

واسم الإشارة «ذا» في قوله: «كذا» يعود إلى قول القائل: «أعتقت من عبيدي سالماً لأنه أسود» وقوله: «أعتقت كل أسود».

والضمير في «قوله» في «كذا قوله» يعود إلى «الشارع».

والمراد هنا: أن غاية ما لدى المحتج بالعلة هي كونها منصوصاً عليها، والتنصيص على العلة لا يوجب الإلحاق؛ لأن العلة لا تقتضي العموم كما تقتضيه صيغة اللفظ العام، والدليل على ذلك: أن السيد لو قال: «أعتقت من عبيدي سالماً لأنه أسود» لم يقتض ذلك عتق كل أسود، بخلاف ما لو قال: «أعتقت كل أسود» فإن هذا يقتضي عتق جميع السود للتصريح بلفظ العموم، فكذلك لو قال الشارع: «حرمت الربا في البر لأنه مطعوم» لا يقتضي تحريم الربا في كل مطعوم، بل يكون خاصاً بالبر فقط، بخلاف ما لو قال: «حرمت الربا في كل مطعوم» فإنه يقتضي تحريم الربا في كل ما كان مطعوماً بدلالة صيغة العموم.

وإذا ثبت أن العلة المنصوص عليها لا توجب الإلحاق، بل التنصيص يفيد قَصْرَ العلة على محلها من غير تعميم، دل ذلك على أن الأحكام لا تثبت بطريق القياس، وهو المطلوب.

قوله: (الجواب): أي عما استدل به أصحاب المذهب الثاني المنكرون للتعبد بالقياس من أدلة نقلية وشُبَهٍ عقلية.

أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ فَإِنَّ الْقُرْآنَ قَدْ دَلَّ عَلَى جَمِيعِ الْأَحْكَامِ، لَكِنْ إِمَّا بِتَمْهِيدِ طَرِيقِ الاعْتِبَارِ، وَإِمَّا بِالدَّلَالَةِ عَلَى الْإِجْمَاعِ وَالسُّنَّةِ، وَهُمَا قَدْ دَلَّا عَلَى الْقِيَاسِ.

قوله: (أما قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ فإن القرآن قد دل على جميع الأحكام، لكن إما بتمهيد طريق الاعتبار، وإما بالدلالة على الإجماع والسنة، وهما قد دلا على القياس): المراد بتمهيد طريق الاعتبار: هو التنبيه بلفظ «الاعتبار» على أن القياس حجة، وذلك لأن الاعتبار مشتق من «العبور» وهو الانتقال من جانب إلى آخر، وهذا المعنى موجود في القياس، إذ هو انتقال بالحكم من الأصل إلى الفرع.

وضمير التثنية في قوله: «وهما» يعود إلى «الإجماع والسنة».

والمراد هنا: نسلم لكم ما ذكرتموه من أن القرآن الكريم قد دل على جميع الأحكام، ولكنْ لا نسلم لكم بأن القرآن الكريم لم يدل على بيان التعبد بالقياس، بل دل على ذلك من وجهين:

الوجه الأول: تمهيد طريق الاعتبار بقول الله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾.

والاعتبار هو «إلحاق الشيء بغيره بضرب من ضروب الشبه»، وهذه هي حقيقة القياس، وإذا كان الاعتبار يعني حقيقة القياس، فإن القياس يكون مأموراً به شرعاً بمقتضى هذه الآية الكريمة، وهذا هو معنى التعبد.

الوجه الثاني: الدلالة على حجية الإجماع والسنة، فقد دل القرآن الكريم على أن الإجماع حجة بقول الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥].

وسبيل المؤمنين هو ما اتفقت عليه كلمتهم وأجمع عليه رأيهم. وكذلك دل القرآن الكريم على حجية السنة بالأمر بطاعة الرسول ﷺ أمراً ونهياً، كما في قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩].

وَإِلَّا فَأَيْنَ فِي الْكِتَابِ مَسْأَلَةُ: «الْجَدِّ وَالإِخْوَةِ»، وَ«الْعَوْلِ»، وَ«الْمَبْتُوتَةِ»، وَ«الْمُفَوَّضَةِ»، وَ«التَّحْرِيمِ» وَفِيهَا حُكْمٌ للهِ شَرْعِيٌّ؟ ....

وكما في قوله سبحانه: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

وكما في قوله جل شأنه: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧].

وكلٌّ من الإجماع والسنة قد دلا على ثبوت حجية القياس، وقد ذكرنا لكم الأدلة منهما على ذلك.

وحينئذٍ يكون القرآن الكريم قد دل على إثبات حجية القياس بوساطة دلالته على حجية الإجماع والسنة، إذ ما دل عليه الحجة فهو حجة.

قوله: **(وإلا فأين في الكتاب مسألة الجد والإخوة، والعول، والمبتوتة، والمفوضة، والتحريم، وفيها حكم لله شرعي)**: هذه الجملة تأكيد للقول بأن القرآن الكريم قد دل على بيان حجية القياس.

والضمير في «فيها» يعود إلى «المسائل المذكورة».

والمراد هنا: أن المتتبع لكتاب الله تعالى لا يجد فيه بيان أحكام بعض المسائل، ومن تلك المسائل ما يلي:

المسألة الأولى: مسألة «الجد والإخوة»، بمعنى هل يرث الجد مع الإخوة، أو لا يرث؟

المسألة الثانية: مسألة «العول»، وهي زيادة السهام على الفريضة في علم الفرائض.

المسألة الثالثة: مسألة «المبتوتة»، التي بَتَّ زوجها طلاقها: هل يكون لها الحق في النفقة والسُّكْنَى، أو لا حق لها في ذلك؟

المسألة الرابعة: مسألة «الْمُفَوَّضَة»، وهي المرأة التي فَوَّضت مهرها إلى زوجها، ثم مات قبل الدخول بها، ما مقدار المهر الواجب لها؟

المسألة الخامسة: مسألة «التحريم»، كأن يقول الزوج لزوجته: «أَنْتِ

ثُمَّ قَدْ حَرَّمْتُمُ الْقِيَاسَ، وَلَيْسَ فِي الْقُرْآنِ تَحْرِيمُهُ.

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾. قُلْنَا: ....

عليَّ حرام»، فعلام يُحْمَلُ هذا اللفظ؟ هل يحمل على الظهار، أو الطلاق، أو اليمين؟

ولا شك أن هذه المسائل كلها لم تَخْلُ من حكم شرعي لله تعالى فيها، وهذا الحكم ثبت بطريق الاجتهاد والقياس، إذ القياس مظهر للحكم الشرعي وكاشف عنه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى **هو الوجه الأول** من وجهي الجواب عن استدلالهم بتلك الآية الكريمة.

قوله: (ثم قد حرمتم القياس، وليس في القرآن تحريمه): الضمير في «تحريمه» يعود إلى «القياس».

والمخاطَب في قوله: «ثم قد حرمتم القياس» هم المنكرون لحجية القياس، المانعون من إثبات التعبد به.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الثاني** من وجهي الجواب عن استدلالهم بتلك الآية الكريمة.

ومفاد هذا الجواب: أنكم استدللتم بقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ على أن ما ليس في القرآن الكريم فليس بمشروع، ونحن نلزمكم بمقتضى ما قلتموه هنا، فنقول: تحريمكم للعمل بالقياس ليس بمشروع، إذ لا يوجد في كتاب الله تعالى تحريمٌ للقياس، فيكون قولكم بتحريمه باطلاً لا أصل له.

قوله: (وقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾): وهو الدليل الثاني الذي استدل به القائلون بإنكار التعبد بالقياس، والذي وجَّهوه بقولهم: «والقياس حُكْمٌ بغير المنزل».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن وجه استدلالهم بهذه الآية الكريمة في إنكار التعبد بالقياس.

الْقِيَاسُ ثَابِتٌ بِالْإِجْمَاعِ وَالسُّنَّةِ، وَقَدْ دَلَّ عَلَيْهِمَا الْقُرْآنُ الْمُنْزَلُ، وَلَا يَرُدُّهُ إِلَّا إِلَى الْعِلَّةِ الْمُسْتَنْبَطَةِ مِنْ كِتَابِ اللهِ تَعَالَى وَنَصِّ رَسُولِهِ، فَالْقِيَاسُ تَفَهُّمُ مَعَانِي النُّصُوصِ بِتَجْرِيدِ مَنَاطِ الْحُكْمِ وَحَذْفِ الْحَشْوِ الَّذِي لَا أَثَرَ لَهُ.

قوله: (القياس ثابت بالإجماع والسنة، وقد دل عليهما القرآن المنزل): ضمير التثنية في «عليهما» يعود إلى «الإجماع والسنة».

والمراد هنا: أن القرآن المنزل من عند الله تعالى دل على إثبات حجية الإجماع والسنة، والإجماع والسنة قد دلا على إثبات حجية القياس، وحينئذٍ يكون القرآن الكريم قد دل على حجية القياس بوساطة الدلالة على حجية الإجماع والسنة.

قوله: (ولا يرده إلا إلى العلة المستنبطة من كتاب الله تعالى ونص رسوله): الضمير في «يرده» يعود إلى «الحكم القياسي».

والمراد هنا: أن المجتهد إنما يَرُدُّ الحكم القياسي إلى العلة المستنبطة من كتاب الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ، والرد إلى العلة المستنبطة منهما هو في حقيقته رَدٌّ إلى الكتاب والسنة، وبناءً على ذلك فالحكم بالقياس لا يخرج عن الحكم بما أنزل الله تعالى.

قوله: (فالقياس تَفَهُّمُ معاني النصوص بتجريد مناط الحكم وحذف الحشو الذي لا أثر له): الضمير في «له» يعود إلى «الحشو».

والمراد بالحشو هنا: الأوصاف المقترنة بمناط الحكم دون أن يكون لها تأثير فيه.

والمقصود من ذلك: أن المجتهد حين يبني الحكم على القياس، فإن هذا البناء لا يتم عنده إلا بعد النظر والتدقيق والتحقيق في مناط الحكم الوارد في كتاب الله تعالى، أو في سنة رسوله ﷺ، وذلك إنما يكون بإبعاد الأوصاف التي لا تصلح أن تكون مناطاً، وهذا ما يُسَمَّى بتحقيق المناط، وإذا كان الأمر كذلك فإن العمل بالقياس هو نابع من النظر الْمُدَقِّقِ المحقق

ثُمَّ أَنْتُمْ رَدَدتُّمُ الْقِيَاسَ بِلَا نَصٍّ، وَلَا رَدٌّ إِلَى مَعْنَى نَصٍّ.

وَقَوْلُهُمْ: «كَيْفَ تَرْفَعُونَ الْقَوَاطِعَ بِالظُّنُونِ؟». ....

في نصوص الكتاب والسنة، وليس عن شهوة مُتَّبَعَةٍ أو هَوًى مُطاعٍ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى **هنا هو الوجه الأول** من وجهي الجواب عن استدلالهم بتلك الآية الكريمة.

قوله: (ثم أنتم رددتم القياس بلا نص، ولا رد إلى معنى نص): **هذا هو الوجه الثاني** من وجهي الجواب عن استدلالهم بتلك الآية الكريمة على إنكار التعبد بالقياس.

والمخاطَب بقوله: «ثم أنتم رددتم القياس بلا نص، ولا رد إلى معنى نص» هم أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم حجية القياس في شيء من الأحكام الشرعية.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: ما ذكرتموه في وجه الاستدلال من تلك الآية الكريمة، وهو قولكم: «العمل بالقياس حكم بغير ما أنزله الله تبارك وتعالى في كتابه» حجة عليكم، حيث رددتم القياس وأنكرتم على القائلين به، وليس في كتاب الله تعالى الذي أنزله على رسوله عليه الصلاة والسلام ما يدل على رد العمل بالقياس، وليس في معنى النصوص الواردة في كتاب الله تعالى، أو في سنة نبيه ﷺ ما يدل على هذا الرد الذي زعمتموه وانتصرتم له.

وبناءً على ذلك فإن ما ذهبتم إليه من رد القياس وإنكار التعبد بالعمل به في إثبات الأحكام الشرعية دعوى بلا دليل، والدعوى بلا دليل لا تنهض بها حجة.

قوله: (وقولهم: كيف ترفعون القواطع بالظنون؟): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم التعبد بالقياس».

والمذكور هنا هو شبهتهم العقلية الأولى التي قالوا فيها: «براءة الذمة بالأصل معلوم قطعاً، فكيف يُرْفَعُ بالقياس المظنون؟».

قُلْنَا: كَمَا تَرْفَعُونَهُ بِالظَّوَاهِرِ، وَالْعُمُومِ، وَخَبَرِ الْوَاحِدِ، وَتَحْقِيقِ الْمَنَاطِ فِي آحَادِ الصُّوَرِ.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن تلك الشبهة.

قوله: (كما ترفعونه بالظواهر، والعموم، وخبر الواحد، وتحقيق المناط في آحاد الصور): الكاف في «كما» حرف تشبيه، و«ما» المتصلة بها مصدرية، فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «كرفعكم له بالظواهر».

والضمير في «ترفعونه» يعود إلى «القاطع».

والمذكور هنا هو الوجه الأول من الجواب عن تلك الشبهة.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: أننا نرفع القواطع بالظنون، كما ترفعون أنتم القاطع بالظواهر.

وبيان ذلك: أن الأصل براءة الذمة من التكليف قطعاً، فإذا وَرَدَ الأمر من الشارع دل بظاهره على الإيجاب، فنرفع بهذا الإيجاب الظاهر من صيغة الأمر المجرد براءة الذمة.

وكذلك إذا ورد اللفظ عاماً في نص الشارع دل باستغراقه على شمول الحكم لجميع المكلفين، فترتفع البراءة في حقهم.

وكذلك إذا ورد خبر الواحد بالتكليف بحكم من الأحكام انشغلت ذمم المكلفين به، ويقطع في حقهم استمرار براءة الذمة.

وكذلك إذا عَلَّقَ الشارع الحكم على مناط، وتحقق المجتهد من وجود ذلك المناط في مثل الأصل الذي تعلق المناط بحكمه، أجرى ذلك الحكم على جميع الصور المماثلة، فيصبح المكلفون متعبدين بها بعد أن كانت ذممهم بريئة منها.

فإذا ثبت أن القاطع يُرْفَعُ بالظواهر، والعموم، وخبر الواحد، وتحقيق المناط في آحاد الصور وهي لا تفيد إلا الظن، فكذلك يُرْفَعُ القاطع بالقياس المظنون، ولا فرق في ذلك.

ثُمَّ نَقُولُ: لَا نَرْفَعُهُ إِلَّا بِقَاطِعٍ، فَإِنَّا إِذَا تُعُبِّدْنَا بِاتِّبَاعِ الْعِلَّةِ الْمَظْنُونَةِ فَإِنَّا نَقْطَعُ بِوُجُودِ الظَّنِّ، وَنَقْطَعُ بِوُجُودِ الْحُكْمِ عِنْدَ الظَّنِّ فَيَكُونُ قَاطِعاً.

وَقَوْلُهُمْ: «مَبْنَى الْحُكْمِ عَلَى التَّعَبُّدَاتِ». قُلْنَا: نَحْنُ لَا نُنْكِرُ التَّعَبُّدَاتِ فِي الشَّرْعِ، ....

قوله: (**ثم نقول: لا نرفعه إلا بقاطع، فإنَّا إذا تُعُبِّدْنَا باتباع العلة المظنونة فإنَّا نقطع بوجود الظن، ونقطع بوجود الحكم عند الظن فيكون قاطعاً**): الضمير في «لا نرفعه» يعود إلى «القاطع».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الثاني** من الجواب عن الشبهة الأولى للقائلين بإنكار حجية القياس.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: لا نسلم لكم بأننا نرفع القاطع بالمظنون، بل إننا نرفع القاطع بقاطع، وذلك أن الله تعالى تَعَبَّدَنَا باتباع العلة المظنونة حين مَهَّدَ لنا طريق الاعتبار بقوله سبحانه: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾.

وحينئذٍ إذا نص الشارع على علة في حكم من الأحكام، وغلب على ظننا وجود تلك العلة في الفرع قطعنا بوجود ذلك الظن، وقطعنا بأن هذا الظن هو أمارة ثبوت الحكم في الفرع، فيكون الحكم في الفرع قد ثبت بطريق قاطع، وليس بطريق مظنون.

قوله: (**وقولهم: مبنى الحكم على التعبدات**): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم التعبد بالقياس».

والمذكور هنا هو شبهتهم الثانية التي قالوا فيها: «كيف يُتَصَرَّفُ بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات».

قوله: (**قلنا**): أي في الجواب عن تلك الشبهة.

قوله: (**نحن لا ننكر التعبدات في الشرع**): أي نوافقكم على ما

فَلَا جَرَمَ قُلْنَا: الْأَحْكَامُ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ: قِسْمٌ لَا يُعَلَّلُ، وَقِسْمٌ يُعْلَمُ كَوْنُهُ مُعَلَّلاً كَالْحَجْرِ عَلَى الصَّبِيِّ لِضَعْفِ عَقْلِهِ، وَقِسْمٌ يُتَرَدَّدُ فِيهِ، ....

ذكرتموه من وجود التعبد في الأحكام الشرعية، إلا أن هذا التعبد ليس موجوداً في جميعها، بل هو موجود في بعضها، فما لم نعقل له علة جعلناه حكماً تعبدياً وقَصَرْنا الحكم فيه على محله، وما عقلنا له علة جعلناه حكماً قياسياً، وعَدَّينا ذلك الحكم من الأصل إلى الفرع إذا غلب على ظننا اشتراكهما في العلة ذاتها.

قوله: (فلا جرم قلنا: الأحكام ثلاثة أقسام: قسم لا يُعَلَّلُ، وقسم يُعْلَمُ كونه معللاً، كالحجر على الصبي لضعف عقله، وقسم يُتَرَدَّدُ فيه): «لا جرم» هي بمعنى: لا بُدَّ، ولا مَحالَةَ[1].

والمراد بالقسم الذي لا يُعَلَّلُ من الأحكام: هو الذي لا تُعْقَلُ فيه علة، فحينئذٍ يقال: إن الحكم هنا تعبدي، وذلك كجَعْلِ الصلوات المكتوبات خمساً وليست ستاً، وجَعْلِ الصوم الواجب في رمضان وليس في غيره من أحد أشهر السنة.

وأما القسم الذي يُعَلَّلُ منها: فهو الذي يُدْرِكُ العقل العلة فيه، وذلك مثل «الحجر على الصبي»، فإن العلة فيه مُدْرَكَةٌ بالعقل، وهي كون «الصبي» لصغره وضعف عقله لا يحسن القيام على مصالحه بنفسه ومن ذلك حِفْظُ المال، فكان لا بد من الحجر عليه، وإسناد ولايته إلى الراشد من ذويه لمراعاة مصلحته وتدبير شؤون حياته.

وأما القسم الْمُتَرَدَّدُ فيه: فهو الذي يتعلق بوصف لا يظهر كونه مناطاً للحكم، وهو ما يُسَمَّى بالوصف الشبهي، وذلك كتردد «مسح الرأس» بين إلحاقه بالخف، وإلحاقه بالأعضاء المغسولة من جهة تكرار المسح وعدم تكراره في الوضوء. فمن رأى أن الأصل في الوضوء هو التكرار ألحق «الرأس» بالأعضاء المغسولة، فيمسح عليه ثلاث مرات.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/ ٩٣.

وَلَا نَقِيسُ مَا لَمْ يَقُمْ دَلِيلٌ عَلَى كَوْنِ الْحُكْمِ مُعَلَّلاً.

وَقَوْلُهُمْ: «لِمَ لَمْ يَنُصَّ عَلَى الْمَكِيلِ ويُغْنِي عَنِ الْقِيَاسِ عَلَى الْأَشْيَاءِ السِّتَّةِ؟».

قُلْنَا: ....

ومن رأى أن الأصل هو المرة الواحدة، والزائد على ذلك مستحب ألحق الرأس بالخف، فيمسح عليه مرة واحدة فقط.

قوله: (**ولا نقيس ما لم يقم دليل على كون الحكم معللاً**): أي نحن لا نستعمل القياس في الأحكام التي لا يدرك العقل العلل فيها، وإنما نستعمله في الأحكام التي أدرك العقل فيها تلك العلل.

ومفاد الجواب عن تلك الشبهة: نسلم لكم بأن الأحكام قد تكون تعبدية، إلا أن ذلك في بعضها لا في جميعها، لكون تلك الأحكام تقع على ثلاثة أقسام، فقسم منها غير مُعَلَّل، لعدم إدراك العقل العلل فيها.

وقسم منها مُعَلَّل؛ لأن العقل أدرك عللها.

وقسم منها متردد بين ذانك القسمين لِتَمكُّنِ الشَّبَهِ فيه.

ولكننا في تعاملنا بالقياس كأصل من أصول التشريع عندنا لا نقيس على حكم الأصل إلا إذا كانت علته منصوصةً بالشرع، أو مُسْتَنْبَطَةً بالعقل، وفي كلتا الحالتين لم نَخْرُجْ بالأحكام القياسية عن دائرة التعبد الشرعي.

قوله: (**وقولهم: لِمَ لَمْ ينص على المكيل ويغني عن القياس على الأشياء الستة؟**): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بإنكار التعبد بالقياس».

والمذكور هنا هو شبهتهم الثالثة التي قالوا فيها: «إن رسول الله ﷺ قد أوتي جوامع الكلم، فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم إلى الطويل الموهم، فيعدل عن قوله: «حَرَّمْتُ الربا في المكيل» إلى الستة الأشياء؟».

قوله: (**قلنا**): أي في الجواب عن تلك الشبهة.

هَذَا تَحَكُّمٌ عَلَى اللهِ تَعَالَى وَعَلَى رَسُولِهِ، وَلَيْسَ لَنَا التَّحَكُّمُ عَلَيْهِ فِيمَا طَوَّلَ وَنَبَّهَ وَأَوْجَزَ.

وَلَوْ جَازَ ذَلِكَ لَجَازَ أَنْ يُقَالَ: فَلِمَ لَمْ يُصَرِّحْ بِمَنْعِ الْقِيَاسِ عَلَى الْأَشْيَاءِ السِّتَّةِ؟ وَلِمَ لَمْ يُبَيِّنِ الْأَحْكَامَ كُلَّهَا فِي الْقُرْآنِ وَفِي الْمُتَوَاتِرِ لِيَنْحَسِمَ الْاحْتِمَالُ؟ وَهَذَا كُلُّهُ غَيْرُ جَائِزٍ. ....

قوله: (هذا تحكم على الله تعالى وعلى رسوله): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى قولهم: «لِمَ لَمْ ينص على المكيل ويغني عن القياس على الأشياء الستة؟».

والمراد بالتحكم على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ: هو الاعتراض على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ في قضايا التشريع.

قوله: (وليس لنا التحكم عليه فيما طوَّل ونبَّه وأوجز): الضمير في «عليه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «في تطويله وتنبيهه وإيجازه».

والمراد هنا: لا يجوز لنا بحال من الأحوال التحكم بالاعتراض على الله تعالى، أو على رسوله ﷺ فيما ورد في الشرع المطهر من تطويل، وتنبيه، وإيجاز، بل الواجب هو التسليم والإذعان، فذلك هو مقتضى الإيمان، كما قال الله سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥].

قوله: (ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: فَلِمَ لَمْ يصرح بمنع القياس على الأشياء الستة، وَلِمَ لَمْ يبين الأحكام كلها في القرآن وفي المتواتر لينحسم الاحتمال؟ وهذا كله غير جائز): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التحكم على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ».

ثُمَّ نَقُولُ: إِنَّ اللهَ تَعَالَى عَلِمَ لُطْفاً فِي تَعَبُّدِ الْعُلَمَاءِ بِالْاجْتِهَادِ، وَأَمَرَ بِالتَّشْمِيرِ فِي اسْتِنْبَاطِ دَوَاعِي الْاجْتِهَادِ، لِـ: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾.

واسم الإشارة «هذا»، والضمير المتصل في «كله» في قوله: «وهذا كله» يعودان إلى القول: «لِمَ لَمْ يصرح بمنع القياس على الأشياء الستة؟ وَلِمَ لَمْ يبين الأحكام كلها في القرآن ومتواتر السنة؟».

والمراد بحسم الاحتمال: قَطْعُ مادته.

والمقصود هنا: أن باب التحكم على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ لو فُتِحَ لتجرأ كل مَنْ كان في عقله لَوْثَةٌ على الاعتراض على الله تعالى بقوله: «لِمَ لَمْ يبين الأحكام كلها في القرآن ومتواتر السنة ليحسم الاحتمال؟»، وبالاعتراض على رسوله ﷺ بقوله: «لِمَ لَمْ يصرح بمنع القياس على الأشياء الستة؟»، ونحو ذلك من الاعتراضات، وهذا كله لا يجوز لأنه استدراك على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ في شرع هو في غاية الإحكام والإتقان.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الأول** من الجواب عن الشبهة الثالثة.

قوله: (ثم نقول: إن الله تعالى علم لطفاً في تعبد العلماء بالاجتهاد، وأمر بالتشمير في استنباط دواعي الاجتهاد لـ: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾**)**: المراد بالتشمير: بَذْلُ ما لدى المجتهد من طاقات وقُدُرات وإمكانات وتوظيفها في خدمة الاجتهاد.

والمراد بدواعي الاجتهاد: الأمور التي تدعو المجتهد إلى طَرْقِ باب الاجتهاد، وذلك كاستنباط العلة، فإن المجتهد إذا استنبط علة الحكم اجتهد في تحقيق تلك العلة في سائر الفروع المماثلة للأصل، وحينئذٍ يغلب على ظنه بأن حكم تلك الفروع هو حكم الأصل الذي استنبط علته باجتهاده.

وَقَوْلُهُمْ: «كَيْفَ يَثْبُتُ الْحُكْمُ فِي الْفَرْعِ بِطَرِيقٍ غَيْرِ طَرِيقِ الْأَصْلِ؟». قُلْنَا: لَيْسَ مِنْ ضَرُورَةِ كَوْنِ الْفَرْعِ تَابِعاً لِلْأَصْلِ أَنْ يُسَاوِيَهُ فِي طَرِيقِ الْحُكْمِ، ....

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الثاني** من الجواب عن الشبهة الثالثة.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: أن الله تعالى لم يصرح بمنع القياس على الأشياء الستة، ولم يُبيِّنْ جميع الأحكام في القرآن الكريم ومتواتر السنة لحكمة بالغة، وهي تعبيد العلماء بالاجتهاد، ليكون ذلك رِفْعَةً في درجاتهم عنده، كما قال سبحانه: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍۚ﴾ [المجادلة: ١١].

قوله: (وقولهم: كيف يَثْبُتُ الحكم في الفرع بطريقٍ غير طريق الأصل؟): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بإنكار التعبد بالقياس».

والمذكور هنا هو شبهتهم الرابعة التي قالوا فيها: «الحكم ثبت في الأصل بالنص لأنه مقطوع به، والحكم مقطوع به، فكيف يحال على العلة المظنونة؟ والحكم يثبت في الفرع بالعلة، فكيف يثبت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل؟».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن تلك الشبهة.

قوله: (ليس من ضرورة كون الفرع تابعاً للأصل أن يساويه في طريق الحكم): الضمير في «يساويه» يعود إلى «الأصل».

والمراد هنا: نسلم لكم بأن الأصل ثابت بطريق النص، كما نسلم بأن الفرع تابع للأصل، ولكن لا نسلم لكم بأن من ضرورة هذه التبعية أن يكون الفرع مساوياً للأصل في طريق الحكم، بحيث يكون ثابتاً بالنص، بل نقول: إن الحكم في الأصل ثابت بالنص، والحكم في الفرع ثابت بالقياس على الأصل.

فَإِنَّ الضَّرُورِيَّاتِ وَالْمَحْسُوسَاتِ أَصْلٌ لِلنَّظَرِيَّاتِ، وَلَا يَلْزَمُ تَسَاوِيهِمَا فِي الطَّرِيقِ وَإِنْ تَسَاوَيَا فِي الْحُكْمِ.

قوله: (فإن الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات، ولا يلزم تساويهما في الطريق وإن تساويا في الحكم): هذه الجملة تعليل للقول بأنه ليس من ضرورة تبعية الفرع للأصل أن يساويه في طريق الحكم.

وضمير التثنية في «تساويهما» يعود إلى «الضروريات والنظريات».

و«الضروريات» جمع «ضروري»، والضروري هو الذي يجد الإنسان نفسه مضطراً لتصديقه والقبول به، كالتصديق بوجود مكة، وبغداد.

و«المحسوسات» جمع «حِسِّي»، وهو ما يدركه الإنسان بإحدى حواسه الخمس، وهي: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس.

فما يدركه الإنسان بواحدة من هذه الحواس يكون معلوماً لديه بطريق القطع، فإذا مَسَّ النار بيده فوجد حرارتها حَكَمَ قطعاً بأن النار حارة، وإذا تذوق شيئاً بلسانه فوجده حلواً حكم قطعاً بأن هذا الشيء حلو، وإذا شم شيئاً بأنفه فوجد له رائحة زكية حكم قطعاً بأن هذا الشيء زكي الرائحة، وإذا سمع صوتاً حكم قطعاً بوجود مصدر لهذا الصوت، وإذا رأى سواداً حكم قطعاً برؤية ذلك السواد.

وأما «النظريات» فجمع «نظرية»، أو «نظري»، والنظري هو ما لا يجد الإنسان نفسه مضطراً إلى التصديق به والقبول له، لكونه لا يفيد القطع، بل يفيد الظن، ويمثِّلون لذلك بالتجارب العلمية، فإن تلك التجارب نظريات حتى يُثْبِتَ الواقعُ مصداقيتها فتكون حقيقةً علمية يُحْكَمُ بقطعية ثبوتها.

والمراد هنا: قياس الفرع والأصل في باب القياس على الضروريات والمحسوسات والنظريات بجامع التبعية، فكما أن النظريات تابعة للضروريات والمحسوسات، ولا يلزم من كون النظريات تابعة للضرويات والمحسوسات أن تكون مساوية لها في الطريق، فإن طريق الضروريات والمحسوسات هو العلم القطعي، وطريق النظريات هو الظن، فكذلك لا

وَأَمَّا إِذَا قَالَ: «أَعْتَقْتُ سَالِماً لِسَوَادِهِ»، فَالْفَرْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَحْكَامِ الشَّرْعِ مِنْ حَيْثُ الْإِجْمَالُ وَالتَّفْصِيلُ. أَمَّا الْإِجْمَالُ فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ مَعَ هَذَا: «فَقِيسُوا عَلَيْهِ كُلَّ أَسْوَدَ» لَمْ يَتَعَدَّ الْعِتْقُ سَالِماً، ....

يلزم من كون الفرع تابعاً للأصل أن يكون الفرع مساوياً للأصل في الطريق، فالطريق في الأصل هو النص، والطريق في الفرع هو القياس على حكم الأصل.

قوله: (وأما إذا قال: أعتقت سالماً لسواده): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن الشبهة الخامسة لأصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم التعبد بالقياس، والتي قالوا فيها: «غاية العلة أن يكون منصوصاً عليها، وذلك لا يوجب الإلحاق، كما لو قال: «أعتقت من عبيدي سالماً لأنه أسود» لم يقتض عتق كل أسود، ولا يجري ذلك مجرى قوله: «أعتقت كل أسود»، كذا قوله: «حرمت الربا في البر لأنه مطعوم» لا يجري مجرى قوله: «حرمت الربا في كل مطعوم».

قوله: (فالفرق بينه وبين أحكام الشرع من حيث الإجمال والتفصيل): الضمير في «بينه» يعود إلى قول القائل: «أعتقتُ سالماً لسواده».

والمراد هنا: أنه يوجد فارق كبير بين قول السيد: «أعتقتُ من عبيدي سالماً لسواده»، وبين قول الشارع: «حَرَّمْتُ الخمر لشدتها»، وهذا الفرق يكمن في جهتين: جهة الإجمال، وجهة التفصيل.

قوله: (أما الإجمال فإنه لو قال مع هذا: «فقيسوا عليه كل أسود» لم يَتَعَدَّ العتق سالماً): أي «أما الفرق بينهما من جهة الإجمال».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «السيد» المخبر عن عتق عبده سالم.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى قوله: «أعتقتُ سالماً لسواده».

أي: لو أضاف إلى هذا القول، وهو: «أعتقت سالماً لسواده» قوله:

وَلَوْ قَالَ الشَّارِعُ: «حَرَّمْتُ الْخَمْرَ لِشِدَّتِهَا، فَقِيسُوا عَلَيْهِ كُلَّ مُشْتَدٍّ» لَلَزِمَتِ التَّسْوِيَةُ، فَكَيْفَ يُقَاسُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ مَعَ الْاعْتِرَافِ بِالْفَرْقِ؟

«فقيسوا عليه كل أسود» ليكون مجموع القول هكذا: «أعتقتُ سالماً لسواده، فقيسوا عليه كل أسود».

والمراد هنا: أن السيد لو قال: «أعتقت من عبيدي سالماً لسواده، فقيسوا عليه كل أسود»، فإن تصريحه بقياس كل أسود على سالم لا يقتضي تعميم الحكم في كل عبد أسود، بحيث يشمله العتق كما شمل سالماً، بل مع هذا التصريح يبقى العتق خاصاً بسالم فقط فلا يتعداه إلى غيره.

والسبب في ذلك: أن الإنسان ليس مُفَوَّضاً للتصرف في أملاك الناس، حتى تكون تلك الأملاك رهن صيغته وعبارته.

قوله: (ولو قال الشارع: «حرمت الخمر لشدتها، فقيسوا عليه كل مشتد» للزمت التسوية): الضمير في «عليه» يعود إلى «الحكم بتحريم الخمر».

والمراد بالتسوية: تسوية الفرع بالأصل إذا وُجِدَتِ العلة، وهي «الشدة».

والمقصود هنا: أن الشارع لو قال: «حرمت الخمر لشدتها، فقيسوا عليه كل مشتد» لَلَزِمَ من تصريحه بقياس كل مشتد على الخمر تعدية الحكم إلى كل شراب وُجِدَتْ فيه «الشدة»، ولا يقتصر ذلك على الخمر وحدها.

والسبب في ذلك: أن الشارع مالك للتشريع، ومن حقه المطلق أن يَعُمَّ ما شاء من الحكم في الشيء الواحد ليشمل جميع الأشياء المشابهة له في العلة.

قوله: (فكيف يقاس أحدهما على الآخر مع الاعتراف بالفرق؟): الاستفهام بكيف هنا للتعجب والاستنكار.

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى قول الشارع: «حرمت الخمر

وَأَمَّا التَّفْصِيلُ: فَلِأَنَّ اللهَ تَعَالَى عَلَّقَ الْحُكْمَ فِي الْأَمْلَاكِ حُصُولاً وَزَوَالاً عَلَى اللَّفْظِ دُونَ الْإِرَادَاتِ الْمُجَرَّدَةِ، وَفِي أَحْكَامِ الشَّرْعِ يَثْبُتُ بِكُلِّ مَا دَلَّ عَلَيْهِ رِضَا الشَّارِعِ وَإِرَادَتِهِ، وَلِذَلِكَ ثَبَتَ بِدَلِيلِ الْخِطَابِ، وَبِسُكُوتِ النَّبِيِّ ﷺ عَمَّا جَرَى بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْحَوَادِثِ.

لشدتها، فقيسوا عليه كل مشتد»، وقول السيد: «أعتقت سالماً لسواده، فقيسوا عليه كل أسود».

والمراد هنا: أن قياسكم قول الشارع: «حرمت الخمر لشدتها» على قول السيد: «أعتقت سالماً لسواده» بجامع عدم تعدية الحكم إلى غير المذكور، قياس لا يصح؛ لأنه قياس مع قيام الفارق، وقد بينا لكم وجه الفرق بينهما.

قوله: (وأما التفصيل): أي الفرق بين قول الشارع: «حرمت الخمر لشدتها»، وبين قول السيد: «أعتقت سالماً لسواده» من جهة التفصيل.

قوله: (**فلأن الله تعالى علق الحكم في الأملاك حصولاً وزوالاً على اللفظ دون الإرادات المجردة**): أي أن الملك الشخصي لم يعلقه الله تبارك وتعالى على مجرد إرادة الإنسان بزواله من يده، بل علق ذلك على لفظه الصريح بزوال ذلك الملك، فلو أن شخصاً نوى بيع داره، فإن مِلْكَ الدار لا يزول من يده بمجرد تلك النية والإرادة، بل لا بد من أن يصرح ببيعها، ثم يدفعها للمشتري.

قوله: (**وفي أحكام الشرع يثبت بكل ما دل عليه رضا الشارع وإرادته، ولذلك ثبت بدليل الخطاب، وبسكوت النبي ﷺ عما جرى بين يديه من الحوادث**): «ما» في قوله: «ما دل» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «إرادته» يعود إلى «الشارع».

وَلَوْ أَنَّ إِنْسَاناً بَاعَ مَالَ غَيْرِهِ بِأَضْعَافِ قِيمَتِهِ وَهُوَ حَاضِرٌ وَلَمْ يُنْكِرْ وَلَمْ يَأْذَنْ، بَلْ ظَهَرَتْ عَلَيْهِ عَلَامَاتُ الْفَرَحِ لَا يَصِحُّ الْبَيْعُ. ....

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «كون الأحكام الشرعية تثبت بكل ما دل عليه رضا الشارع وإرادته».

والمراد بدليل الخطاب: هو «مفهوم المخالفة» كما سبق بيانه.

والمراد بسكوت النبي ﷺ: هو الإقرار بالشيء.

و«ما» في قوله: «عما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «عن الجاري بين يديه».

والضمير في «يديه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمراد هنا: أن الحكم الشرعي كما يثبت باللفظ الصريح، يثبت أيضاً بالقرينة الدالة على رضا الشارع وإرادته، والدليل على ذلك: ثبوت الحكم بمفهوم المخالفة، وثبوته بسكوت النبي ﷺ عن فِعْلٍ رآه أو أُخْبِرَ به، فإن سكوته عليه الصلاة والسلام دال على رضاه به، إذ لو لم يكن راضياً به لَمَا سكت عن الإنكار على فاعله.

قوله: (ولو أن إنساناً باع مال غيره بأضعاف قيمته وهو حاضر ولم ينكر ولم يأذن، بل ظهرت عليه علامات الفرح لا يصح البيع): الضمير في «غيره» يعود إلى «الإنسان» والضمير في «قيمته» يعود إلى «مال الغير».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «صاحب المال»، وإليه كذلك عود الضمير في «عليه».

والمراد هنا: لو أن إنساناً تَصَرَّفَ في مِلْكِ غيره بدون إذن منه فباعه بأضعاف قيمته، وصاحب الملك حاضر ولم ينكر ذلك البيع، بل ظهرت علامات الفرح على وجهه، فإن هذا البيع لا يصح، وذلك لأن الفرح الذي هو قرينة الرضا، وكذلك السكوت عن الإنكار الذي هو قرينة الإقرار على هذا التصرف لا يُنَزَّلان منزلة اللفظ الصريح من المالك وهو الإذن بالبيع.

بَلْ قَدْ ضَيَّقَ الشَّرْعُ أَحْكَامَ الْعَبْدِ حَتَّى لَا يَحْصُلَ بِكُلِّ لَفْظٍ.

وَلَوْ قَالَ الزَّوْجُ: «فَسَخْتُ النِّكَاحَ، وَرَفَعْتُ عِلَاقَةَ الْحِلِّ بَيْنِي وَبَيْنَ زَوْجَتِي» لَمْ يَقَعِ الطَّلَاقُ إِلَّا أَنْ يَنْوِيَهُ، وَإِذَا أَتَى بِلَفْظِ الطَّلَاقِ وَقَعَ وَإِنْ لَمْ يَنْوِهِ، وَإِذَا لَمْ يَحْصُلْ بِجَمِيعِ اللَّفْظِ، فَكَيْفَ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ الْإِرَادَةِ؟

قوله: (بل قد ضيق الشرع أحكام العبد حتى لا يحصل بكل لفظ): أي أن الشارع لم يَعْتَدَّ بكل لفظ صَدَرَ من السيد دالّاً على العتق، فلو قال السيد ـ مثلاً ـ: «عبدي فلان مُسَرَّحٌ»، أو: «عبدي فلان لا حاجة لي به» لم يكن ذلك دالّاً على العتق، بل لا بد من أن يأتي بلفظ «العتق» مُصَرَّحاً به، كأن يقول: «أَعْتَقْتُ عبدي غانماً»، أو يخاطب العبد بقوله: «اذهب فأنت حُرٌّ».

قوله: (ولو قال الزوج: «فسختُ النكاح، ورفعتُ علاقة الحل بيني وبين زوجتي» لم يقع الطلاق إلا أن ينويه، وإذا أتى بلفظ الطلاق وقع وإن لم ينوه): الضميران في «يَنْوِيَهُ»، وفي «يَنْوِهِ» يعودان إلى «الطلاق».

والمراد هنا: أن الشارع ضَيَّقَ ألفاظ الطلاق كذلك، فلا يحصل بكل لفظ، فلو أن زوجاً قال: «فَسَخْتُ النكاح، ورَفَعْتُ علاقة الحل بيني وبين زوجتي» لم يقع الطلاق بمجرد هذا اللفظ إلا إذا اقترن بالنية، وذلك أن هذا القول ليس فيه التصريح بلفظ «الطلاق»، بل هو كناية عنه، والكناية ضعيفة في الدلالة على الطلاق فاحتاجت إلى تَقْوِيَةٍ بنية مساندة.

بخلاف ما لو قال: «زوجتي طالق»، فإن الطلاق يقع وإنْ لم يكن مقروناً بنية، اكتفاءً باللفظ الصريح لقوته ودلالته على حَلِّ عَقْدِ الزوجية.

قوله: (وإذا لم يحصل بجميع اللفظ، فكيف يحصل بمجرد الإرادة؟): أي أن «الطلاق» إذا لم يقع بمجرد اللفظ غير الصريح فيه، فإنه لا يقع بمجرد الإرادة من باب أولى، إذ الإرادة ليست لفظاً، فلو أن إنساناً أراد تطليق

عَلَى أَنَّ الْقِيَاسَ مَفْهُومٌ فِي اللُّغَةِ، فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ: «لَا تَأْكُلِ الْإِهْلِيلَجَ لِأَنَّهُ مُسْهِلٌ»، وَ: «لَا تُجَالِسْ فُلَاناً فَإِنَّهُ مُبْتَدِعٌ» فُهِمَ مِنْهُ التَّعَدِّي بِتَعَدِّي الْعِلَّةِ، وَهَذَا مُقْتَضَى اللُّغَةِ، ....

زوجته ولكنه لم يتلفظ، فإن تلك الإرادة المجردة لا أثر لها في إيقاع الطلاق.

وكذلك «الإعتاق» إذا لم يقع بغير اللفظ الصريح فيه، فإنه لا يقع بمجرد الإرادة، فلو أن السيد أراد إعتاق عبده ولكنه لم يُصَرِّحْ به نُطْقاً، فلا أثر لتلك الإرادة في حصول «الإعتاق».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من بيان الفرق بين ألفاظ الشارع وألفاظ الناس **هو الوجه الأول في الجواب** عن الشبهة الخامسة لأصحاب المذهب الثاني القائلين بإنكار حجية القياس.

قوله: (على أن القياس مفهوم في اللغة): أي ومما يُحْتَجُّ به على منكري القياس، ويجاب به عن شُبههم أن القياس مفهوم في اللغة، فإن العربي إذا سمع اللفظ فَهِمَ منه تعديته إلى ما يصلح تعديته إليه إنْ كان دالّاً على التعدي.

قوله: (فإنه لو قال:«لا تأكل الإِهْلِيلَجَ لأنه مسهل»، و: «لا تجالس فلاناً فإنه مبتدع» فهم منه التعدي بتعدي العلة، وهذا مقتضى اللغة): الضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لو قال».

و«الإِهْلِيلَجُ» كلمة مُعَرَّبَة، وهو نوع من أنواع الأدوية المعروفة[1].

والضمير في «منه» يعود إلى «النهي عن أكل الإهليلج ومجالسة فلان المبتدع».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا مقتضى اللغة» يعود إلى «تعدية القول بتعدي العلة».

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/ ٣٩٢.

وَهُوَ مُقْتَضَاهُ فِي الْعِتْقِ لَكِنَّ التَّعَبُّدَ مَنَعَ مِنْهُ.

وَعَلَى أَنَّ هَذَا الَّذِي ذَكَرُوهُ قِيَاسٌ لِكَلَامِ الشَّارِعِ عَلَى كَلَامِ الْمُكَلَّفِينَ فِي امْتِنَاعِ قِيَاسِ مَا وُجِدَتِ الْعِلَّةُ الَّتِي عُلِّلَ بِهَا فِيهِ عَلَيْهِ، فَيَكُونُ رُجُوعاً إِلَى الْقِيَاسِ الَّذِي أَنْكَرُوهُ، ....

والمراد هنا: أن إنساناً لو قال لآخر ناصحاً: «لا تأكل الإهليلج لأنه مسهل» فَهِمَ منه النهي عن أَكْلِ الإهليلج، وعن أكل كل ما يشاركه في علته وهي الإسهال. وكذلك لو قال قائل لآخر ناصحاً: «لا تجالس فلاناً فإنه مبتدع» فَهِمَ منه النهي عن مجالسة المذكور، وعن مجالسة كل مَنْ يشاركه في تلك العلة وهي الابتداع. ولولا أن اللغة تقتضي ذلك لَمَا فَهِمَ المخاطَبُ تعدية الملفوظ به إلى غيره مما يشاركه في العلة ذاتها.

قوله: **(وهو مقتضاه في العتق، لكنَّ التعبد منع منه)**: الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «تعدية اللفظ بتعدي العلة».

والضمير في «منه» يعود إلى «تعدية لفظ العتق إلى غير المعتوق».

والمراد هنا: أن السيد لو قال: «أعتقت سالماً لسواده»، فإن مقتضى هذا القول من حيث اللغة تعدية العتق إلى كل عبد أسود، فليس المانع من التعدية هنا هو اللغة، وإنما المانع منها هو التعبد الشرعي بألفاظ لا يتم العتق إلا بها.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من دلالة اللغة على ثبوت القياس فيما تجري فيه التعدية من الألفاظ **هو الوجه الثاني** من وجوه الجواب عن الشبهة الخامسة للقائلين بإنكار التعبد بالقياس.

قوله: **(وعلى أن هذا الذي ذكروه قياس لكلام الشارع على كلام المكلفين في امتناع قياس ما وُجدت العلة التي علل بها فيه عليه، فيكون رجوعاً إلى القياس الذي أنكروه)**: اسم الإشارة «هذا» يعود إلى قولهم: لو قال قائل: «أعتقت من عبيدي سالماً لأنه أسود» لم يقتض عتق كل أسود، ولا يجري

ثُمَّ إِنَّ قِيَاسَ كَلَامِ الشَّارِعِ عَلَى كَلَامِ غَيْرِهِ أَبْعَدُ مِنْ قِيَاسِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ.

مجرى قوله: «أعتقتُ كل أسود»، كذا قوله: «حَرَّمْتُ الربا في البر لأنه مطعوم» لا يجري مجرى قوله: «حرمت الربا في كل مطعوم».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة للاسم الموصول «الذي».

و«ما» في قوله: «ما وُجدت» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «بها» يعود إلى «العلة».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «عليه» يعود إلى «الأصل الوارد في كلام الشارع، أو في كلام المكلَّف».

والضمير في «أنكروه» يعود إلى «القياس».

والمراد هنا: أن قولكم بأن قول القائل: «أعتقتُ من عبيدي سالماً لأنه أسود» لا يقتضي عتق كل أسود، ولا يجري ذلك مجرى قوله: «أعتقتُ كل أسود»، كذا قول الشارع: «حرمتُ الربا في البر لأنه مطعوم» لا يجري مجرى قوله: «حرمت الربا في كل مطعوم»، هو في حقيقته قياس كلام الشارع على كلام المكلَّفين، بجامع أن ما نُصَّ على علته لا يتعداه إلى غيره، وهذا استدلال منكم بما أنكرتم جواز الاستدلال به، فإنْ كان القياس باطلاً بحسب زعمكم فاستدلالكم هنا باطل لا يصح.

قوله: (ثم إن قياس كلام الشارع على كلام غيره أبعد من قياس أحكام الشرع بعضها على بعض): الضمير في «غيره» يعود إلى «الشارع».

والضمير في «بعضها» يعود إلى «أحكام الشرع».

والمراد هنا: أن المناسب هنا هو قياس أحكام الشارع بعضها على بعض، وليس قياس أحكام الشارع على أحكام الناس، فإن في ذلك من البعد ما فيه.

ووجه البُعْدِ في قياس كلام الشارع على كلام الناس: أن الشارع إذا

فَإِنْ قِيلَ: فَلَعَلَّ الشَّرْعَ عَلَّلَ الْحُكْمَ بِخَاصِّيَّةِ الْمَحَلِّ، فَتَكُونُ الْعِلَّةُ فِي تَحْرِيمِ الْخَمْرِ شِدَّةَ الْخَمْرِ، وَتَحْرِيمُ الرِّبَا بِطُعْمِ الْبُرِّ لَا بِالشِّدَّةِ الْمُجَرَّدَةِ، ....

ذكر الحكم ونَصَّ على علته، فُهِمَ من التنصيص على العلة مراد الشارع من ذلك، وهو تعدية تلك العلة إلى كل ما وُجِدَتْ فيه من الفروع المشابهة للأصل.

أما المتكلم من الناس فإنه إذا نص على العلة، فلا يُفْهَمُ له مُرَادٌ مُعَيَّن، بل يكون ذلك التنصيص محل تَرَدُّدٍ وتشكيك، لاحتمال أن يكون مريداً به الاقتصار، أو مريداً به التعدية.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الثالث** من وجوه الجواب عن الشبهة الخامسة لأصحاب المذهب الثاني المنكرين حجية القياس.

ومفاد هذا الوجه من الجواب من ناحيتين:

الناحية الأولى: أن مَنْعَكُمْ تعدية الحكم في كلام الشارع فيما لو قال: «حرمت الربا في البر لأنه مطعوم» بناءً على منعكم تعدية الحكم في قول القائل: «أعتقت من عبيدي سالماً لأنه أسود» هو استدلال بالقياس على منع الاحتجاج بالقياس، وذلك لا يصح؛ لأنه من باب إثبات الشيء بما يبطل ذلك الشيء به.

الناحية الثانية: أن الأنسب والأولى قياس كلام الشارع بعضه على بعض، وليس قياس كلام الشارع على كلام العباد، إذ للشارع مقاصد معلومة بطريق الاستقراء، بينما المتكلم من الناس قد تُجْهَلُ مقاصده.

قوله: (فإن قيل: فلعل الشرع علل الحكم بخاصية المحل، فتكون العلة في تحريم الخمر شدة الخمر، وتحريم الربا بطعم البر لا بالشدة المجردة):
القائل هنا هم المنكرون لحجية القياس، وهذا القول أوردوه على سبيل الاعتراض.

وَللهِ أَسْرَارٌ فِي الْأَعْيَانِ، فَقَدْ حَرَّمَ «الْخِنْزِيرَ»، وَ«الدَّمَ»، وَ«الْمَيْتَةَ» لِخَوَاصَّ لَا يُطَّلَعُ عَلَيْهَا، فَلَمْ يَبْعُدْ أَنْ يَكُونَ لِشِدَّةِ الْخَمْرِ مِنَ الْخَاصِّيَّةِ مَا لَيْسَ لِشِدَّةِ النَّبِيذِ، فَبِمَاذَا يَقَعُ الْأَمْنُ مِنْ هَذَا؟

والمراد هنا: أنَّ ذِكْرَ الشارع الحكم مع التنصيص على علته قد يريد به خصوص المحل دون غيره، لوجود ميزة فيه لا يشاركه فيها ما عداه من المحالِّ الأخرى، وبذلك تكون علة «تحريم الخمر» ما امتازت به الخمر من شدةٍ قد لا توجد في غيرها من أنواع المشروبات، وحينئذٍ تكون العلة هي «شدة الخمر» وليست الشدة المجردة.

وكذلك تكون علة «تحريم الربا في البر» ما امتاز به البر على غيره من سائر المطعومات الأخرى، وحينئذٍ تكون العلة هي «طُعْمُ البر» وليس مطلق المطعوم.

قوله: **(ولله أسرار في الأعيان)**: أي له سبحانه حِكَمٌ خفية فيما خلقه من الذوات لا يَطَّلِعُ عليها إلا هو جل شأنه.

قوله: **(فقد حَرَّمَ الخنزير، والدم، والميتة لخواص لا يُطَّلَعُ عليها)**: الضمير في «عليها» يعود إلى «الخواص».

ودليل تحريم هذه المذكورات قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣].

والمراد هنا: أن الخواص الموجودة في الخنزير، والدم، والميتة، والتي من أجلها ورد التحريم بشأنها مَرَدُّ علمها إلى الله تعالى وحده.

قوله: **(فلا يبعد أن يكون لشدة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ، فبماذا يقع الأمن من هذا؟)**: «ما» في قوله: «ما ليس» موصولية بمعنى «الذي».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «خصوصية شدة الخمر عن شدة النبيذ».

قُلْنَا: قَدْ نَعْلَمُ ضَرُورَةً سُقُوطَ اعْتِبَارِ خَاصِّيَّةِ الْمَحَلِّ؛ كَقَوْلِهِ: (أَيُّمَا رَجُلٍ أَفْلَسَ فَصَاحِبُ الْمَتَاعِ أَحَقُّ بِمَتَاعِهِ)، يُعْلَمُ أَنَّ الْمَرْأَةَ فِي مَعْنَاهُ.

والمراد هنا: أن الله تعالى كما حَرَّمَ الميتة والدم ولحم الخنزير لخواص تعلقت بها لا يطلع عليها إلا هو سبحانه، فكذلك قد يكون لشدة الخمر من الخاصية ما لا يوجد في النبيذ وإنْ كان توجد فيه شدة.

وإذا كان احتمال الفارق موجوداً بين شدة الخمر وشدة النبيذ، فبأي شيء يحصل الأمان لنا من مخالفة مراد الشارع حين نُسَوِّي في الحكم بين شيئين قد تمايزا في صفاتهما؟

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (قد نعلم ضرورةً سقوط اعتبار خاصية المحل؛ كقوله: «أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه»، يُعْلَمُ أن المرأة في معناه): الضمير في «كقوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «معناه» يعود إلى «الرجل».

والمذكور هنا هو مثال توضيحي من السنة المطهرة للدلالة على سقوط اعتبار خاصية المحل.

والمراد بالمحل هنا: تخصيص المذكور بالحكم.

وذلك أن قول النبي ﷺ: **(أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه)**[1].

لا يدل على اختصاص هذا الحكم بالرجل دون المرأة، بل هما في ذلك سواء.

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: «البيوع»، باب: «في الرجل يفلس فيجد الرجل متاعه بعينه عنده». (سنن أبي داود ٢/ ٢٥٧).

وَقَوْلِهِ: (مَنْ أَعْتَقَ شِرْكاً لَهُ فِي عَبْدٍ قُوِّمَ عَلَيْهِ الْبَاقِي)، فَالْأَمَةُ فِي مَعْنَاهُ؛ لِأَنَّا عَرَفْنَا بِتَصَفُّحِ أَحْكَامِ الْعِتْقِ وَالْبَيْعِ، وَبِمَجْمُوعِ أَمَارَاتٍ وَتَكْرِيرَاتٍ وَقَرَائِنَ أَنَّهُ لَا مَدْخَلَ لِلذُّكُورِيَّةِ فِي الْعِتْقِ وَالْبَيْعِ، وَقَدْ يُظَنُّ ذَلِكَ

قوله: (وقوله: «من أعتق شركاً له في عبد قُوِّمَ عليه الباقي» فالأَمَةُ في معناه): الضمير في «قوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «معناه» يعود إلى «العبد».

وهذا مثال توضيحي آخر من السنة المطهرة للدلالة على سقوط اعتبار خاصية المحل.

وذلك أن قول النبي ﷺ: (**من أعتق شركاً له في عبد قُوِّمَ عليه الباقي**)(1).

لا يدل على اختصاص هذا الحكم بالعبد دون الأَمَةِ، بل هما في ذلك سواء.

والمراد هنا: ليس من ضرورة التنصيص على المحل قَصْرُ الحكم عليه دون غيره من المحالِّ الأخرى الصالحة لتنزيل الحكم عليها، والدليل على ذلك أننا علمنا ضرورةً سقوط اعتبار خاصية المحل في قول النبي ﷺ: (**أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه**)، فإن التنصيص على الرجل هنا لا اعتبار له، لكون المرأة داخلة في عموم هذا الحكم.

وكذلك قول النبي ﷺ: (**من أعتق شركاً له في عبد قُوِّمَ عليه الباقي**)، فإن التنصيص على العبد هنا لا اعتبار له، إذ الأَمَةُ في معناه إذا وقعت الشركة فيها.

قوله: (لأنَّا عرفنا بتصفح أحكام العتق والبيع، وبمجموع أمارات وتكريرات وقرائن أنه لا مدخل للذكورية في العتق والبيع، وقد يُظَنُّ ذلك

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: «الشركة»، باب: «تقويم الأشياء بين الشركاء» رقم الحديث: (٢٤٩١).
وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «العتق»، رقم الحديث: (١٥٠١).

ظَنًّا يُسْكَنُ إِلَيْهِ.

وَقَدْ عَرَفْنَا أَنَّ الصَّحَابَةَ عَوَّلُوا عَلَى الظَّنِّ، فَعَلِمْنَا أَنَّهُمْ فَهِمُوا مِنْ

ظناً يُسْكَنُ إليه): هذه الجملة تعليل للقول بأن المحل قد يُذْكَرُ ولا اعتبار لخصوصية ذِكْرِهِ.

والمراد بتصفح أحكام العتق والبيع: استقراء الأحكام المتعلقة بهما.

و«التكريرات» جمع «تكرير»، وهو إعادة الشيء مرة بعد أخرى.

والمراد بالتكريرات هنا: وجود لفظ «الذكورة» في عدد من الأدلة من غير أن يكون لذكرها حكم خاص بها دون «الأنوثة».

و«القرائن» جمع «قرينة»، والمراد بها هنا: الأحوال الدالة على عدم اعتبار خصوصية المحل، ومن تلك الأحوال الواقع التشريعي للأحكام التي وَرَدَ فيها لفظ «الذَّكَرِ» من غير أن يكون له أثر في اختصاص الحكم به دون «الأنثى».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا مدخل للذكورية في العتق والبيع».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «القول بأن الذكورية لا مدخل لها في العتق والبيع».

والضمير في «إليه» يعود إلى «الظن».

والمقصود هنا: ودليلنا على إسقاط اعتبار خصوصية المحل في الحديثين المذكورين هو الاستقراء التام للنصوص المتكررة الواردة بأحكام العتق والبيع، حيث ثبت لنا عدم تفرقة الشارع في تلك الأحكام بين الذكور والإناث.

كما دل على ذلك مجموع الأمارات والقرائن حتى تولَّد لدينا ظن غالب يصل إلى سكون النفس بأن حكم الرجال والنساء في بابي العتق والبيع واحد بلا فرق.

قوله: (وقد عرفنا أن الصحابة عوَّلوا على الظن، فعلمنا أنهم فهموا من

رَسُولِ اللهِ ﷺ قَطْعاً إِلْحَاقَ الظَّنِّ بِالْقَطْعِ، وَقَدِ اخْتَلَفَ الصَّحَابَةُ فِي مَسَائِلَ، وَلَوْ كَانَتْ قَطْعِيَّةً لَمَا اخْتَلَفُوا فِيهَا، فَعَلِمْنَا أَنَّ الظَّنَّ كَالْعِلْمِ، ....

رسول الله ﷺ قطعاً إلحاق الظن بالقطع): الضمير في «أنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمراد هنا: وما لنا لا نُعَوِّلُ على الظن الغالب الذي تسكن إليه النفس في أن خصوصية المحل لا اعتبار لها فيما عُقِلَتْ علته، وقد عَوَّل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على الظن الغالب وعملوا به، اقتداءً برسول الله ﷺ الذي كان يعمل بالظن الغالب، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: **(إنكم تختصمون إليَّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي على نحو ما أسمع)**، والمراد: أقضي بغلبة ظني بناءً على سماعي، فلنا في رسول الله ﷺ وأصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم خير أسوة في ذلك.

قوله: (وقد اختلف الصحابة في مسائل، ولو كانت قطعية لما اختلفوا فيها، فعلمنا أن الظن كالعلم): الضمير في «فيها» يعود إلى «المسائل».

وهذه الجملة تأكيد للجملة السابقة، وهي عمل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالظن الغالب، بدليل اختلافهم في مسائل كثيرة، وكلٌّ قد عمل بمقتضى اجتهاده فيها بحسب ما غلب على ظنه أنه الصواب، ولو لم يكن الظن عندهم بمنزلة العلم لَمَا عملوا بما أداه إليه اجتهادهم في تلك المسائل الخلافية.

وبناءً على ذلك فإننا نسير على منهجهم في هذا المجال، فإذا غلب على ظننا بالاجتهاد أن حكم المحل المنصوص على علته يصدق على المحالِّ الأخرى جعلنا تلك المحالَّ كالمحل الذي نُصَّ على علته في الحكم.

فَإِنِ انْتَفَى الْعِلْمُ وَالظَّنُّ فَلَا يَجُوزُ الْإِقْدَامُ عَلَى الْقِيَاسِ.

قوله: (فإن انتفى العلم والظن فلا يجوز الإقدام على القياس): أي أننا لا نقيس بناءً على المزاج والأهواء، وإنما نقيس غير المنصوص على المنصوص إذا لاح لنا علم أو ظن غالب تسكن النفس له ويطمئن القلب إليه بأن علة الأصل موجودة في الفرع.

أما إذا انتفى العلم، وانتفت غلبة الظن فلا نجيز لأنفسنا الإقدام على القياس، إذ إن الإقدام عليه والحالة هذه جُرْأَةٌ على الله تعالى وافتراء على دينه وشرعه.



(فصل)

قَالَ النَّظَّامُ: الْعِلَّةُ الْمَنصُوصُ عَلَيْهَا تُوجِبُ الْإِلْحَاقَ بِطَرِيقِ اللَّفْظِ وَالْعُمُومِ لَا بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ، إِذْ لَا فَرْقَ فِي اللُّغَةِ بَيْنَ قَوْلِهِ: «حَرَّمْتُ الْخَمْرَ لِشِدَّتِهَا»، وَبَيْنَ قَوْلِهِ: «حَرَّمْتُ كُلَّ مُشْتَدٍّ».

قوله: (قال النظام: العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس): الضمير في «عليها» يعود إلى «العلة».

والمراد بالإلحاق هنا: هو إدراك العلة لكل المسائل المماثلة لمسألة الأصل، لإدراجها تحتها في الحكم بناءً على شمول تلك العلة لها.

والمراد باللفظ هنا: هو النص.

والمراد بالعموم هنا هو العموم المعنوي المنزَّل منزلة العموم اللفظي.

والمقصود هنا: أن العلة إذا ورد الخطاب الشرعي بالتنصيص عليها، فإنها تقتضي مساواة غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه إذا كان مشاركاً له في العلة ذاتها بطريق العموم المستفاد من النص، وليس بطريق القياس المستفاد من الاجتهاد.

فإذا قال الشارع: «حَرَّمْتُ الربا في البر لأنه مطعوم» علمنا من هذا النص الْمُصَرِّحِ بالعلة إرادة العموم بأن كل مطعوم يحرم فيه الربا، وذلك بدلالة اللفظ، وليس بطريق القياس.

قوله: (إذ لا فرق في اللغة بين قوله: «حرمت الخمر لشدتها»، وبين قوله: «حرمت كل مشتد»): الضمير في «قوله» يعود إلى «الشارع».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل النظام على ما ذهب إليه من أن العلة توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس.

ومفاد هذا الدليل: أن دلالة العلة النصية في الشرع هي دلالة اللفظ العام في اللغة، فإذا قال الشارع: «حرمت الخمر لشدتها» فإن التنصيص على العلة وهي «الشدة» يدل على تعميم هذه العلة في كل شراب وُجِدَتْ

وَهَذَا خَطَأٌ، إِذْ لَا يَتَنَاوَلُ قَوْلُهُ: «حَرَّمْتُ الْخَمْرَ لِشِدَّتِهَا» مِنْ حَيْثُ الْوَضْعُ إِلَّا تَحْرِيمَهَا خَاصَّةً، ....

فيه، وحينئذٍ فلا فرق بين ذلك وبين قوله: «حرمت كل مشتد» في الدلالة على العموم والشمول من جهة اللفظ لا من جهة القياس.

قوله: (وهذا خطأ): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى القول بعدم الفرق في اللغة بين لفظ «حرمت الخمر لشدتها»، وبين لفظ «حرمت كل مشتد».

فَنَفْيُ الفارق بينهما لغةً خطأ لا يصح، بل إن الفارق بينهما كبير جداً.

قوله: (إذ لا يتناول قوله: «حرمت الخمر لشدتها» من حيث الوضع إلا تحريمها خاصة): هذه الجملة تعليل لكون نَفْي الفرق بين اللفظين المذكورين خطأ لا يصح.

والمراد بالوضع هنا: هو الوضع اللغوي.

والضمير في «تحريمها» يعود إلى «الخمر».

والمراد هنا: أن قول الشارع: «حرمت الخمر لشدتها» ليس فيه ما يدل على العموم من حيث الوضع اللغوي، لخلوه عن أية صيغة من صيغ اللفظ العام، والتنصيص على العلة وهي «الشدة» لا يصلح أن يكون من ألفاظ العموم، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أن «الشدة» وَصْفٌ للخمر، والخمر اسم خاص، وصِفَةُ الخاص تُنَزَّلُ منزلته في الخصوص.

الوجه الثاني: أن العرب لم تجعل من جملة صيغ العموم العلة المنصوص عليها، وبذلك يكون إقحامها في باب العموم افتياتاً على أهل اللغة وتَحَكُّماً عليهم، وهذا لا يصح.

وبذلك يكون التحريم هنا خاصاً بالخمر وحدها دون غيرها، إذا جَرَّدْنَا النظر عن الدليل الخارجي.

وَلَوْ لَمْ يَرِدِ التَّعَبُّدُ بِالْقِيَاسِ لَاقْتَصَرْنَا عَلَيْهِ، كَمَا لَوْ قَالَ: «أَعْتَقْتُ غَانِماً لِسَوَادِهِ»، وَكَيْفَ يَصِحُّ هَذَا وَللهِ تَعَالَى أَنْ يَنْصِبَ شِدَّةَ الْخَمْرِ خَاصَّةً عِلَّةً؟ وَيَكُونُ فَائِدَةُ التَّعْلِيلِ زَوَالَ التَّحْرِيمِ عِنْدَ زَوَالِ الشِّدَّةِ.

قوله: (**ولو لم يرد التعبد بالقياس لاقتصرنا عليه، كما لو قال: «أعتقت غانماً لسواده**): الضمير في «عليه» يعود إلى «تحريم الخمر».

والمراد هنا: أن قول الشارع: «حرمت الخمر لشدتها» مُنَزَّلٌ منزلة قول القائل: «أعتقت غانماً لسواده» في عدم إفادة العموم من جهة الوضع اللغوي، ومما يدل على ذلك أن الشارع لو لم يتعبدنا بالقياس لَمَا عَدَّينا التحريم في الخمر إلى غيرها بجامع الاشتداد.

وبناءً على ذلك فلا نُسَلِّمُ بأن العموم في قول الشارع: «حرمت الخمر لشدتها» لذات التنصيص على العلة فإنَّ هذا لا عموم فيه، بل لأمر خارج عن ذات التنصيص، وهو التعبيد بالقياس شرعاً.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الأول للجواب عن دليل النظام**.

وخلاصة هذا الجواب: لا نسلم بانتفاء الفرق في اللغة بين قول الشارع: «حرمت الخمر لشدتها»، وبين قوله: «حرمت كل مشتد»، بل الفرق بينهما حاصل، فإن القول الأول لا عموم فيه لغةً لخلوه عن أية صيغة من صيغ العموم، وأما القول الثاني فإنه لفظ عام لغةً، لاشتماله على إحدى صيغ العموم وهي لفظة «كل».

قوله: (**وكيف يصح هذا ولله تعالى أن ينصب شدة الخمر خاصة علة؟ ويكون فائدة التعليل زوال التحريم عند زوال الشدة**): الاستفهام بكيف هنا للتعجب والاستنكار.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بأن التنصيص على العلة يفيد العموم من جهة اللفظ».

وَيَتَّجِهُ عَلَيْهِ مَا ذَكَرَهُ نُفَاةُ الْقِيَاسِ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الثاني للجواب عن دليل النظام.**

ومفاد هذا الجواب: أن التنصيص على العلة ليست فائدته الدلالة على العموم اللفظي، بل فائدته نَصْبُ تلك العلة علامة على بقاء الحكم في الشيء الخاص أو زواله عنه، فإذا قال الشارع: «حرمت الخمر لشدتها» كان التنصيص على «الشدة» هنا علامة على بقاء التحريم عند وجود الشدة، وزواله عند زوالها، فإذا وُجِدَتِ الشدة في الخمر وُجِدَ التحريم، وإذا انعدمت الشدة انعدم التحريم.

قوله: (ويتجه عليه ما ذكره نفاة القياس): الضمير في «عليه» يعود إلى قول النظام بأن العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم.

ومعنى «يتجه عليه» أي: يُعْتَرَضُ عليه.

و«ما» في قوله: «ما ذكره» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكره» هو عائد جملة الصلة.

والمراد هنا: أن ما ذكره النظام في قوله: (العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس، إذ لا فرق في اللغة بين قوله: «حرمت الخمر لشدتها»، وبين قوله: «حرمت كل مشتد»).

يعارضه نفاة القياس بعدم التسليم بهذا القول ولا بدليله؛ لأنهم صرحوا في الشبهة الخامسة بقولهم: (غاية العلة أن يكون منصوصاً عليها، وذلك لا يوجب الإلحاق، كما لو قال: «أعتقت من عبيدي سالماً لأنه أسود» لم يقتض عتق كل أسود، ولا يجري ذلك مجرى قوله: «أعتقت كل أسود»، كذا قوله: «حرمت الربا في البر لأنه مطعوم» لا يجري مجرى قوله: «حرمت الربا في كل مطعوم»).

فهؤلاء أَبَوْا أن تكون «العلة المنصوص عليها» مُنَزَّلةً منزلة العموم اللفظي في إفادة الشمول، خلافاً لما ذهب إليه النظام من تنزيل العلة النصية منزلة العموم اللفظي، وبذلك حصل التعارض والتصادم بين قوله وقولهم.

(فصل)

وَيَتَطَرَّقُ الْخَطَأُ إِلَى الْقِيَاسِ مِنْ خَمْسَةِ أَوْجُهٍ، **أَحَدُهَا**: أَلَّا يَكُونَ الْحُكْمُ مُعَلَّلاً. **وَالثَّانِي**: أَلَّا يُصِيبَ عِلَّتَهُ عِنْدَ اللهِ تَعالَى.

قوله: (ويتطرق الخطأ إلى القياس من خمسة أوجه): أي أن القياس ينقسم إلى قسمين: صحيح، وفاسد.

والفاسد هو ما تطرق إليه الخطأ من خمسة أوجه، وهي التي سيبيِّنها المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي.

قوله: (أحدها: ألا يكون الحكم معللاً): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأوجه الخمسة».

والمراد هنا: أن يكون الحكم الشرعي من الأحكام التعبدية التي لا تُعْقَلُ لها علة، فيظن المجتهد أنه من الأحكام المعلَّلة، فيلتمس العلة فيه بالاستنباط عن طريق الاجتهاد، ثم يجعل تلك العلة مناطاً لسائر المسائل المشابهة لمسألة الأصل، فيكون قياسه حينئذٍ خاطئاً؛ لأنه ظن القياس فيما لا قياس فيه أصلاً.

ومثال ذلك: «أَمْرُ النبي ﷺ بالوضوء من أكل لحم الجزور»، فإنَّ هذا الأمر تعبدي.

فلو قال مجتهد: «لحم الجزور مُرْخٍ للجوف والأمعاء، فيكون سبباً لخروج الحدث»، ثم قاس عليه كل طعام مُرْخٍ في انتقاض الوضوء بأكله، لكان ذلك القياس خاطئاً؛ لأن القائس هنا عَلَّلَ ما ليس بمعلَّل[(١)].

قوله: (والثاني: ألا يصيب علته عند الله تعالى): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الثاني».

والضمير في «علته» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن يكون للحكم الذي ورد به النص علة عند الله تبارك

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٤٧.

وَالثَّالِثُ: أَنْ يُقَصِّرَ فِي بَعْضِ أَوْصَافِ الْعِلَّةِ.

وتعالى، فيخطئ المجتهد تلك العلة، ويستنبط علة أخرى باجتهاده ليست هي المقصود الشرعي من إيراد ذلك الحكم، وحينئذٍ تكون هذه العلة خاطئة لعدم موافقتها للعلة التي هي عند الله جل شأنه.

ومثال ذلك: كأن يقول الشارع: «حَرَّمْتُ الربا في البر»، فيقول المجتهد: «علة هذا التحريم كون البر مطعوماً»، ثم يقيس عليه كل مطعوم كالْخَضْرَاوات وغيرها من سائر المطعومات، بينما العلة في نفس الأمر هي «الكيل»، فيكون القياس هنا خاطئاً، لعدم موافقة العلة المستنبطة للعلة الموجودة في الأصل[(١)].

قوله: (والثالث: أن يقصِّر في بعض أوصاف العلة): «الثالث» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الثالث».

والمراد هنا: أن يذكر القائس العلة مع إنقاصٍ في بعض أوصافها، فيكون القياس حينئذٍ خاطئاً، إذ يترتب على هذا الإنقاص إلحاق ما لا يلتحق بالحكم في نظر الطرف المخالف.

مثال ذلك: أن يقول المجتهد الحنفي: «مَنْ أَفْسَدَ صومه في رمضان متعمداً فعليه الكفارة». فيترتب على هذا القول قياس الأكل والشرب حال العمد على الجماع الذي ورد النص بالتكفير فيه.

فيقول المجتهد الحنبلي: «أَنْقَصْتَ من العلة وَصْفاً من أوصافها، وهو الجماع».

وبناءً على ذلك فالعلة عند الحنبلي لا تجتمع أوصافها وتكتمل من جهة الحكم المذكور وهو «وجوب التكفير» إلا إذا قال: «من أفسد صومه في رمضان بالجماع متعمداً فعليه الكفارة»، وحينئذٍ يجعل الكفارة في إفساد الصيام خاصة بالجماع فقط، فلا يصح قياس الأكل والشرب المتعمدين

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٤٨.

الرَّابِعُ: أَنْ يَجْمَعَ إِلَى الْعِلَّةِ وَصْفاً لَيْسَ مِنْهَا. **الْخَامِسُ**: أَنْ يُخْطِئَ فِي وُجُودِهَا فِي الْفَرْعِ، فَيَظُنَّهَا مَوْجُودَةً وَلَا يَكُونُ كَذَلِكَ.

على الجماع عند المجتهد الحنبلي[١].

قوله: (الرابع: أن يجمع إلى العلة وصفاً ليس منها): «الرابع» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الرابع».

والضمير في «منها» يعود إلى «العلة».

والمراد هنا: أن يذكر القائس العلة بزيادة على أوصافها، وحينئذٍ يكون القياس خاطئاً، إذ يترتب على تلك الزيادة إخراج ما وجب إلحاقه بحكم الأصل.

مثال ذلك: أن يقول المجتهد الحنفي: «الموجب للقصاص: القتل العمد العدوان بآلة مُحَدَّدَةٍ»، فإن إضافة «الآلة المحددة» إلى أوصاف العلة الثلاثة، وهي: «القتل، العمد، العدوان» تُخْرِجُ «الْمُثَقَّلَ» من أن يكون موجباً للقصاص وإنْ كان القتل به وقع عمداً عدواناً، إذ لا يصح قياس المثقل على المحدد عند الحنفية رحمهم الله تعالى.

فيقول المجتهد من الجمهور رحمهم الله تعالى: إن وَصْف المحدد وصف زائد، فلا دَخْلَ له في العلة، بل القصاص واجب بالقتل العمد العدوان، سواء أكان بمحدد أم بمثقل[٢].

قوله: (الخامس: أن يخطئ في وجودها في الفرع، فيظنها موجودة ولا يكون كذلك): «الخامس» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه الخامس».

والضمير في «وجودها» يعود إلى «العلة»، وكذلك إليها عود الضمير في «فيظنها».

---

(١) المرجع السابق.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٤٨.

....

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «كذلك» يعود إلى «وجود العلة في الفرع».

والمراد هنا: أن يتوهم القائس بأن علة الأصل موجودة في الفرع، وهي في الواقع ليست موجودة فيه.

مثال ذلك: أن يظن المجتهد بأن «التفاح» مكيل، فيلحقه بالبر في تحريم الربا.

فيكون هذا الظن خاطئاً؛ لأن «التفاح» ليس مكيلاً، وحينئذٍ لا يصح هذا القياس، إذ علة الأصل هنا وهو «البر» ليست موجودة في الفرع وهو «التفاح»[1].



(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٤٩.

(فصل)

إِلْحَاقُ الْمَسْكُوتِ بِالْمَنْطُوقِ يَنْقَسِمُ إِلَى مَقْطُوعٍ، وَمَظْنُونٍ. فَالْمَقْطُوعُ ضَرْبَانِ، **أَحَدُهُمَا**: أَنْ يَكُونَ الْمَسْكُوتُ أَوْلَى بِالْحُكْمِ مِنَ الْمَنْطُوقِ، ....

قوله: (إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى مقطوع ومظنون): المراد بالإلحاق هو القياس.

والمراد بالمسكوت: هو الفرع، وسُمِّي مسكوتاً لأنه غير مُصَرَّحٍ به في اللفظ.

والمراد بالمنطوق: هو الأصل، وسُمِّي منطوقاً لأنه مصرح بذكره في النص.

وهذا الإلحاق، وهو إلحاق المسكوت بالمنطوق يقع على قسمين:

القسم الأول: إلحاق قطعي، وهو ما لا يرتب فيه العقل مقدمات واستنتاجات من جهة ربط الفرع بالأصل، بل يتبادر ذلك إلى الفهم بمجرد سماع المنطوق، فيجعل المسكوت موافقاً له في الحكم، من غير أن يتطرق إليه احتمال في قطعية هذا الإلحاق.

القسم الثاني: إلحاق ظني، وهو ما لا يحكم العقل فيه بربطٍ بين الفرع والأصل إلا بمقدمات واستنتاجات، تكون في جملتها محتملة للخطأ والصواب.

وسيأتي فيما بعد تمثيل المؤلف رحمه الله تعالى لهذين القسمين بما يُقَرِّبُ حقيقتهما إلى الذهن.

قوله: (فالمقطوع ضربان): «الفاء» هنا هي فاء الفصيحة التي أفصحت عن شرط مقدر، إذ التقدير: «إذا علمتَ بأن إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى مقطوع ومظنون، فالمقطوع ضربان».

قوله: (أحدهما: أن يكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الضربين».

وَهُوَ الْمَفْهُومُ.

وَلَا يَكُونُ مَقْطُوعاً حَتَّى يُوجَدَ فِيهِ الْمَعْنَى الَّذِي فِي الْمَنْطُوقِ وَزِيَادَةٌ؛ كَقَوْلِنَا: «إِذَا قبِلَ شَهَادَةَ اثْنَيْنِ فَثَلَاثَةٌ أَوْلَى»، فَإِنَّ الثَّلَاثَةَ اثْنَانِ وَزِيَادَةٌ. ....

والمراد بهذا الضرب: أن يكون الحكم في المسكوت أقوى من الحكم في المنطوق، أو أن يكون الحكم في المسكوت أعلى من الحكم في المنطوق.

قوله: (وهو المفهوم): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «كون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق».

والمراد بالمفهوم هنا: هو «مفهوم الموافقة».

قوله: (ولا يكون مقطوعاً حتى يوجد فيه المعنى الذي في المنطوق وزيادة): الضمير في «فيه» يعود إلى «المسكوت».

وقوله: «ولا يكون مقطوعاً حتى يوجد فيه المعنى الذي في المنطوق وزيادة» ليس معناه نَفْيَ القطعية عن المسكوت إذا لم يكن مشتملاً على ما في المنطوق وزيادة، إذْ لو كان معناه كذلك لَمَا كان الضرب الثاني مقطوعاً به لتحقق المساواة فيه بين المسكوت والمنطوق.

وإنما معناه: لا يكون المسكوت مقطوعاً بأولويته على المنطوق إلا إذا كان مشتملاً على ما تضمنه المنطوق وزيادة.

وحينئذٍ يكون المراد هنا: أنَّ مِنْ شَرْطِ كون «المسكوت» مقطوعاً بأولويته على المنطوق أن يوجد فيه المعنى الذي اشتمل عليه المنطوق وزيادة، فإذا لم يكن في المسكوت زيادة على معنى المنطوق فإنه لا يكون أولى من المنطوق، بل يكون مماثلاً له.

قوله: (كقولنا: «إذا قبل شهادة اثنين فثلاثة أولى»، فإن الثلاثة اثنان وزيادة): هذا مثال توضيحي لكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق.

وَ: «إِذَا نَهَى عَنِ التَّضْحِيَةِ بِالْعَوْرَاءِ فَالْعَمْيَاءُ أَوْلَى»، فَإِنَّ الْعَمَى عَوَرٌ مَرَّتَيْنِ.

فَأَمَّا قَوْلُهُمْ: «إِذَا وَجَبَتِ الْكَفَّارَةُ فِي الْخَطَأِ، فَفِي الْعَمْدِ أَوْلَى»،

وذلك أن الحقوق تثبت بشهادة رجلين عدلين، كما في قوله سبحانه: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وكما في قوله سبحانه: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

فالنص هنا ورد بشهادة اثنين، فيكون الشاهدان منطوقاً بهما، والثالث مسكوتاً عنه، وحينئذٍ يُجْعَلُ المسكوت وهو شهادة الثلاثة أولى بالحكم من المنطوق وهو شهادة الاثنين؛ لأن الثلاثة اثنان وزيادة.

قوله: (وإذا نهى عن التضحية بالعوراء فالعمياء أولى، فإن العمى عور مرتين): هذا مثال آخر توضيحي لكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق.

وذلك أن النبي ﷺ نهى عن التضحية بالعوراء، كما في حديث الصحابي الجليل البراء بن عازب رضي الله تعالى عنه قال: قام فينا رسول الله ﷺ فقال: **(أربع لا تجوز في الأضاحي: العوراء الْبَيِّنُ عورها، والمريضة البين مرضها، والعرجاء البين ضَلْعُهَا، والكسيرة التي لا تُنْقِي)**[1]. فالنص هنا ورد بالنهي عن التضحية بالعوراء، فتكون العوراء منطوقاً بها، والعمياء مسكوتاً عنها، وحينئذٍ يُجْعَلُ المسكوت وهو «العمياء» أولى بالحكم وهو عدم الإجزاء في التضحية من المنطوق وهو «العوراء»؛ لأن العمى عور وزيادة لكونه عمى مرتين.

قوله: (فأما قولهم: «إذا وجبت الكفارة في الخطأ، ففي العمد أولى»،

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: «الأضاحي»، باب: «ما يكره من الضحايا». (سنن أبي داود ٢/٨٨).

وَ: «إِذَا رُدَّتْ شَهَادَةُ الْفَاسِقِ، فَالْكَافِرُ أَوْلَى»، فَهَذَا يُفِيدُ الظَّنَّ لِبَعْضِ الْمُجْتَهِدِينَ، وَلَيْسَ مِنَ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّ الْعَمْدَ نَوْعٌ يُخَالِفُ الْخَطَأَ، فَيَجُوزُ أَلَّا تَقْوَى الْكَفَّارَةُ عَلَى رَفْعِهِ بِخِلَافِ الْخَطَإِ،

و: «إذا ردت شهادة الفاسق، فالكافر أولى»، فهذا يفيد الظن لبعض المجتهدين): الضمير في «قولهم» يعود إلى «بعض المجتهدين».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى القولين السابقين، وهما: «إذا وجبت الكفارة في الخطأ، ففي العمد أولى»، و: «إذا رُدَّتْ شهادة الفاسق، فالكافر أولى».

والمراد هنا: أن القولين السابقين يجعلان بعض المجتهدين يظن أن الحكم في المسكوت أولى من المنطوق، وذلك أن الكفارة إذا وجبت في القتل الخطأ فوجوبها في القتل العمد أولى؛ لأنه قد حصل بالعمد ما حصل بالخطأ من القتل وزيادة على ذلك وهو العدوان.

وكذلك فإن الفاسق إذا رُدَّتْ شهادته، فالكافر أولى بالرد منه، إذ الكفر أشد من الفسق.

قوله: (وليس من الأول): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «وليس من الضرب الأول»، والمراد بالأول هنا: هو القطع بكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق.

والمقصود هنا: أن قول بعض المجتهدين: «إذا وجبت الكفارة في القتل الخطأ، ففي العمد أولى»، وقولهم: «إذا رُدَّتْ شهادة الفاسق فالكافر أولى» لَا يُعَدُّ من الضرب الأول، وهو كون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق؛ لأن الضرب الأول مقطوع بنفي احتمال الظن فيه، والمذكور هنا لا يخلو من تطرق احتمال الظن إليه بالأولوية وعدمها.

قوله: (لأن العمد نوع يخالف الخطأ، فيجوز ألا تقوى الكفارة على رفعه بخلاف الخطأ): هذه الجملة تعليل لكون القولين السابقين ليسا من الضرب الأول.

وَالْكَافِرُ يَحْتَرِزُ مِنَ الْكَذِبِ لِدِينِهِ، وَالْفَاسِقُ مُتَّهَمٌ فِي الدِّينِ.

الضَّرْبُ الثَّانِي: ....

والضمير في «رفعه» يعود إلى «القتل العمد».

والمقصود برفع القتل العمد بالكفارة: هو رفع الإثم المتعلق به، وليس رفع ذات القتل لكونه أصبح فعلاً واقعاً.

والمراد هنا: أن الكفارة إنما شُرِعَتْ للتطهير، والمخطئ لم يتعمد القتل، بل وقع رغم أنفه، فيكون أهلاً للتطهير برفع إثم القتل الخطأ عنه، لقوله عليه الصلاة والسلام: **(إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)**[1].

وأما المتعمد فإنه قاصد للقتل متجرئ عليه، فلا يكون أهلاً للتطهير برفع إثم القتل عنه، بل يكون مستحقاً للإثم العظيم الذي دل عليه قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾ [النساء: ٩٣].

وبناءً على ذلك فلا يمكن القطع بالقول بأن الكفارة تقوى على رفع الإثم في القتل العمد، حتى يقال بأن وجوبها فيه أولى من وجوبها في القتل الخطأ.

قوله: (والكافر يحترز من الكذب لدينه، والفاسق مُتَّهَمٌ في الدين): الضمير في «لدينه» يعود إلى «الكافر».

والمراد هنا: وكذلك لا يمكن القطع بجعل الحكم في المسكوت وهو «الكافر» أولى من المنطوق وهو «الفاسق»، بحيث يكون الكافر أجدر بِرَدِّ الشهادة، وذلك لأن الكافر قد يحترز من الكذب تعظيماً لدينه الذي ينهاه عنه، فَتُقْبَلُ شهادته لظن صدقه، بخلاف الفاسق فإنه مُتَّهَمٌ بعدم تعظيم الدين، فلا يتورع عن الكذب، فَتُرَدُّ شهادته لظن كذبه، فكيف يكون مَنْ يُظَنُّ صدقه أولى بِرَدِّ الشهادة ممن يُظَنُّ كذبه؟!

قوله: (الضرب الثاني): أي من ضربي المقطوع في إلحاق المسكوت بالمنطوق.

---

(١) سبق تخريج الحديث.

أَنْ يَكُونَ الْمَسْكُوتُ مِثْلَ الْمَنْطُوقِ؛ كَـ: «سِرَايَةِ الْعِتْقِ فِي الْعَبْدِ» وَالْأَمَةُ مِثْلُهُ، وَ«مَوْتِ الْحَيَوَانِ فِي السَّمْنِ» وَالزَّيْتُ مِثْلُهُ.

وَهَذَا يَرْجِعُ إِلَى الْعِلْمِ بِأَنَّ الْفَارِقَ لَا أَثَرَ لَهُ فِي الْحُكْمِ، وَإِنَّمَا يُعْرَفُ ذَلِكَ بِاسْتِقْرَاءِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ فِي مَوَارِدِهِ وَمَصَادِرِهِ فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ.

قوله: (أن يكون المسكوت مثل المنطوق): أي أن يكون المسكوت والمنطوق بدرجة واحدة من غير تفاضل وتمايز بينهما.

قوله: (كسراية العتق في العبد، والْأَمَةُ مثله): المراد بسراية العتق: أن العبد إذا أُعْتِقَ بعضه سَرَى العتق إلى بعضه الآخر.

والضمير في «مثله» يعود إلى «العبد».

وهذا مثال توضيحي لكون المسكوت مماثلاً للمنطوق في الحكم.

وذلك أن العبد إذا أُعْتِقَ بعضه سَرَى العتق إلى بعضه الآخر، فكذلك هو الشأن في الْأَمَةِ بلا فرق، فإذا أُعْتِقَ بعضها سَرَى العتق إلى بعضها الآخر.

قوله: (وموت الحيوان في السمن، والزيت مثله): الضمير في «مثله» يعود إلى «السمن».

وهذا مثال آخر توضيحي لكون المسكوت مماثلاً للمنطوق في الحكم.

وذلك أن الحيوان كالفأر إذا مات في السمن فإنه إذا كان مائعاً كله أُريق جميعه، إذ النجاسة تسري في جميع أجزاء المائع، وإنْ كان جامداً أُزيل ما حول النجاسة وأُلْقِي مع الحيوان.

فيكون الزيت مماثلاً للسمن في هذا الحكم، وهو إراقة سائله كله عند موت الفأرة فيه.

قوله: (وهذا يرجع إلى العلم بأن الفارق لا أثر له في الحكم، وإنما يُعْرَفُ ذلك باستقراء أحكام الشرع في موارده ومصادره في ذلك الجنس):

وَضَابِطُ هَذَا الْجِنْسِ: مَا لَا يُحْتَاجُ فِيهِ إِلَى التَّعَرُّضِ لِلْعِلَّةِ الْجَامِعَةِ، بَلْ بِنَفْيِ الْفَارِقِ الْمُؤَثِّرِ، وَيُعْلَمُ أَنَّهُ لَيْسَ ثَمَّ فَارِقٌ مُؤَثِّرٌ قَطْعاً.

اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون المسكوت مماثلاً للمنطوق».

والضمير في «له» يعود إلى «الفارق».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «يُعْرَفُ ذلك» يعود إلى «عدم تأثير الفارق».

و«الجنس» المشار إليه في قوله: «في ذلك الجنس» هو ما يشمل عدداً من الأنواع كالذكر والأنثى في بني الإنسان.

والمراد هنا: أن العلم بأن المسكوت مماثل للمنطوق إنما يَرْجِعُ إلى معرفة أن الفارق بينهما لا أثر له في الحكم، وذلك من خلال استقراء النصوص الشرعية التي لم يجعل الشارع الفارق فيها مؤثراً في الحكم فيما كان جنسه متحداً، وذلك كالذكورة والأنوثة في بني آدم من حيث عدم تأثير الفارق بينهما في أحكام الحرية والاسترقاق ونحو ذلك.

قوله: (وضابط هذا الجنس: ما لا يحتاج فيه إلى التعرض للعلة الجامعة، بل بنفي الفارق المؤثر، وَيُعْلَمُ أنه ليس ثَمَّ فارق مؤثر قطعاً): الجنس المشار إليه في قوله: «وضابط هذا الجنس» هو «الضرب الثاني» الذي يكون فيه المسكوت مماثلاً للمنطوق.

و«ما» في قوله: «ما لا يحتاج» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «ويُعْلَمُ أن الشأن ليس ثَمَّ فارق مؤثر قطعاً».

والمراد هنا: أن تَسْوِيَةَ المسكوت بالمنطوق ليس بحاجة إلى بيان العلة الجامعة بينهما، بل هو بحاجة إلى نَفْيِ الفارق المؤثر، فإذا علم المجتهد علماً قاطعاً أنه لا يوجد بينهما فارق مؤثر، فحينئذٍ يستطيع أن يجزم بأن الحكم في المسكوت عنه كالحكم في المنطوق به، فإذا قال

فَإِنْ تَطَرَّقَ إِلَيْهِ احْتِمَالٌ لَمْ يَكُنْ مَقْطُوعاً بِهِ، بَلْ يَكُونُ مَظْنُوناً. وَقَدِ اخْتُلِفَ فِي تَسْمِيَةِ هَذَا قِيَاساً، ....

الشارع: **(أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه)** عُلِمَ قطعاً أن المرأة كالرجل في ذلك، إذ لا تأثير لفارق الأنوثة والذكورة بينهما.

وإنما لم يُحْتَجْ في ذلك إلى التعرض للعلة، لوضوح دلالة المنطوق على حكم المسكوت من غير توقف على مقدمات عقلية.

قوله: (فإن تطرق إليه احتمال لم يكن مقطوعاً به، بل يكون مظنوناً): الضمير في «إليه» يعود إلى «إلحاق المسكوت بالمنطوق»، وإليه كذلك عود الضمير في «به».

والمراد هنا: أن إلحاق المسكوت بالمنطوق لا يكون مقطوعاً به إلا إذا عُلِمَ بيقين بأن الحكم في المنطوق موجود في المسكوت، إما بزيادة لا تقبل الخلاف من جهة التسليم بها كالقول بأن العمياء أولى بعدم الإجزاء في التضحية من العوراء، وإما بمماثلة يُجْزَمُ فيها بنفي الفارق المؤثر بين الْمُلْحَقِ والْمُلْحَقِ به.

فإنْ لم يكن هناك جَزْمٌ بأن الحكم في المنطوق موجود في المسكوت بزيادة مُسَلَّمَةٍ، بل بزيادة مترددة بين التسليم والمنع؛ كالقول بأن الكفارة إذا وجبت في القتل الخطأ فهي في العمد أولى.

أو بمماثلة لا يُقْطَعُ فيها بنفي الفارق المؤثر بين المنطوق والمسكوت، بل يُحْتَمَلُ أن يكون ثَمَّ فارق مؤثر ويحتمل ألا يكون، فحينئذٍ لا يكون ذلك الإلحاق قطعياً، بل يكون ظنياً، وهذا هو القسم الثاني من أقسام إلحاق المسكوت بالمنطوق.

قوله: (وقد اختُلف في تسمية هذا قياساً): الفعل الماضي «اخْتُلِفَ» مبني للمجهول، والمختلف هنا هم الأصوليون.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إلحاق المسكوت بالمنطوق».

والمراد هنا: أن إلحاق المسكوت بالمنطوق اختلف فيه الأصوليون

وَمَا عَدَا هَذَا مِنَ الْأَقْيِسَةِ فَمَظْنُونٌ.

وَفِي الْجُمْلَةِ فَالْإِلْحَاقُ لَهُ طَرِيقَانِ، ....

من جهة إطلاق اسم القياس عليه، فمنهم مَنْ سمَّاه قياساً لأنه إلحاق شيء بشيء في حكم بجامع بينهما، وهذا هو القياس، وقد ذهب إلى ذلك أكثر الشافعية[(١)]، وبعض الحنابلة[(٢)].

ومنهم مَنْ لم يسمه قياساً، إذ هو مفهوم من اللفظ بلا تأمل ولا استنباط، فَيُسَمَّى «مفهوم موافقة»، أو «فَحْوَى اللفظ»، أو «دلالة المعنى». وقد ذهب إلى ذلك الحنفية رحمهم الله تعالى[(٣)]، وبعض المالكية رحمهم الله تعالى[(٤)]، وبعض الشافعية رحمهم الله تعالى[(٥)].

قوله: (وما عدا هذا من الأقيسة فمظنون): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إلحاق المسكوت بالمنطوق».

والمراد هنا: إذا ثبت بيقين جازم أن الحكم في المنطوق موجود في المسكوت كان إلحاق المسكوت بالمنطوق حينئذٍ إلحاقاً مقطوعاً به، سواء سُمِّيَ ذلك الإلحاق قياساً أو لم يُسَمَّ، فإن الخلاف في الاسم لا يغير من الحقيقة شيئاً. وأما ما عدا هذا من الأقيسة الأخرى فإنه لا يفيد القطع، بل يفيد الظن، وهو ما يُعَبَّرُ عنه بالقياس الخفي الذي يحتاج إلى تأمل واستنباط.

قوله: (وفي الجملة فالإلحاق له طريقان): أي يُسْتَخْلَصُ مما سبق في الكلام عن إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم أن الإلحاق له طريقان لإثبات الحكم في المسكوت.

---

(١) انظر: البرهان ٢/٨٧٨، المحصول ١/١/٣٢٠، الإحكام ٣/٦٨.

(٢) انظر: المسودة ص٣٤٨.

(٣) انظر: تيسير التحرير ١/٩٤، فواتح الرحموت ١/٤٠٨، التلويح على التوضيح ١/١٣١.

(٤) انظر: مختصر ابن الحاجب ٢/١٧٣، شرح تنقيح الفصول ص٥٤.

(٥) انظر: المستصفى ٢/١٩٠، الإحكام ٣/٦٨، جمع الجوامع ١/٢٤٥.

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ لَا فَارِقَ إِلَّا كَذَا، وَهَذِهِ مُقَدِّمَةٌ، وَلَا مَدْخَلَ لِهَذَا الْفَارِقِ فِي التَّأْثِيرِ، وَهَذِهِ مُقَدِّمَةٌ أُخْرَى، فَيَلْزَمُ مِنْهُ نَتِيجَةٌ، وَهُوَ أَلَّا فَرْقَ بَيْنَهُمَا فِي الْحُكْمِ.

قوله: (أحدهما: أنه لا فارق إلا كذا، وهذه مقدمة): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الطريقين».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا فارق إلا كذا».

و«كذا» هنا يراد بها التعبير عن مطلق الشيء.

واسم الإشارة «هذه» يعود إلى القول بأنه «لا فارق إلا كذا».

والمراد بالمقدمة هنا: المقدمة الأولى.

قوله: (ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير، وهذه مقدمة أخرى): «لا» في قوله: «ولا مدخل» نافية للجنس، و«مدخل» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «ثابت»، ؛ أي: «ولا مدخل ثابت لهذا الفارق في التأثير».

واسم الإشارة «هذه» يعود إلى القول بأنه «لا مدخل لهذا الفارق في التأثير».

قوله: (فيلزم منه نتيجة، وهو ألا فرق بينهما في الحكم): الضمير في «منه» يعود إلى «مجموع ما ذُكِرَ في المقدمتين الأولى والثانية».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «اللازم» في قوله: «فيلزم منه».

وضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «المسكوت والمنطوق».

والمراد هنا: أن المجتهد إذا سمع ـ مثلاً ـ قول النبي ﷺ: **(من أعتق شركاً له في عبد قُوِّم عليه الباقي)**[1].

قال: إن النبي ﷺ نَصَّ في هذا الحديث على «العبد»، وسَكَتَ عن

---

(١) سبق تخريج الحديث.

وَهَذَا إِنَّمَا يَحْسُنُ إِذَا ظَهَرَ التَّقَارُبُ بَيْنَ الْفَرْعِ وَالْأَصْلِ، فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى التَّعَرُّضِ لِلْجَامِعِ، لَكَثْرَةِ مَا فِيهِ مِنَ الاجْتِمَاعِ.

الثَّانِي: ....

«الْأَمَة»، ولا فارق بين العبد والأمة إلا الذكورة والأنوثة، ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير، فتكون الأمة كالعبد في الحكم الذي ورد به الحديث بلا فارق بينهما في ذلك.

فقوله: «لا فارق بين العبد والأمة إلا الذكورة والأنوثة» هو المقدمة الأولى.

وقوله: «ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير» هو المقدمة الثانية.

وقوله: «فتكون الأمة كالعبد في الحكم الذي ورد به الحديث بلا فارق بينهما في ذلك» هو النتيجة التي استلزمتها تلك المقدمتان.

قوله: (وهذا إنما يحسن إذا ظهر التقارب بين الفرع والأصل، فلا يحتاج إلى التعرض للجامع، لكثرة ما فيه من الاجتماع): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الاكتفاء بالقول بعدم تأثير الفارق دون التعرض لبيان الجامع».

و«ما» في قوله: «ما فيه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الفرع».

والمراد هنا: أن القول بنفي الفارق المؤثر في الحكم إنما يحسن الاكتفاء به من غير التعرض لبيان الجامع إذا كان التقارب كبيراً جداً بين الفرع والأصل، بحيث يستغني الذهن بهذا التقارب الكبير عن التعرض للجامع الذي يحتاج في استنباطه إلى نظر وتأمل، وإنما استغنى الذهن عن التعرض للجامع هنا نظراً لكثرة ما يجتمع فيه الفرع مع الأصل من الصفات التي ينتفي معها وجود الفارق المؤثر، كما هو الشأن في العبد والْأَمَةِ ونحوهما.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الطريق الثاني»؛ أي: من طريقَيْ إلحاق الفرع بالأصل.

أَنْ يَتَعَرَّضَ لِلْجَامِعِ فَيُبَيِّنَهُ، وَيُبَيِّنَ وَجُودَهُ فِي الْفَرْعِ، وَهَذَا الْمُتَّفَقُ عَلَى تَسْمِيَتِهِ قِيَاساً.

وَهَذَا يَحْتَاجُ إِلَى مُقَدِّمَتَيْنِ أَيْضاً، ....

قوله: (أن يتعرض للجامع فيبينه، ويبين وجوده في الفرع): المراد بالجامع هنا هو «العلة»، وإنما سُمِّيَتِ العلة جامعاً لأنها تجمع الفرع والأصل في حكم واحد.

والضمير في «فيبينه» يعود إلى «الجامع»، وكذلك إليه عود الضمير في «وجوده».

والْمُتَعَرِّضُ لبيان الجامع هو المجتهد.

والمراد هنا: إذا كان التقارب بين الفرع والأصل خفياً احتاج ذلك إلى أن يتعرض المجتهد لبيان الجامع في الأصل أولاً، ثم يحقق وجوده في الفرع ثانياً، حتى يُزِيل بهذا البيان والتحقيق خفاء التقارب بين الأصل والفرع، وحينئذٍ يُلْحِقُ الفرع بالأصل في الحكم بالعلة الجامعة بينهما.

قوله: (وهذا المتفق على تسميته قياساً): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ما احتيج فيه إلى التعرض لبيان الجامع في الأصل وبيان وجوده في الفرع»، وإليه كذلك عود الضمير في «تسميته». وإنما كان ما احتيج فيه إلى التعرض لبيان الجامع في الأصل، ثم بيان وجوده في الفرع متفقاً على تسميته قياساً؛ لأن العلة في ذلك خَفِيَّةٌ، فيفتقر إخراجها إلى فهم عميق واستنباط دقيق.

قوله: (وهذا يحتاج إلى مقدمتين أيضاً): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى الطريق الثاني من طريقي الإلحاق، وهو ما يتعرض فيه المجتهد إلى بيان الجامع في الأصل ثم بيان وجوده في الفرع.

فهذا الطريق يحتاج إلى مقدمتين كما سيبينهما المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي.

إِحْدَاهُمَا: أَنَّ «السُّكْرَ» ـ مَثَلاً ـ عِلَّةُ التَّحْرِيمِ فِي «الْخَمْرِ». **وَالثَّانِيَةُ**: أَنَّهُ مَوْجُودٌ فِي «النَّبِيذِ».

فَهَذِهِ الْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَةُ يَجُوزُ أَنْ تُثْبَتَ بِالْحِسِّ، وَدَلِيلِ الْعَقْلِ، وَالْعُرْفِ، وَأَدِلَّةِ الشَّرْعِ.

قوله: (إحداهما: أن «السكر» مثلاً علة التحريم في الخمر): ضمير التثنية في «إحداهما» يعود إلى «المقدمتين».

والمراد هنا: أن يذكر الشارع الحكم، ولا ينص على علته، فَيُبَيِّنُ المجتهد علة الحكم في الأصل.

مثال ذلك: أن يقول الشارع: «حَرَّمْتُ عليكم شرب الخمر».

فلو افْتُرِضَ بأن الشارع لم يذكر علة هذا التحريم، فإن القائس يجتهد في استنباط علة هذا التحريم حتى يغلب على ظنه أن علة ذلك هي «الإسكار».

قوله: (والثانية: أنه موجود في النبيذ): «الثانية» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المقدمة الثانية».

والضمير في «أنه» يعود إلى «السُّكْرِ».

والمراد هنا: إذا استنبط المجتهد علة الحكم في الأصل، فإنه يجتهد غاية جهده في معرفة هل هذه العلة موجودة في الفرع، أو ليست موجودة فيه؟

فإذا غلب على ظنه أنها موجودة فيه ـ وذلك بعد أن يتحقق من نفي الفارق المؤثر ـ فإنه حينئذٍ يُلْحِقُ الفرع بالأصل في الحكم الذي ورد به النص، كما هو الشأن في «الخمر» حين يغلب على ظنه بأن علة تحريمها هي «الإسكار»، فإذا تحقق من وجود تلك العلة في «النبيذ» فإنه والحالة هذه يجعل حكم النبيذ كالخمر في التحريم بلا فرق بينهما.

قوله: (فهذه المقدمة الثانية يجوز أن تُثْبَتَ بالحس، ودليل العقل، والعرف، وأدلة الشرع): المراد بالمقدمة الثانية هنا هو التحقق من وجود علة الأصل في الفرع؛ كوجود الإسكار في النبيذ.

وَأَمَّا الْأُولَى فَلَا تَثْبُتُ إِلَّا بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ، فَإِنَّ كَوْنَ «الشِّدَّةِ» عَلَامَةَ التَّحْرِيمِ وَضْعٌ شَرْعِيٌّ، كَمَا أَنَّ نَفْسَ التَّحْرِيمِ كَذَلِكَ وَطَرِيقُهُ طَرِيقُهُ،

والمقصود هنا: أنه يجوز للمجتهد في معرض إسقاطه لعلة الأصل وهي «الإسكار في الخمر» على الفرع وهو «النبيذ» أن يثبت صحة هذا الإسقاط بقرائن وأمارات وأدلة شرعية، وذلك على النحو الآتي:

١ ـ **الحس**: وذلك كأن يرى المجتهد بعينيه أن شارب «النبيذ» يترنَّح في مشيته، ويتلعثم في كلامه، ويتصرف تصرفات هي أقرب إلى الجنون منها إلى العقل، فيستدل بذلك على أن النبيذ يؤثر في الإنسان كتأثير الخمر فيه.

٢ ـ **دليل العقل**: وهو مرتب على «الحس»، فإن المجتهد إذا رأى بعينيه من شارب النبيذ ما سبق وَصْفُهُ أدرك بعقله أن النبيذ مسكر كالخمر، إذ لو لم يكن مسكراً لما أدى به إلى ذلك الوضع المشين في حقه.

٣ ـ **العرف**: وهو أن يتعارف الناس فيما بينهم على أن النبيذ مسكر، نتيجة ما استقرؤوه من أحوال المتعاطين له.

٤ ـ **دليل الشرع**: والمراد بذلك عمومات النصوص الدالة على تحريم تعاطي المسكر، كما في قول النبي ﷺ: **(كل مسكر حرام)**، وحيث ثبت لدى المجتهد بأن النبيذ مسكر فهو حرام كالخمر.

قوله: (وأما الأولى فلا تثبت إلا بدليل شرعي): «الأولى» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «المقدمة»؛ أي: «وأما المقدمة الأولى». والمراد بالمقدمة الأولى هو: أن السكر علة التحريم في الخمر.

والمقصود هنا: أن «علة الأصل» لا تثبت بدليل الحس، أو العقل، أو العرف، بل إنها لا تثبت إلا بالدليل الشرعي فقط من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو الاستنباط.

قوله: (فإن كون الشدة علامة التحريم وضع شرعي، كما أن نفس التحريم كذلك وطريقه طريقه): هذه الجملة تعليل للقول بأن المقدمة الأولى لا تثبت إلا بالدليل الشرعي.

فَالشِّدَّةُ الَّتِي جُعِلَتْ عَلَامَةَ التَّحْرِيمِ يَجُوزُ أَنْ يَجْعَلَهَا الشَّارِعُ عَلَامَةً لِلْحِلِّ، فَلَيْسَ إِيْجَابُهَا لِذَاتِهَا.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «كذلك» يعود إلى «الوضع الشرعي».

والضمير في «وطريقه» يعود إلى «التحريم».

والضمير في «طريقه» يعود إلى «كون الشدة علامة التحريم».

والمراد هنا: أن الشارع الحكيم نَصَب «الشدة» علامة على تحريم شرب الخمر، فتكون تلك الشدة ثابتة بالوضع الشرعي، وكذلك التحريم إذ طريقه هو طريق ثبوت تلك الشدة، فالكل ثابت بوضع الشارع.

قوله: (فالشدة التي جُعِلَتْ علامة التحريم يجوز أن يجعلها الشارع علامة للحل): الضمير في «يجعلها» يعود إلى «الشدة».

والمراد هنا: أن مما يدل على أن «الشدة» وَضْعٌ شرعي هو أنه يجوز للشارع أن يجعلها علامة للحل بدلاً عن أن تكون علامة للحرمة.

قوله: (فليس إيجابها لذاتها): الضميران في «إيجابها»، وفي «لذاتها» يعودان إلى «الشدة».

والمراد هنا: أن للشارع الحق المطلق في أن يتصرف في العلة من كونها علامة على التحريم إلى كونها علامة على الحل، كما هو الشأن في «الشدة» التي نصبها الشارع علامة على تحريم الخمر، فإن له الحق بأن يجعلها علامة على حلها، إذ ليست العلة موجبة للحكم بذاتها، بل بجعل الله تعالى لها موجبة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من كون العلة ليست موجبة للحكم بذاتها هو مذهب أهل السنة والجماعة، بخلاف مذهب المعتزلة القائلين بأن العلة مؤثرة في الحكم بنفسها، كما ترجم ذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي بقوله: «والذي يفيده قولنا علة أن له تأثيراً في الحكم، حتى لولاه كان لا يكون ذلك الحكم»[1].

---

(١) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ٢٨٥/١٧، وراجع: المعتمد ٣٦١/٢، =

وَأَدِلَّةُ الشَّرْعِ تَرْجِعُ إِلَى نَصٍّ، أَوْ إِجْمَاعٍ، أَوِ اسْتِنْبَاطٍ، فَهَذِهِ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ.

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: إِثْبَاتُ الْعِلَّةِ بِأَدِلَّةٍ نَقْلِيَّةٍ، وَهِيَ ثَلَاثَةُ أَضْرُبٍ،

قوله: (وأدلة الشرع ترجع إلى نص، أو إجماع، أو استنباط): أي الأدلة الشرعية التي تثبت بها العلة.

قوله: (فهذه ثلاثة أقسام): أي تلك الأدلة المشار إليها تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسة، وهي:

القسم الأول: النص الوارد في كتاب الله تعالى، أو في سنة رسوله ﷺ.

القسم الثاني: الإجماع، وذلك بأن تجمع الأمة على أن علة الحكم في الأصل هي كذا.

القسم الثالث: الاستنباط، وذلك بطريق الاجتهاد.

والمؤلف رحمه الله تعالى ذكر هذه الأدلة ذكراً مجملاً في هذا الموضع، وسيتكلم عن كل واحد منها بالتفصيل فيما يلي.

قوله: (القسم الأول: إثبات العلة بأدلة نقلية): أي القسم الأول من الأدلة الشرعية التي تثبت بها العلة.

والمراد بالأدلة النقلية: الأدلة النصية، وإنما سُمِّيَتِ الأدلة النصية بالأدلة النقلية لأنها منقولة من كتاب الله تعالى، ومن سنة رسوله ﷺ.

قوله: (وهي ثلاثة أضرب): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الأدلة النقلية»، فهذه الأدلة النقلية تقع على ثلاثة أضرب؛ أي: على ثلاثة أقسام.

= تعليل الأحكام للأستاذ محمد شلبي ص١١٩.

الْأَوَّلُ: الصَّرِيحُ، وَذَلِكَ أَنْ يَرِدَ فِيهِ لَفْظُ التَّعْلِيلِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾، ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا﴾، ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾، ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾، ﴿لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾، ﴿لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾، وَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: (**إِنَّمَا جُعِلَ الاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ**)، وَ: (**إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ**)، وَكَذَلِكَ إِنْ ذُكِرَ الْمَفْعُولُ لَهُ فَهُوَ صَرِيحٌ فِي التَّعْلِيلِ؛ لِأَنَّهُ يُذْكَرُ لِلْعِلَّةِ وَالْعُذْرِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنفَاقِ﴾، و: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾، وَمَا جَرَى هَذَا الْمَجْرَى مِنْ صِيَغِ التَّعْلِيلِ.

قوله: (الأول: الصريح، وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل... إلخ): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الضرب الأول».

و«الصريح» أيضاً صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الدليل النقلي الصريح».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إثبات العلة بالدليل النقلي الصريح».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الدليل النقلي الصريح».

والمراد بلفظ التعليل: الصيغة التي وضعها العرب للدلالة على التعليل.

و«الصيغ» التي تدل صراحةً على «التعليل» ـ كما أوردها المؤلف رحمه الله تعالى ـ هي على النحو الآتي:

الصيغة الأولى: صيغة «كي»، كما في قول الله تعالى: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧].

وكما في قوله سبحانه: ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾ لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ [الحديد: ٢٢، ٢٣].

. . . .

الصيغة الثانية: صيغة «باء السببية»، كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴿١٢﴾ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَن يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿١٣﴾﴾ [الأنفال: ١٢، ١٣].

الصيغة الثالثة: صيغة «من أجل»، كما في قوله سبحانه بعد ذِكْرِ قصة قابيل وهابيل: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

وقول النبي ﷺ: (**إنما جعل الاستئذان من أجل البصر**)(١).

وقوله عليه الصلاة والسلام: (**وإنما نهيتكم من أجل الدافة**)(٢).

الصيغة الرابعة: صيغة «اللام» الدالة على التعليل، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وكما في قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ [المائدة: ٩٥].

الصيغة الخامسة: صيغة «المفعول له»، كما قال المؤلف رحمه الله تعالى: «وكذلك إنْ ذُكِرَ المفعول له فهو صريح في التعليل؛ لأنه يُذْكَرُ للعلة والعذر».

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: «الاستئذان»، باب: «الاستئذان من أجل البصر»، رقم الحديث: (٦٢٤١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الأضاحي»، باب: «بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث»، رقم الحديث: (١٩٧١).

. . . .

اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «وكذلك» يعود إلى «الصيغ الأربع السابقة».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «المفعول له»، وإليه كذلك عود الضمير المتصل في «لأنه».

والمراد بقوله: «يُذْكَرُ للعلة والعذر» أي: أن الإنسان يُعَلِّلُ بهذه الصيغة الفعل الذي أَتَى به، من باب تمهيد عُذْرِهِ للآخرين.

ومثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحْمَةِ رَبِّيٓ إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِۚ﴾ [الإسراء: ١٠٠].

فإنَّ «خَشْيَةَ» هنا مفعول معه دال على التعليل، وعلى الاعتذار عن هذا الفعل، وهو الإمساك عن الإنفاق.

وقوله سبحانه: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِۚ﴾ [البقرة: ١٩].

فإنَّ «حَذَرَ» هنا مفعول معه دال على التعليل، وعلى الاعتذار عن هذا الفعل، وهو جَعْلُ الأصابع في الآذان.

الصيغة السادسة: ما أشار إليه المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «وما جَرَى هذا المجرى من صيغ التعليل».

«ما» في قوله: «وما جرى» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «والجاري هذا المجرى من صيغ التعليل».

ومعنى «وما جرى هذا المجرى من صيغ التعليل»: أي ما ورد مشابهاً لهذه الصيغ التعليلية المذكورة.

والمراد هنا: ويُلْحَقُ بتلك الصيغ الدالة على التعليل كل ما أفاده ودل عليه، وذلك نحو: «حتى»، فإنها تفيد التعليل، كما في قول النبي ﷺ: **(إن الله أوحى إليَّ أن تواضعوا حتى لا يفخر أحد على أحد، ولا يبغي أحد على أحد)**.

فَإِنْ قَامَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَقْصِدِ التَّعْلِيلَ، نَحْوَ أَنْ يُضَافَ إِلَى مَا لَا يَصْلُحُ عِلَّةً فَيَكُونُ مَجَازاً، كَمَا لَوْ قِيلَ: «لِمَ فَعَلْتَ هَذَا؟» قَالَ: «لِأَنِّي أَرَدْتُ»، فَهَذَا اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي غَيْرِ مَحَلِّهِ.

قوله: (فإن قام دليل على أنه لم يقصد التعليل نحو أن يضاف إلى ما لا يصلح علة فيكون مجازاً): الضمير في «أنه» يعود إلى «المتكلم بلفظ التعليل».

و«ما» في قوله: «ما لا يصلح» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن المتكلم إذا سَوَّغَ عمله بما يُشْعِرُ بالتعليل، ودل الدليل على أنه لم يقصد أن يكون هذا المسوِّغ علة، وذلك لعدم صلاحيته للتعليل به، أُطْلِق عليه بأنه تعليل مجازي لا حقيقي.

قوله: (كما لو قيل: «لِمَ فعلتَ هذا؟» قال: «لأني أردت»، فهذا استعمال اللفظ في غير محله): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى قوله: «لأني أردت».

والمراد باللفظ هنا: هو لفظ التعليل بوساطة اللام التعليلية في قوله: «لأني».

والضمير في «محله» يعود إلى «استعمال اللفظ».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي لإضافة التعليل إلى ما لا يصلح أن يكون علة.

وإنما كان الجواب بقوله: «لأني أردت» استعمالاً للفظ في غير محله فلا يكون تعليلاً حقيقياً بل مجازياً؛ لأن «الإرادة» ليست علة للفعل، وذلك لأن الأصل في العلة أن تكون معنى خارجاً عن ذات الفاعل، والإرادة ليست معنى خارجاً عنه، بل هي صفة كامنة في داخله[١].

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٥٩.

فَأَمَّا لَفْظَةُ: «إِنَّ» مِثْلُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا أَلْقَى الرَّوْثَةَ: **(إِنَّهَا رِجْسٌ)**، وَقَالَ فِي «الْهِرَّةِ»: **(إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ)**، وَ: **(لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا، وَلَا عَلَى خَالَتِهَا، إِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ)**، فَإِنَّهُ مِنَ الصَّرِيحِ.

فَإِنِ انْضَمَّ إِلَى «إِنَّ» حَرْفُ «الْفَاءِ» فَهُوَ آكَدُ، نَحْوَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

قوله: (فأما لفظة «إنَّ» مثل قوله عليه السلام لما ألقى الروثة: «إنها رجس»، وقال في الهرة: «إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم»، و: «لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها، إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»، فإنه من الصريح): الضمير في «فإنه» يعود إلى استعمال «إنَّ» في الأحاديث المذكورة.

والمراد هنا: أن الشارع إذا ذكر الحكم، ثم أعقبه بلفظة «إنَّ»، كما هو المذكور في الأحاديث الثلاثة، وهي قول النبي ﷺ في «الروثة»: **(إنها رجس)**[1].

وقوله عليه الصلاة والسلام في «الهرة»: **(إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم)**[2].

وقوله عليه الصلاة والسلام في «النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في عقد النكاح»: **(لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها، إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم)**[3].

دل ذلك على إفادة التعليل بها، فتكون لفظة «إنَّ» حينئذٍ صريحة في التعليل كالصيغ الخمس السابقة.

قوله: (فإن انضم إلى «إنَّ» حرف «الفاء» فهو آكد، نحو قوله عليه السلام:

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: «الوضوء»، باب: «لا يستنجى بروث»، رقم الحديث: (١٥٦).

(٢) سبق تخريج الحديث. (٣) سبق تخريج الحديث.

(لَا تُقَرِّبُوهُ طِيباً، فَإِنَّهُ يُبْعَثُ مُلَبِّياً). قَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: «هَذَا صَرِيحٌ فِي التَّعْلِيلِ»، وَقِيلَ: بَلْ هَذَا مِنْ طَرِيقِ التَّنْبِيهِ وَالْإِيمَاءِ إِلَى الْعِلَّةِ، لَا مِنْ طَرِيقِ الصَّرِيحِ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

«**لا تقربوه طيباً، فإنه يبعث ملبياً**»): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو آكد» يعود إلى «انضمام الفاء إلى إنَّ».

والمراد هنا: أن الشارع إذا ذكر الحكم، ثم أعقبه بلفظ «إنَّ» مقروناً بحرف «الفاء» فقال: «فَإِنَّهُ»، كما في قول النبي ﷺ في الرجل الذي وقصته دابته يوم عرفة فمات: **(فلا تقربوه طيباً، فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً)**[1].

كان ذلك آكد في إفادة «إنَّ» للتعليل.

وإنما يتأكد التعليل بـ «إنَّ» في حال انضمام حرف «الفاء» إليها؛ لأن «الفاء» تدل على أن ما بعدها سبب للحكم الواقع قبلها[2].

قوله: (قال أبو الخطاب: هذا صريح في التعليل): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إنَّ المقرونة بحرف الفاء».

والمراد هنا: إذا انضم حرف «الفاء» إلى «إنَّ» كانت «إنَّ» صريحة في إفادة العلية عند أبي الخطاب رحمه الله تعالى، وقد أشار إلى ذلك في كتابه «التمهيد»[3].

قوله: (وقيل: بل هذا من طريق التنبيه والإيماء إلى العلة، لا من طريق الصريح): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «التعليل بإنَّ».

والمراد هنا: أن بعض العلماء ذهب إلى أن التعليل بـ «إنَّ» ليس من قبيل الصريح، بل إنه من قبيل التنبيه والإيماء إلى العلة، وقد نَسَبَهُ الفتوحي

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الجنائز»، باب «كيف يكفن المحرم»، رقم الحديث (١٢٦٧). وأخرجه مسلم، كتاب «الحج»، باب «ما يفعل بالمحرم إذا مات»، رقم الحديث: (١٢٠٦).

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٦١.

(٣) انظر: التمهيد ٤/ ١٠ ـ ١١.

الضَّرْبُ الثَّانِي: التَّنْبِيهُ وَالْإِيمَاءُ إِلَى الْعِلَّةِ، وَهُوَ أَنْوَاعٌ سِتَّةٌ.

أَحَدُهَا: أَنْ يَذْكُرَ الْحُكْمَ عَقِيبَ وَصْفٍ بِالْفَاءِ، فَيَدُلَّ عَلَى التَّعْلِيلِ بِالْوَصْفِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، وَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: (**مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ**)، وَ: (**مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ**).

رحمه الله تعالى إلى «ابن البناء»[١].

وسبب الخلاف في كون «إنَّ» صريحة في العلية، أو أنها دالة عليها بطريق التنبيه والإيماء: هو أنها ليست موضوعة في اللغة للتعليل، بل إنها موضوعة أصالةً للتوكيد.

قوله: (الضرب الثاني): أي من ضروب إثبات العلة بالأدلة النقلية.

قوله: (التنبيه والإيماء إلى العلة): «التنبيه» في اللغة هو: «الْإِيقَاظُ»[٢].

و«الإيماء» في اللغة هو: «الْإِشَارَةُ بالأعضاء»[٣].

والمراد هنا: أن النص الشرعي لا يدل على العلة صراحةً بوساطة الصيغة الدالة على التعليل في أصل الوضع اللغوي كما سبق في الضرب الأول، وإنما يدل على العلة بطريق التنبيه عليها والإشارة إليها، حتى يُتَيَقَّظ بذلك لاستشعار العلية.

قوله: (وهو أنواع ستة): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الضرب الثاني، وهو التنبيه والإيماء إلى العلة».

فهذا الضرب يقع على ستة أنواع، كما سيفصلها المؤلف رحمه الله تعالى.

قوله: (أحدها: أن يذكر الحكم عقيب وصف بالفاء، فيدل على التعليل بالوصف... إلخ): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأنواع الستة».

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/ ١٢١.

(٢) انظر: لسان العرب ١٣/ ٥٤٦.

(٣) انظر: لسان العرب ١٥/ ٤١٥.

....

والمراد هنا: أن يأتي النص الشرعي مكوناً من وَصْفٍ سابق وحُكْم لاحق، فيربط الشارع بين الحكم والوصف بالفاء، فَيُسْتَدَلُّ بهذا الربط على أن الوصف السابق هو علة الحكم اللاحق.

ومن أمثلة ذلك ـ حَسْبَ ما أورده المؤلف رحمه الله تعالى ـ ما يلي:

المثال الأول: قول الله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

فالوصف في هذه الآية الكريمة هو «الأذى».

والحكم في هذه الآية الكريمة هو «وجوب اعتزال النساء في المحيض».

وقد جاء الحكم هنا وهو وجوب اعتزال النساء في المحيض مقروناً بالفاء حين قال سبحانه: ﴿فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾. فدل الربط بين الوصف والحكم بالفاء على أن الوصف السابق هو علة الحكم اللاحق.

وحينئذٍ يقال: إن علة وجوب اعتزال النساء في المحيض هو كون الحيض أذى.

المثال الثاني: قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

فالوصف في هذه الآية الكريمة هو «السرقة».

والحكم في هذه الآية الكريمة هو «قَطْعُ اليد».

وقد جاء هذا الحكم مقروناً بالفاء، حيث قال سبحانه: ﴿فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾.

فدل الربط بين الوصف والحكم بالفاء على أن الوصف السابق هو علة الحكم اللاحق.

وحينئذٍ يقال: إن علة قطع يد السارق هي السرقة.

فَيَدُلُّ ذَلِكَ عَلَى التَّعْلِيلِ؛ ....

المثال الثالث: قول النبي ﷺ: **(من بدل دينه فاقتلوه)**[١]. فالوصف في هذا الحديث الشريف هو «تبديل الدين».

والحكم فيه هو «القتل».

وقد جاء هذا الحكم مقروناً بالفاء، حيث قال عليه الصلاة والسلام: **(فاقتلوه)**.

فدل الربط بين الوصف والحكم بالفاء على أن الوصف السابق هو علة الحكم اللاحق.

وحينئذٍ يقال: إن علة قتل المرتد هي تبديل الدين.

المثال الرابع: قول النبي ﷺ: **(من أحيا أرضاً ميتة فهي له)**[٢].

فالوصف في هذا الحديث هو «إحياء الأرض الموات».

والحكم فيه هو «ملكية تلك الأرض».

وقد جاء هذا الحكم مقروناً بالفاء، حيث قال عليه الصلاة والسلام: **(فهي له)**.

فدل الربط بين الوصف والحكم بالفاء على أن الوصف السابق هو علة الحكم اللاحق.

وحينئذٍ يقال: إن علة ملكية الأرض الميتة هي إحياؤها.

قوله: (فيدل ذلك على التعليل): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «رَبْطِ الوصف والحكم بالفاء».

---

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه تعليقاً، كتاب «الحرث والمزارعة»، باب: «من أحيا أرضاً مواتاً». (صحيح البخاري ٣/ ١٣٩). وأخرجه أبو داود في سننه برقم (٣٠٧٣). والترمذي في أبواب «الأحكام»، باب «ما ذكر في إحياء أرض الموات». (سنن الترمذي ٢/ ٤١٩).

لِأَنَّ «الْفَاءَ» فِي اللُّغَةِ لِلتَّعْقِيبِ، فَيَلْزَمُ مِنْ ذِكْرِ الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْفِ بِالْفَاءِ ثُبُوتُهُ عَقِيبَهُ، فَيَلْزَمُ مِنْهُ السَّبَبِيَّةُ، إِذْ لَا مَعْنَى لِلسَّبَبِ إِلَّا مَا ثَبَتَ الْحُكْمُ عَقِيبَهُ.

وَلِهَذَا يُفْهَمُ مِنْهُ السَّبَبِيَّةُ وَإِنِ انْتَفَتِ الْمُنَاسَبَةُ، ....

والمراد هنا: أن الحكم إذا جاء بعد الوصف مقروناً بالفاء، دل ذلك على أن الوصف هو علة الحكم.

قوله: (لأن الفاء في اللغة للتعقيب، فيلزم من ذكر الحكم مع الوصف بالفاء ثبوته عقيبه، فيلزم منه السببية، إذ لا معنى للسبب إلا ما ثبت الحكم عقيبه): هذه الجملة تعليل للقول بأن مجيء الحكم عقيب الوصف مقروناً بالفاء دليل على كون الوصف علة.

والضمير في «ثبوته» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «عقيبه» في قوله: «ثبوته عقيبه» يعود إلى «الوصف».

والضمير في «منه» يعود إلى «ثبوت الحكم عقيب الوصف».

و«ما» في قوله: «إلا ما ثبت» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عقيبه» في قوله: «إلا ما ثبت الحكم عقيبه» يعود إلى «السبب».

والمراد هنا: أن من خلال استعراض الأمثلة السابقة من واقع النصوص الشرعية في الكتاب والسنة تَبَيَّنَ أن مجيء الحكم بعد الوصف مقروناً بالفاء دليل على عِلِّيَّةِ الوصف، وذلك لأن «الفاء» موضوعة في اللغة للدلالة على التعقيب؛ أي: مجيء الثاني عقيب الأول، وكونها دالة على التعقيب يعني أنها دالة على السببية، فيكون ما قبلها وهو «الوصف» سبباً لَمَا بعدها وهو «الحكم»، إذ لا معنى للسبب إلا ما ثبت الحكم عقيبه، وإذا كان الوصف سبباً كان علة للحكم، إذ العلة سبب.

قوله: (ولهذا يُفْهَمُ منه السببية وإن انتفت المناسبة): اسم الإشارة

نَحْوَ قَوْلِهِ: (مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ).

وَيُلْحَقُ بِهَذَا الْقِسْمِ مَا رَتَّبَهُ الرَّاوِي بِالْفَاءِ؛ كَقَوْلِهِ: «سَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ فَسَجَدَ»، وَ: «رَضَخَ يَهُودِيٌّ رَأْسَ جَارِيَةٍ، فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللهِ ﷺ ....

«هذا» يعود إلى «دلالة مجيء الحكم عقيب الوصف مقروناً بالفاء على السببية»، وإليه كذلك عود الضمير في «منه».

والمراد هنا: أن مجيء الحكم مقروناً بالفاء عقيب الوصف يدل على أن الوصف سبب للحكم مطلقاً، سواء تحققت المناسبة بين الحكم والوصف أو لم تتحقق، فليس تحقق المناسبة بينهما شرطاً في ثبوت السببية.

قوله: (نحو قوله: «من مس ذكره فليتوضأ»): الضمير في «قوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي من السنة على أن الحكم إذا ورد مقروناً بالفاء بعد وصف دل على السببية وإنِ انتفت المناسبة.

وذلك أن قوله عليه الصلاة واسلام: **(من مس ذكره فليتوضأ)**[(1)].

اشتمل على «حكم» وهو: «وجوب الوضوء»، وقد جاء هذا الحكم عقيب «وصف» وهو «مَسُّ الذكر».

ولا مناسبة هنا بين الحكم وهو «وجوب الوضوء»، وبين الوصف وهو «مَسُّ الذكر»، ومع ذلك فإن دلالة السببية فيهما ظاهرة معلومة.

قوله: (ويُلْحَقُ بهذا القسم ما رتبه الراوي بالفاء، كقوله: «سهى رسول الله ﷺ فسجد»، و: «رضخ يهودي رأس جارية فأمر به رسول الله ﷺ

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب «الطهارة»، باب «الوضوء من مس الذكر». (سنن أبي داود ١/ ١٢٦)، وأخرجه الترمذي في أبواب «الطهارة»، باب «الوضوء من مس الذكر». (سنن الترمذي ١/ ٥٥). وأخرجه ابن خزيمة في كتاب «الوضوء»، باب: «استحباب الوضوء من مس الذكر». (صحيح ابن خزيمة ١/ ٢٢).

أَنْ يُرَضَّ رَأْسُهُ بَيْنَ حَجَرَيْنِ»، يُفْهَمُ مِنْهُ السَّبَبِيَّةُ.

أن يُرض رأسه بين حجرين»، يُفْهَمُ منه السببية): القسم المشار إليه في قوله: «ويُلْحَقُ بهذا القسم» هو «ذِكْرُ الحكم عقيب وصف بالفاء».

و«ما» في قوله: «ما رتبه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «رتبه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «كقوله» يعود إلى «الراوي».

والضمير في «منه» يعود إلى «ترتيب الراوي الحكم على الوصف بالفاء».

والمراد هنا: أن الراوي إذا رتب الحكم على وصف بالفاء فُهِمَ من هذا الترتيب أن الوصف هو سبب ذلك الحكم، كما في قول الصحابي الجليل عمران بن حصين رضي الله تعالى عنه: «سَهَى رسول الله ﷺ فسجد»(١).

حيث رتب الحكم وهو «السجود» على الوصف وهو «السهو» بالفاء، فدل هذا الترتيب على أن «السهو» هو سبب «السجود» وعلته.

وكذلك قول الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه: «رَضَخَ يهودي رأس جارية، فأمر به رسول الله ﷺ أن يرض رأسه بين حجرين»(٢).

حيث رتب الحكم وهو «رَضُّ رأس اليهودي بين حجرين» على الوصف وهو «رَضْخُ رأس الجارية» بوساطة «الفاء»، فدل هذا الترتيب على أن «الرَّضْخَ» هو سبب «الرَّضِّ» وعلته.

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب: «الصلاة»، باب: «سجدتي السهو»، رقم الحديث: (١٠٣٩).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الديات»، باب: «إذا قتل بحجر أو عصا»، رقم الحديث: (٦٨٧٧). وأخرجه مسلم، كتاب «القسامة»، باب: «ثبوت القصاص في القتل بالحجر»، رقم الحديث: (١٦٧٢).

فَلَا يَحِلُّ نَقْلُهُ مِنْ غَيْرِ فَهْمِ السَّبَبِيَّةِ، لِكَوْنِهِ تَلْبِيساً فِي دِينِ اللهِ، وَالظَّاهِرُ أَنَّ الصَّحَابِيَّ يَمْتَنِعُ مِمَّا يَحْرُمُ عَلَيْهِ فِي دِينِهِ، لَا سِيَّمَا إِذَا عَلِمَ عُمُومَ فَسَادِهِ، فَيَظْهَرُ أَنَّهُ فَهِمَ مِنْهُ التَّعْلِيلَ.

قوله: (فلا يحل نقله من غير فهم السببية، لكونه تلبيساً في دين الله): الضمير في «نقله» يعود إلى «الوصف الذي رتب عليه الحكم».

والضمير في «لكونه» يعود إلى «النقل».

والمراد هنا: أن الراوي لا يُرَتِّبُ حكماً على وصف بالفاء إلا وقد فهِمَ أن الوصف سبب للحكم، إذ لو لم يفهم السببية لَمَا أقدم على ذلك الترتيب، ولَمَا تجرأ على نقله للأمة لِمَا في ذلك من التلبيس على الناس في أمر دينهم، وهذا بعيد في حق الراوي لأنه صحابي، والصحابة رضي الله تعالى عنهم أجمعين مؤتمنون على دين الله تعالى، فلا يحصل منهم تلبيس على الناس بنقل ما ليس سبباً للحكم على أنه سبب له.

قوله: (والظاهر أن الصحابي يمتنع مما يحرم عليه في دينه، لا سيما إذا علم عموم فساده، فيظهر أنه فَهِمَ منه التعليل): «ما» في قوله: «مما يحرم» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «يمتنع من المحرم عليه».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الصحابي»، وإليه كذلك عود الضمير في «دينه».

والضمير في «فساده» يعود إلى «التلبيس في الدين الذي هو محرم شرعاً».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الصحابي».

والضمير في «منه» يعود إلى «ترتيب الحكم على الوصف بالفاء».

والمراد هنا: أن التلبيس على الناس في أمور الدين وأحكام الشريعة محرم لا يجوز الإقدام عليه، والظاهر من حال الصحابي الامتناع عما يَحْرُمُ

وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ مُصِيبٌ فِي فَهْمِهِ، إِذْ هُوَ عَالِمٌ بِمَوَاقِعِ الْكَلَامِ وَمَجَارِي اللُّغَةِ، فَلَا يَعْتَقِدُ السَّبَبِيَّةَ إِلَّا بِمَا يَدُلُّ عَلَيْهَا، وَاللَّفْظُ مُشْعِرٌ بِهِ.

عليه في دينه، وعلى وجه الخصوص إذا كان ذلك المحرم يعم فساده فإن الصحابي أشد ما يكون بُعْداً عن الوقوع فيه، وبذلك يتبين أن الصحابي لم يرتب الحكم على الوصف بالفاء إلا لعلمه بتحقق سببية الوصف للحكم وأنه علة له.

قوله: (**والظاهر أنه مصيب في فهمه، إذ هو عالم بمواقع الكلام ومجاري اللغة، فلا يعتقد السببية إلا بما يدل عليها، واللفظ مشعر به**): الضمير في «أنه» يعود إلى «الصحابي»، وإليه كذلك عود الضميرين المتصل في «فهمه»، والمنفصل «هو».

والمراد بمواقع الكلام: المواضع التي يريدها العرب في أساليب كلامهم، من الأمر، والنهي، والإخبار، والاستفهام، والتعجب، والتسبيب، ونحو ذلك.

والمراد بمجاري اللغة: ما جَرَتْ عليه عادة العرب في ألفاظهم وعباراتهم.

و«ما» في قوله: «بما يدل عليها» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عليها» يعود إلى «السببية».

والضمير في «به» يعود إلى «التسبيب»، أو «التعليل».

والمقصود هنا: أن الصحابي لم يرتب الحكم على الوصف بالفاء إلا لفهمه بأن الوصف هو سبب الحكم، وهو مصيب في هذا الفهم، لكونه عربياً بالسليقة، فيعلم دلالات الألفاظ، وأساليب اللغة، والمواقع التي تُسْتَخْدَمُ فيها تلك الألفاظ والأساليب حسب ما جرت به عادة العرب في كلامهم وتخاطبهم، فكان بذلك محقاً في اعتقاد السببية، مصيباً في فهمها

وَلَا يُحْتَاجُ إِلَى فِقْهِ الرَّاوِي، فَإِنَّ هَذَا مِمَّا يُقْتَبَسُ مِنَ اللُّغَةِ دُونَ الْفِقْهِ.

الثَّانِي: تَرْتِيبُ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ بِصِيغَةِ الْجَزَاءِ يَدُلُّ عَلَى التَّعْلِيلِ بِهِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا

وإدراكها، ولا سيما أن اللفظ مشعر بها ودال عليها، وما أشعر به اللفظ ودل عليه كان ظاهراً في معناه بلا لَبْسٍ ولا خفاء.

قوله: (ولا يُحتاج إلى فقه الراوي): أي أن هذا المقام المقتضي ترتيب الحكم على الوصف بحسب ما يُشْعِرُ ظاهر اللفظ به ويدل سياق الكلام عليه لا يُحْتَاجُ فيه إلى فقه الراوي، فلا يُشْتَرَطُ لصحة ترتيب الحكم على الوصف كون الراوي فقيهاً عالماً بأحكام الشرع.

قوله: (فإن هذا مما يُقْتَبَسُ من اللغة دون الفقه): هذه الجملة تعليل للقول بعدم الاحتياج إلى فقه الراوي في هذا المقام.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «جَعْل الوصف سبباً للحكم».

و«ما» في قوله: «مما يقتبس» موصولية بمعنى «الذي» أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «فإن هذا من المقتبس من اللغة دون الفقه».

والمراد هنا: أن جَعْلَ الوصف سبباً للحكم لا يتوقف على فقه الراوي، بل يستوي في ذلك الفقيه وغير الفقيه، لكون إدراك سببية الوصف للحكم مَرْجِعُهُ إلى اللغة لا إلى الفقه، والصحابي الذي رَوَى الفعل عن النبي ﷺ مرتباً فيه الحكم على الوصف هو عربي أصيل في عربيته؛ لأنه ابن بَجْدَتِهَا، فلا جَرَمَ أن يُعَوَّل على فَهْمِهِ اللغوي لدلالات الألفاظ ومقاصدها.

قوله: (الثاني: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء يدل على التعليل به... إلخ): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «النوع الثاني»؛ أي: من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة.

ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾، ﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعْمَلْ صَٰلِحًا نُّؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾، ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ أيْ: لِتَقْوَاهُ، وَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: **(مَنِ اتَّخَذَ كَلْباً إِلَّا كَلْبَ مَاشِيَةٍ أَوْ صَيْدٍ نَقَصَ مِنْ أَجْرِهِ كُلَّ يَوْمٍ قِيرَاطَانِ)**.

والمراد بصيغة الجزاء هنا: الجملة الشرطية المكونة من فعل الشرط وجوابه.

والضمير في «به» يعود إلى «الوصف».

والمراد هنا: أن الشارع إذا رتب الحكم على وصف بصيغة الجزاء، دل هذا الترتيب على أن الوصف علة ذلك الحكم، وقد ثبت هذا الترتيب في كتاب الله تعالى، وفي سنة رسوله ﷺ.

أما ما يدل على ذلك في الكتاب الكريم، فمنه ما أورده المؤلف رحمه الله تعالى، وهو على النحو الآتي:

الآية الأولى: قول الله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠].

فإن الوصف في هذه الآية الكريمة هو «الإتيان بالفاحشة» والحكم فيها هو «مضاعفة العذاب ضعفين».

وهذا الحكم قد رُتِّب على الوصف السابق بصيغة الجزاء، لوقوعه في الجملة الشرطية المكونة من فعل الشرط، وهو هنا قوله سبحانه: ﴿مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ﴾، وجزاء الشرط وهو هنا قوله جل شأنه: ﴿يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾.

فدل هذا الترتيب على أن الوصف وهو «الإتيان بالفاحشة» علة للحكم وهو «مضاعفة العذاب ضعفين».

الآية الثانية: قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعْمَلْ صَٰلِحًا نُّؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣١].

....

فالوصف في هذه الآية الكريمة هو «القنوت لله تعالى والعمل الصالح».

والحكم فيها هو «إيتاء الأجر مرتين».

وهذا الحكم قد رُتِّبَ على الوصف السابق بصيغة الجزاء، لوقوعه في الجملة الشرطية المكونة من فعل الشرط وهو هنا قوله سبحانه: ﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعْمَلْ صَٰلِحًا﴾، وجزاء الشرط وهو هنا قوله عز سلطانه: ﴿نُّؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾.

فدل هذا الترتيب على أن الوصف وهو «القنوت لله تعالى والعمل الصالح» علة للحكم وهو «إيتاء الأجر مرتين».

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢].

فالوصف في هذه الآية الكريمة هو «التقوى».

والحكم فيها هو «جَعْلُ المخرج».

وهذا الحكم قد رُتِّبَ على الوصف السابق بصيغة الجزاء، لوقوعه في الجملة الشرطية المكونة من فعل الشرط، وهو هنا قوله سبحانه: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ﴾، وجزاء الشرط وهو هنا قوله تبارك اسمه: ﴿يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾. فدل هذا الترتيب على أن الوصف وهو «التقوى» علة للحكم وهو «أن يجعل الله تعالى مخرجاً» أي: للمتقي لتقواه إياه سبحانه.

وأما ما يدل على ذلك من السنة المطهرة فهو ما أورده المؤلف رحمه الله تعالى، حيث قال: وقول النبي ﷺ: **(من اتخذ كلباً إلا كلب ماشية أو صيد نقص من أجره كل يوم قيراطان)**[1].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: «الذبائح»، باب: «من اقتنى كلباً ليس بكلب صيد أو ماشية»، رقم الحديث: (٥٤٨٠).
وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: «المساقاة»، باب: «الأمر بقتل الكلاب»، رقم الحديث: (١٥٧٤).

وَكَذَلِكَ مَا أَشْبَهَهُ، ....

فإن الوصف في هذا الحديث الشريف هو «اتخاذ الكلب».

والحكم فيه هو «نَقْصُ الأجر قراطين كل يوم».

وهذا الحكم قد رُتِّبَ على الوصف السابق بصيغة الجزاء، لوقوعه في الجملة الشرطية المكونة من فعل الشرط، وهو هنا قوله عليه الصلاة والسلام: (**من اتخذ كلباً إلا كلب ماشية أو صيد**)، وجزاء الشرط وهو هنا قوله ﷺ: (**نقص من أجره كل يوم قيراطان**).

فدل هذا الترتيب على أن الوصف، وهو «اتخاذ الكلب» علة للحكم، وهو «إنقاص الأجر قيراطين كل يوم».

قوله: (وكذلك ما أشبهه): الكاف حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ما سبق إيراده من الآيات الثلاث الكريمات، والحديث النبوي الشريف».

و«ما» في قوله: «ما أشبهه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «أشبهه» يعود إلى «المذكور في النصوص السابقة من الكتاب والسنة».

ومما يشبه ما ذُكِرَ من الآيات والحديث: قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣].

فإن الوصف في هذه الآية الكريمة هو «التوكل على الله تعالى».

والحكم فيها هو «أن يكون الله تعالى حَسْبَ المتوكل عليه» أي: كافيه كل ما أهمه.

وهذا الحكم قد رُتِّبَ على الوصف السابق بصيغة الجزاء، لوقوعه في الجملة الشرطية المكونة من فعل الشرط، وهو هنا قوله سبحانه: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾، وجزاء الشرط وهو هنا قوله تعالى: ﴿فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾.

فدل هذا الترتيب على أن الوصف، وهو «التوكل على الله تعالى» هو علة الحكم، وهو «حصول كفاية الله تعالى للمتوكل عليه».

فَإِنَّ الْجَزَاءَ يَتَعَقَّبُ شَرْطَهُ وَيُلَازِمُهُ، وَلَا مَعْنَى لِلسَّبَبِ إِلَّا مَا يَسْتَعْقِبُ الْحُكْمَ وَيُوجَدُ بِوُجُودِهِ.

وكذلك قول النبي ﷺ: **(من قتل قتيلاً فله سَلَبُهُ)**(١).

فإن الوصف في هذا الحديث هو «القتل»؛ أي: «قتل الكافر».

والحكم فيه هو «استحقاق السَّلَب».

وهذا الحكم قد رُتِّبَ على الوصف السابق بصيغة الجزاء، لوقوعه في الجملة الشرطية المكونة من فعل الشرط، وهو هنا قوله عليه الصلاة والسلام: **(من قتل قتيلاً)**، وجزاء الشرط وهو هنا قوله ﷺ: **(فله سَلَبُهُ)**.

فدل هذا الترتيب على أن الوصف، وهو «قَتْلُ الكافر» علة للحكم، وهو «استحقاق السَّلَب».

قوله: (فإن الجزاء يتعقب شرطه ويلازمه): الضمير في «شرطه» يعود إلى «الجزاء».

والضمير في «يلازمه» يعود إلى «الشرط».

والمراد هنا: أن الجزاء في الجملة الشرطية يقع عقيب الشرط، ويكون ملازماً له من جهة الوضع اللغوي.

قوله: (ولا معنى للسبب إلا ما يستعقب الحكم ويوجد بوجوده):

«ما» في قوله: «ما يستعقب» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «المستعقب»؛ أي: «ولا معنى للسبب إلا المستعقب الحكم والموجود بوجوده».

والضمير في «بوجوده» يعود إلى «السبب».

ومعنى قوله: «ولا معنى للسبب إلا ما يستعقب الحكم ويوجد بوجوده»؛ أي: أن الحكم يقع عقب السبب، فيكون هذا الحكم دائراً

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: «الجهاد والسير»، باب: «استحقاق القاتل سلب القتيل»، (صحيح مسلم بشرح النووي ١٢/ ٥٩).

النَّوْعُ الثَّالِثُ: أَنْ يُسْأَلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ أَمْرٍ حَادِثٍ، فَيُجِيبَ بِحُكْمٍ، فَيَدُلَّ عَلَى أَنَّ الْمَذْكُورَ فِي السُّؤَالِ عِلَّةٌ، كَمَا رُوِيَ أَنَّ أَعْرَابِيًّا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالَ: «هَلَكْتُ وَأَهْلَكْتُ»، قَالَ: **(مَاذَا صَنَعْتَ؟)**، قَالَ: «وَاقَعْتُ أَهْلِي فِي رَمَضَانَ»، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: **(أَعْتِقْ رَقَبَةً)**، فَيَدُلَّ عَلَى أَنَّ الْوِقَاعَ سَبَبٌ لِأَنَّهُ ذَكَرَهُ جَوَاباً لَهُ، ....

وجوداً وعدماً مع سببه، فإذا وُجِدَ السبب وُجِدَ الحكم، وإذا انتفى السبب انتفى الحكم.

والمراد هنا: حيث ثبت أن السبب ما يوجد الحكم عقيبه، ثبت أن الشرط سبب الجزاء، فيكون الشرط اللغوي علة للحكم الواقع بعده.

قوله: (النوع الثالث): أي من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة.

قوله: (أن يُسْأَلَ النبي ﷺ عن أمر حادث فيجيب بحكم، فيدل على أن المذكور في السؤال علة): المراد بذلك أن يأتي سائل إلى النبي ﷺ فيسأله عن أمر حَدَثَ له، فيجيبه النبي ﷺ عن سؤله، فيكون ما ذكره السائل في سؤاله هو علة الحكم الذي ذكره النبي ﷺ في جوابه.

قوله: (كما روي أن أعرابياً أتى النبي ﷺ، فقال: «هلكت وأهلكت»، قال: «ماذا صنعت؟» قال: «واقعت أهلي في رمضان»، فقال عليه السلام: «أعتق رقبة»، فيدل على أن الوقاع سبب؛ لأنه ذكره جواباً له): الضمير في «لأنه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «ذكره» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «له» يعود إلى «الوقاع».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي من السنة لتقريب هذا النوع إلى الذهن.

والمراد هنا: أن الأعرابي جاء إلى النبي ﷺ سائلاً عما يجب عليه نحو مواقعته لأهله في نهار رمضان، فأجابه النبي عليه الصلاة والسلام

وَالسُّؤَالُ كَالْمُعَادِ فِي الْجَوَابِ، فَكَأَنَّهُ قَالَ: «وَاقَعْتَ أَهْلَكَ فَأَعْتِقْ رَقَبَةً»، وَاحْتِمَالُ أَنْ يَكُونَ الْمَذْكُورُ مِنْهُ لَيْسَ بِجَوَابٍ مُمْتَنِعٌ، إِذْ يُفْضِي ذَلِكَ إِلَى خُلُوِّ مَحَلِّ السُّؤَالِ عَنِ الْجَوَابِ، فَيَتَأَخَّرُ الْبَيَانُ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ، وَهُوَ مُمْتَنِعٌ بِاتِّفَاقٍ.

بقوله: **(أعتق رقبة)**، فكان هذا الجواب مرتباً على المذكور في السؤال وهو حصول المواقعة، فيدل هذا الترتيب على أن المذكور في السؤال وهو «الوقاع» هو علة الحكم المذكور في الجواب وهو «وجوب الإعتاق».

قوله: (والسؤال كالمعاد في الجواب، فكأنه قال: «واقعت أهلك فأعتق رقبة»): الضمير في «فكأنه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمراد هنا: أن مما يدل على أن المذكور في السؤال هو سبب وعلة الحكم المذكور في الجواب: أن السؤال كالمعاد في الجواب، فكأن النبي ﷺ قال للأعرابي معيداً عليه ما ذكره في سؤاله: «واقعت أهلك فأعتق رقبة»، فيكون ذِكْرُ الجواب مُعَلَّقاً على السؤال هنا بمنزلة الحكم المعلق على الوصف بالفاء في اقتضاء العلية والسببية.

قوله: (واحتمال أن يكون المذكور منه ليس بجواب ممتنع): الضمير في «منه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمراد هنا: أن احتمال كون المذكور من النبي ﷺ، وهو الأمر بالإعتاق ليس جواباً عن سؤال الأعرابي احتمال ممنوع، فلا يمكن قبوله والتسليم به.

قوله: (إذ يفضي ذلك إلى خلو محل السؤال عن الجواب، فيتأخر البيان عن وقت الحاجة، وهو ممتنع باتفاق): هذه الجملة تعليل للقول بامتناع احتمال أن يكون المذكور من النبي ﷺ ليس بجواب.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «كون المذكور من النبي ﷺ ليس جواباً عن سؤال الأعرابي».

النَّوْعُ الرَّابِعُ: أَنْ يَذْكُرَ مع الْحُكْمِ شَيْئاً لَوْ لَمْ يُقَدَّرِ التَّعْلِيلُ بِهِ كَانَ لَغْواً غَيْرَ مُفِيدٍ، فَيَجِبُ تَقْدِيرُ الْكَلَامِ عَلَى وَجْهٍ مُفِيدٍ صِيَانَةً لِكَلَامِ النَّبِيِّ ﷺ عَنِ اللَّغْوِ.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «تأخير البيان عن وقت الحاجة»، فهذا التأخير ممتنع باتفاق الأصوليين(١).

والمراد هنا: لو لم يُجْعَلْ ما ذكره النبي ﷺ، وهو «إيجاب الكفارة» جواباً لسؤال الأعرابي عن مواقعته لأهله في نهار رمضان، لكان الجواب غير مرتبط بالسؤال، ولو كان غير مرتبط به لخلا محل السؤال عن جواب، وحينئذٍ يلزم من ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لأن السائل إنما سأل لحاجته إلى بيان الحكم الشرعي فيما حَدَثَ له ولم يُجَبْ عن سؤاله، وحيث إن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز باتفاق الأصوليين، ثبت أن ما ذكره النبي ﷺ من إيجاب الكفارة هو الجواب عن السؤال، فيكون هذا السؤال هو علة تلك الإجابة.

قوله: (النوع الرابع): أي من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة.

قوله: (أن يذكر مع الحكم شيئاً لو لم يُقَدَّر التعليل به كان لغواً غير مفيد، فيجب تقدير الكلام على وجه مفيد صيانةً لكلام النبي ﷺ عن اللغو): الضمير في «به» يعود إلى «الشيء المذكور مع الحكم».

والمراد باللغو هنا: العبث.

والمقصود: أن يُسْأَلَ النبي ﷺ عن بيان حكم مسألة من المسائل، وقبل بيان الحكم الشرعي فيها يذكر عليه الصلاة والسلام شيئاً، كأن يتوجه ﷺ إلى السائل بسؤال من عنده انتظاراً لإجابته عنه، ثم يذكر الحكم عقيب تلك الإجابة، وحينئذٍ يجب أن تُقَدَّرَ إجابة المسؤول علة للحكم

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/ ١٧٤، إحكام الفصول ص٣٠٣، البرهان ١/ ١٦٦، العدة ٣/ ٧٢٤، الإحكام لابن حزم ١/ ٨٣، المعتمد ١/ ٣١٥.

وَهُوَ قِسْمَانِ، **أَحَدُهُمَا**: أَنْ يَسْتَنْطِقَ السَّائِلَ عَنِ الْوَاقِعَةِ بِأَمْرٍ ظَاهِرِ الْوُجُودِ، ثُمَّ يَذْكُرَ الْحُكْمَ عَقِيبَهُ، كَمَا سُئِلَ عَنْ بَيْعِ الرُّطَبِ بِالتَّمْرِ، فَقَالَ: (**أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا يَبِسَ؟**)، قَالُوا: «نَعَمْ»، قَالَ: (**فَلَا إِذَنْ**)،

الصادر من النبي ﷺ، وذلك من أجل أن يُصَانَ كلام النبي عليه الصلاة والسلام عن اللغو والعبث لعصمته من الوقوع فيهما.

قوله: (**وهو قسمان**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «النوع الرابع» من أنواع الإيماء إلى العلة، وهو: «أن يذكر مع الحكم شيئاً لو لم يُقَدَّر التعليل به لكان لغواً غير مفيد».

فهذا النوع يقع على قسمين، كما سيذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى.

قوله: (**أحدهما: أن يستنطق السائل عن الواقعة بأمر ظاهر الوجود، ثم يذكر الحكم عقيبه**): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «القسمين».

والمراد باستنطاق السائل هنا: هو توجيه سؤال إليه لينطق بالإجابة عنه من تلقاء نفسه.

والمراد بالأمر الظاهر الوجود: هو الذي لا يحتاج إلى سؤال وإجابة، نظراً لشدة وضوحه وبيانه.

والضمير في «عقيبه» يعود إلى «استنطاق السائل عن الواقعة بأمر ظاهر الوجود».

والمقصود هنا: أن يكون ما استنطق به النبي ﷺ السائل عن الواقعة، والذي رتب عليه الحكم بعد ذلك، أمراً لا يحتاج إلى سؤال وجواب لوضوحه وظهوره وعدم خفائه على أحد، وحينئذٍ فلا بد من تقدير التعليل بذلك الاستنطاق، وإلا لكان ضرباً من اللغو والعبث.

قوله: (**كما سُئِلَ عن بيع الرطب بالتمر، فقال: «أينقص الرطب إذا يبس؟»، قالوا: «نعم»، قال: «فلا إذن»**): نَقْصُ الرطب إنما يكون بزوال الرطوبة عنه التي هي سبب ثقله وزيادته.

فَلَوْ لَمْ يُقَدَّرِ التَّعْلِيلُ بِهِ كَانَ الْاسْتِكْشَافُ عَنْ نُقْصَانِ الرُّطَبِ غَيْرَ مُفِيدٍ لِظُهُورِهِ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي من السنة لتقريب هذا القسم إلى الذهن، وذلك أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم سألوا النبي ﷺ عن «بيع الرطب بالتمر»، فلم يجبهم مباشرةً عن هذا السؤال، وإنما توجه إليهم بسؤال، حيث قال لهم: (**أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إذا يَبِسَ؟**)، فلما أجابوه بقولهم: «نعم»، أجاب عليه الصلاة والسلام عن سؤالهم بقوله: (**فلا إذن**)[1].

فكان جوابه عليه الصلاة والسلام بقوله: (**فلا إذن**) مبنياً على جوابهم بقولهم: «نعم، ينقص الرطب إذا يبس».

قوله: (فلو لم يقدر التعليل به كان الاستكشاف عن نقصان الرطب غير مفيد لظهوره): الضمير في «به» يعود إلى «استنطاق السائل عن الواقعة بأمر ظاهر الوجود».

و«الاستكشاف» هنا هو السؤال انتظاراً للجواب.

والضمير في «لظهوره» يعود إلى «نقصان الرطب إذا يبس».

والمراد هنا: أن إجابة السائل عن السؤال الذي وجهه إليه النبي ﷺ يجب أن تُجْعَلَ هي علة الحكم الذي ذكره النبي عليه الصلاة والسلام، إذ لو لم تُجْعَلْ تلك الإجابة علةً لذلك الحكم لكان سؤال النبي ﷺ عن نقصان الرطب خالياً عن فائدة، إذ الجواب عنه تحصيل حاصل لظهوره ووضوحه، وذلك ضرب من ضروب العبث، وهو منزه عنه عليه الصلاة والسلام، لعصمته من الوقوع فيه.

وبناءً على ذلك يقال: إن نَقْصَ الرطب هو علة تحريم بيعه بالتمر؛

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب: «البيوع»، باب: «ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة»، وقال: «هذا حديث حسن صحيح»، (سنن الترمذي ٢/ ٣٤٧ - ٣٤٨).

الثَّانِي: أَنْ يَعْدِلَ فِي الْجَوَابِ إِلَى نَظِيرِ مَحَلِّ السُّؤَالِ، كَمَا رُوِيَ أَنَّهُ لَمَّا سَأَلَتْهُ الْخَثْعَمِيَّةُ عَنِ الْحَجِّ عَنِ الْوَالِدَيْنِ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (**أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّك دَيْنٌ فَقَضَيْتِيهِ أَكَانَ يَنْفَعُهَا؟**)، قَالَتْ: «نَعَمْ»، قَالَ: (**فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ**)، فَيُفْهَمُ مِنْهُ التَّعْلِيلُ بِكَوْنِهِ دَيْناً، تَقْرِيراً لِفَائِدَةِ التَّعْلِيلِ.

لأنه إذا بيع الرطب بالتمر في هذه الحال كان رباً، إذ هو بيع الشيء بجنسه متفاضلاً.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «القسم الثاني»؛ أي: من قسمي النوع الرابع من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة.

قوله: (أن يعدل في الجواب إلى نظير محل السؤال): أي أن يُسْأَلَ النبي ﷺ عن مسألة، فلا يجيب عنها مباشرةً، بل يَعْدِلُ في الجواب إلى نظير محل السؤال.

والمراد: أن يُحِيلَ النبي ﷺ السائل إلى مسألة أخرى ظاهرة الجواب، ليكتشف السائل بنفسه من خلال إجابته عن سؤال النبي ﷺ الإجابة عن سؤاله بطريق إلحاق النظير بنظيره، بحيث يقيس المسألة التي سأل عنها على المسألة التي أجاب فيها، وذلك أدعى إلى ترسيخ الفهم والاقتناع بالجواب.

قوله: (كما رُوِيَ أنه لما سألته الخثعمية عن الحج عن الوالدين، فقال عليه السلام: «أرأيت لو كان على أمك دين فقضيتيه أكان ينفعها؟»، قالت: «نعم»، قال: «فدين الله أحق بالقضاء»، فَيُفْهَمُ منه التعليل بكونه ديناً تقريراً لفائدة التعليل): الضمير في «أنه» يعود إلى «النبي» ﷺ، وكذلك إليه عود الضمير في «سألته».

والضمير في «منه» يعود إلى قوله عليه الصلاة والسلام: **(أرأيت لو كان على أمك دين)**.

. . . .

والضمير في «بكونه» يعود إلى «الحج عن الوالدين».

وحديث «الخثعمية» الذي أورده المؤلف رحمه الله تعالى هنا أخرجه الإمام ابن ماجه رحمه الله تعالى عن ابن عباس عن أخيه الفضل رضي الله تعالى عنهم أنه كان رِدْفَ رسول الله ﷺ غداة النحر، فأتته امرأة من خثعم، فقالت: يا رسول الله إن فريضة الله في الحج على عباده أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يركب، أفأحج عنه؟ قال: **(نعم، فإنه لو كان على أبيك دين قَضَيْتِهِ)**[1].

وأما في سنن الإمام النَّسائي رحمه الله تعالى فقد ورد فيها التصريح بأن السائل رجل من خثعم وليس امرأة، فقد أخرج بسنده عن عبد الله بن الزبير قال: جاء رجل من خثعم إلى رسول الله ﷺ، فقال: إن أبي شيخ كبير لا يستطيع الركوب، وأدركته فريضة الله في الحج، فهل يجزئ أن أحج عنه؟، قال: **(أنت أكبر ولده؟)**، قال: نعم، قال: **(أرأيتَ لو كان عليه دَيْنٌ أكنت تقضيه؟)**، قال: نعم، قال: **(فحج عنه)**.

وفي رواية عنده عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، قال: قال رجل: يا رسول الله إن أبي مات ولم يحج، أفأحج عنه؟ قال: **(أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه؟)**، قال: نعم، قال: **(فدين الله أحق)**[2].

وهذان الحديثان اللذان أخرجهما النسائي رحمه الله تعالى أقرب إلى المراد من الحديث الذي أورده المؤلف رحمه الله تعالى عن الخثعمية، وذلك أن حديث الخثعمية كما تقدمت روايته ليس فيه إحالة من النبي ﷺ للسائل إلى مسألة أخرى، بل تضمن الجواب المباشر عن المسألة، بخلاف

---

(١) انظر: سنن ابن ماجه، كتاب «المناسك»، باب «الحج عن الحي إذا لم يستطع» ٢/ ٩٧١، رقم الحديث (٢٩٠٩).

(٢) انظر: سنن النسائي، كتاب «مناسك الحج»، باب «تشبيه قضاء الحج بقضاء الدين» ٥/ ١١٧ ـ ١١٨.

النَّوْعُ الْخَامِسُ: أَنْ يَذْكُرَ فِي سِيَاقِ الْكَلَامِ شَيْئاً لَوْ لَمْ يُعَلَّلْ بِهِ صَارَ الْكَلَامُ غَيْرَ مُنْتَظِمٍ؛ ....

الحديثين المذكورين فإن فيهما إحالة السائل إلى نظير محل سؤاله.

والمراد هنا: أن سؤال النبي ﷺ عن قضاء الدين عن الميت في كونه مجزئاً عنه ومبرئاً لذمته، هو علة الجواب عن مسألة الحج عن الميت أو الحي العاجز، حيث إن النبي ﷺ ساوى بين الصورتين المسؤول عنها والمعدول إليها، وذلك بطريق القياس لاشتراكهما في المعنى وهو ثبوت الدَّيْنِ في كلٍّ منهما، فكما أن ذمة العاجز أو الميت تبرأ بقضاء الدين عنه الذي في ذمته للآدميين، فكذلك تبرأ ذمته بقضاء الدين الذي في ذمته لله تعالى، وهو الحج إذا حُجَّ عنه من قِبَلِ ولده أو غيره.

وإنما جُعِلَ سؤال النبي ﷺ عن قضاء الدين عن الميت أو الحي العاجز في إبراء الذمة علة للجواب عن مسألة الحج عن الميت أو العاجز من أجل أن يكون ذلك السؤال مفيداً، إذ لو لم يُقَدَّرِ التعليل به لأدى ذلك إلى محذورين:

المحذور الأول: عدم حصول الفائدة من السؤال، فيكون ضرباً من ضروب العبث، وهذا يجب تنزيه النبي ﷺ عنه، لعصمته من الوقوع فيه كما سبق.

المحذور الثاني: خلو محل السؤال عن جواب، وهذا يفضي إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإن السائل لم يسأل إلا لشدة حاجته إلى معرفة الحكم الشرعي فيما سأل عنه، وحيث لم يحصل له جواب عن محل سؤاله تأخر البيان في حقه عن وقت حاجته، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز باتفاق علماء الأمة من أهل الفقه والأصول.

قوله: (النوع الخامس): أي من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة.

قوله: (أن يذكر في سياق الكلام شيئاً لو لم يعلل به صار الكلام غير منتظم): الضمير في «به» يعود إلى «الشيء».

كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾، فَإِنَّهُ يُعْلَمُ مِنْهُ التَّعْلِيلُ لِلنَّهْيِ عَنِ الْبَيْعِ بِكَوْنِهِ مَانِعاً مِنَ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ، إِذْ لَوْ قَدَّرْنَا النَّهْيَ عَنِ الْبَيْعِ مُطْلَقاً مِنْ غَيْرِ رَابِطَةِ الْجُمُعَةِ يَكُونُ خَبْطاً فِي الْكَلَامِ، ....

والمراد بعدم الانتظام هنا: عدم الارتباط بين الكلام السابق واللاحق.

والمقصود هنا: أن يُعَلِّقَ الشارع الحكم على وصف، ثم يعقبه بشيء لو لم يُعَلَّلْ به الحكم المذكور لم يكن الكلام منتظماً، لعدم ارتباط لاحقه بسابقه.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾**، فإنه يُعْلَمُ منه التعليل للنهي عن البيع بكونه مانعاً من السعي إلى الجمعة)**: الضمير في «فإنه» يعود إلى قوله سبحانه: ﴿وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾.

والضمير في «بكونه» يعود إلى «البيع».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من الاستشهاد بهذه الآية الكريمة هو مثال توضيحي لتقريب هذا النوع إلى الذهن.

قوله: (إذ لو قدرنا النهي عن البيع مطلقاً من غير رابطة الجمعة يكون خبطاً في الكلام): هذه الجملة تعليل لقوله: «فإنه يُعْلَمُ منه التعليل للنهي عن البيع بكونه مانعاً من السعي إلى الجمعة».

والمراد بالخبط هنا: هو إقحام كلام في كلام آخر مع انعدام الرابطة بينهما.

والمراد هنا: أن النهي عن البيع في قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ [الجمعة: ٩].

لو لم يُحْمَلْ على التعليل بكونه مانعاً من السعي إلى الجمعة وشاغلاً

وَكَذَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: **(لَا يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ)** تَنْبِيهٌ عَلَى التَّعْلِيلِ بِالْغَضَبِ، إِذِ النَّهْيُ عَنِ الْقَضَاءِ مُطْلَقاً مِنْ غَيْرِ هَذِهِ الرَّابِطَةِ لَا يَكُونُ مُنْتَظِماً.

عنها، لكان ذِكْرُهُ في معرض الأمر بالسعي إليها بعد سماع ندائها الثاني خَبْطاً في الكلام، ودليلاً على عدم انتظامه، وذلك من وجهين:

الوجه الأول: عدم ارتباط البيع بالجمعة، وحينئذٍ يكون لفظ البيع قد أُقْحِمَ فيما لا علاقة له به، وذلك خَبْطٌ في الكلام.

الوجه الثاني: لو لم يُحْمَلْ ذكر البيع على التعليل به هنا، لكان مقتضاه النهي عن البيع مطلقاً، وهذا لا ينتظم مع ما قرره الشارع وأخبر به من كون البيع حلالاً، كما في قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

وحيث إن كلام الشارع يُجَلُّ عن الخبط وعدم الانتظام تَعَيَّنَ حَمْلُ البيع في الآية الكريمة المذكورة على إرادة التعليل به.

قوله: (وكذا قوله عليه السلام: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان» تنبيه على التعليل بالغضب، إذ النهي عن القضاء مطلقاً من غير هذه الرابطة لا يكون منتظماً): الكاف في «كذا» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذا» يعود إلى قول الله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾.

والرابطة المشار إليها في قوله: «من غير هذه الرابطة» هي التنبيه على التعليل بالغضب.

والمراد هنا: أن النهي عن القضاء في قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان)**(١).

لو حُمِلَ على النهي المطلق لكان الكلام غير منتظم، إذ النهي عن

---

(١) سبق تخريج الحديث.

النَّوْعُ السَّادِسُ: ذِكْرُ الْحُكْمِ مَقْرُوناً بِوَصْفٍ مُنَاسِبٍ، فَيَدُلُّ عَلَى التَّعْلِيلِ بِهِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾، وَ: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾، أَيْ: لِبِرِّهِمْ وَفُجُورِهِمْ، ....

القضاء مطلقاً مخالف لمقصد عظيم من مقاصد الشريعة، وهو حِفْظُ الناس في أموالهم، وأعراضهم، ودمائهم.

وحيث إن الشارع لا يتكلم إلا بكلام منتظم، تَعَيَّنَ حَمْلُ النهي عن القضاء في الحديث المذكور على حالة التَّلَبُّسِ بالغضب، لِمَا يترتب على ذلك من اضطراب الفكر الذي هو مظنة الوقوع في الخطأ.

وبذلك يكون النهي منصباً على القضاء حال الغضب فقط، وليس على القضاء مطلقاً في جميع الأحوال.

قوله: (النوع السادس): أي من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة.

قوله: (ذكر الحكم مقروناً بوصف مناسب، فيدل على التعليل به): الضمير في «به» يعود إلى «الوصف المناسب».

والمراد هنا: أن يذكر الشارع الحكم مقروناً بوصف مناسب له، فَيُفْهَمُ من هذا الاقتران أن الوصف هو علة الحكم.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾، و: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ أي: لبرهم وفجورهم): الاستشهاد بهذه الآيات الثلاث الكريمات هو من قبيل التمثيل التوضيحي، لتقريب هذا النوع إلى الذهن.

ففي الآية الكريمة الأولى، وهي قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

ذَكَرَ الله سبحانه الحكم وهو «قطع اليد» مقروناً بوصف مناسب وهو «السرقة». وحينئذٍ يكون الوصف المناسب في تلك الآية الكريمة علة

فَإِنَّهُ يَسْبِقُ إِلَى الْأَفْهَامِ التَّعْلِيلُ بِهِ، كَمَا لَوْ قَالَ: «أَكْرِمِ الْعُلَمَاءَ، وَأَهِنِ الْفُسَّاقَ»، يُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّ إِكْرَامَ الْعُلَمَاءِ لِعِلْمِهِمْ، وَإِهَانَةَ الْفُسَّاقِ لِفِسْقِهِمْ،

للحكم الوارد فيها، فكأنه قال جل شأنه: «فاقطعوا أيديهما لسرقتهما».

وفي الآية الكريمة الثانية، وهي قوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ⑬﴾ [الانفطار: ١٣].

ذكر الله تعالى الحكم، وهو «المآل إلى النعيم» مقروناً بوصف مناسب، وهو «البِرُّ»، وحينئذٍ يكون الوصف المناسب في هذه الآية الكريمة هو علة الحكم الوارد فيها، فيكون معنى الآية: «الأبرار في نعيم لبرهم».

وفي الآية الكريمة الثالثة، وهي قوله سبحانه: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ⑭﴾ [الانفطار: ١٤].

ذكر الله عزَّ وجلَّ الحكم، وهو «المآل إلى الجحيم» مقروناً بوصف مناسب، وهو «الفجور»، وحينئذٍ يكون الوصف المناسب في هذه الآية الكريمة هو علة الحكم الوارد فيها، فيكون معناها: «والفجار في جحيم لفجورهم».

قوله: (فإنه يسبق إلى الأفهام التعليل به): الضمير في «فإنه» يعود إلى «الوصف المناسب»، وكذلك إليه عود الضمير في «به».

والمراد هنا: أن قَرْنَ الحكم بوصف مناسب يتبادر منه إلى الذهن إرادة تعليل هذا الحكم بذلك الوصف المناسب له.

قوله: (كما لو قال: «أكرم العلماء، وأهن الفساق» يُفْهَمُ منه أن إكرام العلماء لعلمهم، وإهانة الفساق لفسقهم): الضمير في «منه» يعود إلى «إضافة الإكرام إلى العلماء، وإضافة الإهانة إلى الفساق».

والمراد هنا: أن الواحد من العقلاء لو أضاف الحكم إلى وصف مناسب له، لتبادر إلى ذهن السامع من تلك الإضافة أن الوصف المناسب هو علة ذلك الحكم، كما لو قال: «أكرم العلماء، وأهن الفساق»، فإن

فَكَذَلِكَ فِي لَفْظَاتِ الشَّارِعِ، فَإِنَّ الْغَالِبَ مِنْهُ اعْتِبَارُ الْمُنَاسَبَةِ، بَلْ قَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَرِدُ بِالْحُكْمِ إِلَّا لِمَصْلَحَةٍ، فَمَتَى وَرَدَ الْحُكْمُ مَقْرُوناً بِمُنَاسِبٍ فَهِمْنَا التَّعْلِيلَ بِهِ.

فَفِي هَذِهِ الْمَوَاضِعِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْوَصْفَ مُعْتَبَرٌ فِي الْحُكْمِ،

المتبادر إلى الفهم من هذا الكلام أن العلماء إنما استحقوا الإكرام لعلمهم، وأن الفساق إنما استحقوا الإهانة لفسقهم.

قوله: (فكذلك في لفظات الشارع، فإن الغالب منه اعتبار المناسبة): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فكذلك» يعود إلى «ترتيب العاقل الحكم على وصف مناسب».

والضمير في «منه» يعود إلى «الشارع».

والمراد هنا: كما أن المعلوم من ألفاظ العقلاء ترتيب الأحكام على الأوصاف المناسبة لها، فكذلك الشارع يرتب الأحكام على أوصافها المناسبة، وهذا هو الغالب في ألفاظه.

قوله: (بل قد نعلم أنه لا يَرِدُ بالحكم إلا لمصلحة، فمتى ورد الحكم مقروناً بمناسب فهمنا التعليل به): الضمير في «أنه» يعود إلى «الشارع».

والضمير في «به» يعود إلى «المناسب».

والمراد هنا: أن أحكام الشارع لا تخلو من مصالح، فضلاً من الله تعالى على عباده وإحساناً منه إليهم، ومن تلك المصالح تعليل الأحكام الشرعية، وحيث إن الوصف المناسب مشعر بالعلية، فإن ورود الخطاب الشرعي بالحكم مقروناً به لا يُفْهَمُ منه إلا كونه علة له.

قوله: (ففي هذه المواضع يدل على أن الوصف معتبر في الحكم): المواضع المشار إليها في قوله: «ففي هذه المواضع» هي الأنواع الستة التي سبق ذكرها والتمثيل لها.

فتلك المواضع كلها دل الشأن فيها على أن «الوصف» مُعْتَبَرٌ في

لَكِنَّهُ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ اعْتِبَارُهُ لِكَوْنِهِ عِلَّةً فِي نَفْسِهِ، وَيُحْتَمَلُ أَنَّ اعْتِبَارَهُ لِتَضَمُّنِهِ لِلْعِلَّةِ، نَحْوَ نَهْيِهِ عَنِ الْقَضَاءِ مَعَ الْغَضَبِ، يُنَبِّهُ عَلَى أَنَّ الْغَضَبَ عِلَّةٌ لَا لِذَاتِهِ، بَلْ لِمَا يَتَضَمَّنُهُ مِنَ الدَّهْشَةِ الْمَانِعَةِ اسْتِيفَاءَ الْفِكْرِ حَتَّى يَلْتَحِقَ بِهِ الْجَائِعُ وَالْحَاقِنُ، ....

الحكم الشرعي، ولولا اعتبار الشارع له لَمَا عَلَّقَ الحكم عليه، وأضافه إليه.

قوله: (لكنه يحتمل أن يكون اعتباره لكونه علة في نفسه): الضمير في «لكنه» يعود إلى «الوصف»، وإليه كذلك عود الضمائر في «اعتباره»، وفي «لكونه»، وفي «نفسه».

والمقصود هنا: أن اعتبار الشارع للوصف يحتمل أن يراد به أن الوصف علة في نفسه، كما في قول الله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

أي: «فاجلدوهما مائة جلدة لزناهما».

فيكون «الزنا» هو علة وجوب «الجلد».

قوله: (ويحتمل أن اعتباره لتضمنه للعلة، نحو نهيه عن القضاء مع الغضب، ينبه على أن الغضب علة لا لذاته، بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة استيفاء الفكر حتى يلتحق به الجائع والحاقن): الضمير في «اعتباره» يعود إلى «الوصف»، وإليه كذلك عود الضمير في «لتضمنه».

والضمير في «نهيه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «لا لذاته» يعود إلى «الغضب»، وإليه كذلك عود الضميرين في «يتضمنه»، وفي «به».

و«الدهشة» في اللغة هي: «ذَهَابُ العقل»[١].

و«الحاقن» في اللغة هو «الذي له بَوْلٌ شديد»[٢].

---

(١) انظر: لسان العرب ٦/٣٠٣. (٢) انظر: لسان العرب ١٣/١٢٦.

وَيُحْتَمَلُ أَنَّ تَرْتِيبَهُ فَسَادَ الصَّوْمِ عَلَى الْوِقَاعِ لِتَضَمُّنِهِ إِفْسَادَ الصَّوْمِ حَتَّى يَتَعَدَّى إِلَى الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ. وَالظَّاهِرُ الْإِضَافَةُ إِلَى الْأَصْلِ، فَصَرْفُهُ عَنْ ذَلِكَ إِلَى مَا يَتَضَمَّنُهُ يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ.

والمراد هنا: أن اعتبار الشارع للوصف كما يَحْتَمِلُ أن يكون الوصف علةً لذاته، فكذلك يَحْتَمِلُ أن يكون الوصف علة لغيره، وذلك كقول النبي ﷺ: **(لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان)**.

فإن نهيه عليه الصلاة والسلام عن القضاء حال الغضب ليس للغضب ذاته، بل لما يتضمنه من الدهشة المفضية إلى تشويش الذهن وتعكير الفكر. وحينئذٍ فلا مانع من أن يُلْحَقَ بالغضب كل ما يكون مانعاً من استيفاء الفكر؛ كالجوع، والاحتقان، والخوف، ونحو ذلك.

قوله: (ويحتمل أن ترتيبه فساد الصوم على الوقاع لتضمنه إفساد الصوم حتى يتعدى إلى الأكل والشرب): الضمير في «ترتيبه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «لتضمنه» يعود إلى «الوقاع».

وهذا مثال آخر للوصف الذي لا يراد التعليل به لذاته بل لغيره، وذلك أن ترتيب النبي ﷺ للحكم وهو «إيجاب الكفارة» على الوصف وهو «الوقاع» ليس لذات الوقاع، بل لِمَا تضمنه هذا الوقاع من إفساد الصوم.

وإذا كانت العلة الحقيقية هي «إفساد الصوم»، فلا مانع حينئذٍ من أن يُلْحَقَ بالوقاع كل ما يكون سبباً في إفساد الصيام؛ كالأكل والشرب إذا أقدم عليهما الإنسان في نهار رمضان متعمداً.

قوله: (والظاهر الإضافة إلى الأصل، فصرفه عن ذلك إلى ما يتضمنه يحتاج إلى دليل): المراد بالأصل هنا: هو الوصف الذي علَّق عليه الشارع الحكم في خطابه.

والضمير في «صرفه» يعود إلى «الوصف».

الْقِسْمُ الثَّانِي: ثُبُوتُ الْعِلَّةِ بِالْإِجْمَاعِ؛ كَالْإِجْمَاعِ عَلَى تَأْثِيرِ «الصِّغَرِ» فِي الْوِلَايَةِ، ....

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإضافة إلى الأصل».

و«ما» في قوله: «ما يتضمنه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يتضمنه» يعود إلى «الأصل».

والمراد هنا: أن الشارع إذا عَلَّقَ حكماً على وصف قد اقترن به، فالظاهر كون هذا الوصف هو الأصل في العلة، وذلك نحو «الوقاع» الذي علق النبي ﷺ عليه الحكم وهو «إيجاب الكفارة»، ولا يُصْرَفُ هذا الوصف عن أصالة التعليل به إلى ما تضمنه كإفساد الصوم مثلاً إلا بدليل يدل على صحة هذا الصرف.

وكذلك «الغضب» الذي علق النبي ﷺ عليه الحكم وهو «النهي عن القضاء حال التلبس به»، فالظاهر أن هذا الوصف هو الأصل في العلية، فلا يُصْرَفُ عن أصالة التعليل به إلى ما تضمنه من تشويش الذهن، وتعكير الفكر، ونحو ذلك إلا بدليل ناهض على صحة هذا الصرف.

وخلاصة ذلك هي: أن الظاهر هو أن يضاف الحكم إلى الوصف الذي اقترن به، فيكون هو أصل العلة فيه، حتى يقوم الدليل على أن المراد ليس التعليل بالوصف ذاته، بل بما تضمنه واشتمل عليه.

قوله: (القسم الثاني): أي من الأدلة الشرعية التي تثبت بها العلة.

قوله: (ثبوت العلة بالإجماع): أي أن «العلة» كما تثبت بالنص بطريق التصريح والإيماء، فإنها أيضاً تثبت بالإجماع، وذلك بأن تجمع الأمة على أن هذا الحكم مُعَلَّلٌ بهذه العلة.

قوله: (كالإجماع على تأثير الصغر في الولاية): هذا مثال توضيحي على ثبوت العلة بالإجماع.

والمراد هنا: أن الأمة مجمعة على كون «الصغر» هو علة الولاية؛ أي: الولاية على الصغير في المال، فيقاس على الولاية عليه في المال

وَكالْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ عِلَّةَ مَنْعِ الْقَاضِي مِنَ الْقَضَاءِ وَهُوَ غَضْبَانُ اشْتِغَالُ قَلْبِهِ عَنِ الْفِكْرِ وَالنَّظَرِ فِي الدَّلِيلِ وَالْحُكْمِ، وَتَغَيُّرُ طَبْعِهِ عَنِ السُّكُونِ وَالتَّلَبُّثِ لِلْاجْتِهَادِ.

وَكَتَأْثِيرِ تَلَفِ الْمَالِ تَحْتَ الْيَدِ الْعَادِيَةِ فِي الضَّمَانِ، فَإِنَّهُ يُؤَثِّرُ فِي الْغَصْبِ إِجْمَاعاً، ....

الولاية عليه في النكاح، وذلك أن الصغير قاصر عن تولي شؤون نفسه بنفسه، وليس لديه نظر تام في عواقب الأمور، فكان بحاجة إلى من يتولى القيام عليه لجلب المنفعة له ودرء المفسدة عنه.

قوله: (وكالإجماع على أن علة منع القاضي من القضاء وهو غضبان اشتغال قلبه عن الفكر والنظر في الدليل والحكم، وتَغَيُّرُ طبعه عن السكون والتلبث للاجتهاد): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القاضي»، وإليه كذلك عود الضميرين في «قلبه»، وفي «طبعه».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو المثال الثاني من أمثلة إثبات العلة بالإجماع.

وذلك أن الأمة مجمعة على أن علة منع القاضي من القضاء حال الغضب هي اشتغال قلبه وتشويش فكره عن النظر الصحيح في الدليل والحكم، إذ الغضب يترتب عليه تَغَيُّرُ الطبع من السكون إلى الاضطراب، ومن التَّلَبُّثِ والتَّرَيُّثِ للاجتهاد بغية الوصول للحكم المناسب في القضية إلى العجلة التي هي مظنة الوقوع في الخطأ.

وحيث إن الغضب يفضي إلى ذلك، فيقاس عليه حينئذٍ كل ما يكون سبباً في انشغال القلب وتشويش الفكر كالجوع، والمرض، والخوف، ونحو ذلك، فكل هذه الأمور مانعة للقاضي من تمام النظر، فَيُنْهَى عن القضاء في حالة التلبس بأي واحد منها.

قوله: (وكتأثير تلف المال تحت اليد العادية في الضمان، فإنه يؤثر في الغصب إجماعاً): المراد باليد العادية: المعتدية على أموال الناس بالباطل.

فَيَقِيسُ السَّارِقَ وَإِنْ قُطِعَ عَلَى الْغَاصِبِ، لِاتِّفَاقِهِمَا فِي الْعِلَّةِ الْمُؤَثِّرَةِ فِي مَحَلِّ الْوِفَاقِ إِجْمَاعاً.

فَلَا تَصِحُّ الْمُطَالَبَةُ بِتَأْثِيرِ الْعِلَّةِ فِي الْأَصْلِ لِلْاتِّفَاقِ عَلَيْهَا، ......

والضمير في «فإنه» يعود إلى «تلف المال تحت اليد العادية».

والمقصود هنا: أن تلف المال تحت اليد العادية موجب للضمان، وهذا مؤثر في «الغصب»، فيجب الضمان على الغاصب إذا تلف المال عنده بالإجماع؛ لأن يده معتدية بأخذه من صاحبه ظلماً وقهراً.

قوله: (فيقيس السارق وإن قطع على الغاصب، لاتفاقهما في العلة المؤثرة في محل الوفاق إجماعاً): المراد بالقائس هنا هو المجتهد.

وضمير التثنية في «لاتفاقهما» يعود إلى «الغاصب والسارق».

والمراد بمحل الوفاق هنا: هو «وجوب الضمان بتلف المال تحت اليد العادية».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو المثال الثالث لإثبات العلة بالإجماع.

وذلك أن الأمة مجمعة على وجوب ضمان المال إذا تلف عند الغاصب، لكون يده معتدية بأخذه من غير وجه حق، فيقاس السارق على الغاصب في وجوب ضمان ما تلف عنده، للعلة الجامعة وهي «تلف المال تحت اليد العادية»، ولا شك في أن السارق مُعْتدٍ في أخذه مال غيره بالسرقة، وكونه قد أقيم عليه الحد وهو قطع اليد، فإن ذلك لا يعفيه من وجوب ضمان ما تلف عنده من المال.

قوله: (فلا تصح المطالبة بتأثير العلة في الأصل للاتفاق عليها): الضمير في «عليها» يعود إلى «علة الأصل».

والمراد هنا: أن المجتهد إذا ألحق الفرع بالأصل بجامع علة الأصل، فإن «علة الأصل» إذا كانت ثابتة بالإجماع، فإنه حينئذٍ لا يصح

وَإِنْ طُولِبَ بِتَأْثِيرِهَا فِي الْفَرْعِ فَجَوَابُهُ أَنْ يُقَالَ: الْقِيَاسُ لِتَعْدِيَةِ حُكْمِ الْعِلَّةِ مِنْ مَوْضِعٍ إِلَى مَوْضِعٍ. ....

لمعترضٍ أن يطالب هذا المجتهد ببيان تأثير تلك العلة في الأصل؛ لأن هذه المطالبة تكون من قبيل تحصيل الحاصل، إذ لولا أن لتلك العلة تأثيراً في الأصل لَمَا انعقد الإجماع عليها، وذلك كإجماعهم على أن علة الغضب في المنع من القضاء هي كونه مفضياً إلى تشويش الذهن وعدم استيفاء الفكر، فما أفضى إلى ذلك يُلْحَقُ بالغضب للاشتراك في العلة الجامعة وهي علة الأصل.

قوله: (وإن طولب بتأثيرها في الفرع فجوابه أن يقال: القياس لتعدية حكم العلة من موضع إلى موضع): الفعل الماضي «طولب» مبني للمجهول، والْمُطَالَبُ هنا هو «المجتهد القائس»، والْمُطَالِبُ هو «المعترض».

والضمير في «بتأثيرها» يعود إلى «علة الأصل».

والضمير في «فجوابه» يعود إلى «طلب تأثير علة الأصل في الفرع».

والمقصود هنا: أن المجتهد لو سحب علة الأصل إلى الفرع، وجعل الحكم في الفرع مساوياً للحكم في الأصل، كأن يقول: «لا يجوز للقاضي أن يقضي في حال تلبسه بجوع شديد، أو خوف، أو مرض، كما لا يجوز له أن يقضي حالة تلبسه بالغضب، بجامع أن كلّاً من الأصل والفرع سبب في انشغال الذهن وتشتيت الفكر».

ثم اعترض عليه معترض بقوله: «سلمتُ لك تأثير العلة في الأصل وهو الغضب، حيث انعقد الإجماع على علته وهي عدم استيفاء الفكر حظه من النظر، ولكنْ ما وجه تأثير تلك العلة في الفروع التي ذكرتَها من الجوع، والخوف، والمرض؟».

فحينئذٍ يجيب المجتهد القائس عن ذلك المعترض المطالِب ببيان تأثير تلك العلة في الفروع المذكورة بقوله: إن حقيقة القياس هي تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بالعلة الجامعة بينهما، والعلة الجامعة موجودة في

وَمَا مِنْ تَعْدِيَةٍ إِلَّا وَيَتَوَجَّهُ عَلَيْهَا هَذَا السُّؤَالُ، فَلَا يُفْتَحُ هَذَا الْبَابُ.

بَلْ يُكَلَّفُ الْمُعْتَرِضُ الْفَرْقَ، أَوِ التَّنْبِيهَ عَلَى مَثَارِ خَيَالِ الْفَرْقِ.

الأصل والفروع التي ذكرتُها، وذلك كافٍ عندي في إثبات القياس.

قوله: (**وما من تعدية إلا ويتوجه عليها هذا السؤال، فلا يفتح هذا الباب**): المراد بالتعدية هنا: هو تعدية حكم العلة من الأصل إلى الفرع.

والضمير في «عليها» يعود إلى «التعدية».

والسؤال المشار إليه في قوله: «إلا ويتوجه عليها هذا السؤال» هو سؤال المطالبة ببيان تأثير علة الأصل في الفرع.

والباب المشار إليه في قوله: «فلا يفتح هذا الباب» هو باب المطالبة المذكورة، وهي بيان تأثير علة الأصل في الفرع.

والمراد هنا: كل تعدية قياسية يمكن أن يَتَوَجَّهَ عليها سؤال المطالبة ببيان تأثير علة الأصل في الفرع، وهذا باب لو فُتِحَ لأفضى فَتْحُهُ إلى إغلاق باب العمل بالقياس، وذلك لا يصح.

قوله: (**بل يكلف المعترض الفرق، أو التنبيه على مثارِ خيال الفرق**): «بل» حرف إضراب.

وهذه الجملة مُضْرَبٌ بها عن الجملة السابقة، وهي قوله: «وما من تعدية إلا ويتوجه عليها هذا السؤال، فلا يُفْتَحُ هذا الباب».

والفعل المضارع «يُكَلَّفُ» مبني للمجهول، والْمُكَلِّفُ هنا هو «المجتهد القائس»، والْمُكَلَّفُ هو «المعترض» المطالِب ببيان تأثير علة الأصل في الفرع.

والمراد بخيال الفرق: ما يَتَخَيَّلُهُ المعترض من وجود فارق بين الأصل والفرع يمنع من صحة القياس.

والمراد هنا: لا ينبغي للمجتهد القائس أن ينشغل ببيان تأثير علة الأصل في الفرع، بناءً على طلب المعترض، بل ينبغي له أن يقابل مطالبة المعترض بمطالبة أخرى، فيقول له: هل لحظت فرقاً بين الأصل والفرع

وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ: الْإِخْوَةُ مِنَ الْأَبَوَيْنِ أَثَّرَتْ فِي التَّقْدِيمِ فِي الْمِيرَاثِ إِجْمَاعاً، فَلْتُؤَثِّرْ فِي التَّقْدِيمِ فِي النِّكَاحِ. أَوْ قَالَ: الصِّغَرُ أَثَّرَ فِي ثُبُوتِ الْوِلَايَةِ عَلَى الْبِكْرِ، فَكَذَلِكَ عَلَى الثَّيِّبِ.

الذي ألحقتُه به؟ أو هل سَنَحَ في مخيلتك ما يدعوك إلى تنبيهي على فارق مؤثر بينهما يمنع من صحة القياس فيهما؟

وحينئذٍ لا يخلو: إما أن يجيب المعترض ببيان فارق بينهما، وإما أن يمتنع عن الجواب.

فإن امتنع عن الجواب فلا حجة له، وعُدَّ منقطعاً، إذ الاعتراض لا يُقْبَلُ إلا بحجة، وإلا فإنه دعوى بلا دليل فلا تصح.

وإن أجاب بذكر الفارق، نَظَرَ المجتهد القائس في هذا الفارق الذي أبداه المعترض، فإنْ كان غير مؤثر بَيَّنَ له بالدليل بأن هذا الفارق لا تأثير له، فلا يمنع من صحة جريان القياس بين الأصل والفرع.

وإنْ كان فارقاً مؤثراً سَلَّمَ له بذلك وتَرَكَ القياس الذي ذهب إليه؛ لأن الحق إذا ظهر تَعَيَّنَ المصير إليه بلا مكابرة.

قوله: (وكذلك لو قال: الإخوة من الأبوين أثرت في التقديم في الميراث إجماعاً، فلتؤثر في التقديم في النكاح. أو قال: الصغر أثر في ثبوت الولاية على البكر، فكذلك على الثيب): الكاف في «كذلك» في قوله: «وكذلك لو قال» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الأمثلة السابقة»، وهي: «الإجماع على تأثير الصغر في الولاية»، و«الإجماع على أن علة مَنْع القاضي من القضاء وهو غضبان اشتغال قلبه عن الفكر»، و«الإجماع على تأثير تلف المال تحت اليد العادية في الضمان في ضمان المتلف بسبب الغصب».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فكذلك على الثيب» يعود إلى «الولاية على البكر بعلة تأثير الصغر».

....

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في هذين المثالين هو توضيحٌ للتكليف ببيان الفرق، أو التنبيه على مثار خيال الفرق.

ففي المثال الأول يقول المجتهد القائس: الأخ من الأبوين مُقَدَّمٌ في الإرث على الأخ من الأب إجماعاً، لزيادة الأخوة من جهة الأم، فكذلك يجب تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب في ولاية النكاح؛ لأن المؤثر في تقديم الأخ من الأبوين في الإرث هو امتزاج الأخوة من الجهتين جهة الأب والأم، وهي موجودة في ولاية النكاح.

وحينئذٍ فلا يخلو حال المعترض فيما ذكره المستدل القائس هنا: إما أن يُسَلِّمَ له بتماثل البابين في هذه المسألة، وهما باب الإرث وباب النكاح، فلا يستوي الأخ للأبوين مع الأخ لأب، بل يكون الأخ للأبوين مقدماً في ولاية النكاح كما أنه مقدم في الميراث، وحينئذٍ ترتفع المعارضة في حقه لتسليمه للمجتهد في القياس الذي ذهب إليه.

وإما أن يعترض ببيان الفرق بين البابين المذكورين، فيقول: إن الإرث مُسْتَحَقٌّ بالقرابة، وولاية النكاح مُسْتَحَقَّةٌ بالعُصوبة، والأخ لأبوين والأخ لأب سِيَّانِ في العصوبة، ولا تأثير فيها للأمومة، بخلاف القرابة فإن للأمومة تأثيراً فيها يصلح للترجيح به في باب الميراث.

وفي المثال الثاني يقول المجتهد القائس: الصغر أَثَّرَ في ثبوت الولاية على البكر بالإجماع، فكذلك يؤثر في ثبوت الولاية على الثيب، بجامع الصغر في كل منهما[1].

فإن سَلَّمَ المعترض بنفي الفارق بين الثيب والبكر في هذه المسألة انتفت المعارضة بينه وبين المجتهد القائس.

وإن لم يسلم طولب من قِبَلِ المجتهد ببيان الفارق المؤثر بينهما، فإن أظهر فارقاً مؤثراً وإلا عُدَّ منقطعاً.

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٧٧.

الْقِسْمُ الثَّالِثُ: ثُبُوتُ الْعِلَّةِ بِالْاسْتِنْبَاطِ، وَهُوَ ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ، **أَحَدُهَا**: إِثْبَاتُ الْعِلَّةِ بِالْمُنَاسَبَةِ، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْوَصْفُ الْمَقْرُونُ بِالْحُكْمِ مُنَاسِباً، وَمَعْنَاهُ: أَنْ يَكُونَ فِي إِثْبَاتِ الْحُكْمِ عَقِيبَهُ مَصْلَحَةٌ.

قوله: (القسم الثالث): أي من أقسام الأدلة الشرعية التي تثبت بها العلة.

قوله: (ثبوت العلة بالاستنباط): أي باستنباط القائس، وهو أن يستخرج القائس علة الحكم في الأصل بطريق الاجتهاد، ثم يحقق بعد ذلك وجود تلك العلة في الفرع، ليتبين له بعد هذا التحقيق إمكان إجراء القياس فيه، أو عدم إمكانه.

قوله: (وهو ثلاثة أنواع): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «ثبوت العلة بالاستنباط»، فهذا الثبوت يقع على ثلاثة أنواع، كما سيذكرها المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي.

قوله: (أحدها: إثبات العلة بالمناسبة، وهو أن يكون الوصف المقرون بالحكم مناسباً): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأنواع الثلاثة».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «إثبات العلة بالمناسبة».

والمراد هنا: أن الشارع إذا رتب الحكم على وصف، فَهِمَ المجتهد من هذا الترتيب وجود مناسبة بين الحكم والوصف، وحينئذٍ يجعل هذا الوصف علة لذلك الحكم، كما في قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]. حيث رتب الله تبارك وتعالى الحكم وهو القطع على الوصف وهو السرقة، فيستنبط المجتهد من هذا الترتيب كون الوصف وهو «السرقة» علة للقطع، لوجود التناسب بين هذا الوصف والحكم الذي اقترن به.

قوله: (ومعناه: أن يكون في إثبات الحكم عقيبه مصلحة): الضمير في «معناه» يعود إلى «تناسب الوصف مع الحكم».

وَلَا يُعْتَبَرُ أَنْ يَكُونَ مَنْشَأً لِلْحِكْمَةِ؛ كَالسَّفَرِ مَعَ الْمَشَقَّةِ، ....

والضمير في «عقيبه» يعود إلى «الوصف المناسب».

والمراد هنا: أن معنى التناسب بين الوصف والحكم هو أن يكون الحكم الواقع عقيب الوصف محققاً لمصلحة تتعلق بالمكلفين، كما في قول النبي ﷺ: **(من بدل دينه فاقتلوه)**، إذ الحكم هنا وهو «الأمر بالقتل» مناسب للوصف وهو «تبديل الدين»، لكون القتل محققاً مصلحة للمكلفين، وهي حِفْظُ دينهم.

وكما في قول الله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، إذ الحكم هنا وهو «الجلد» مناسب للوصف وهو «الزنا»، لكون الجلد محققاً مصلحة للمكلفين، وهي حفظ أعراضهم.

وكذلك قول النبي ﷺ: **(كل مسكر حرام)** فالحكم فيه وهو «التحريم» مناسب للوصف وهو «السكر»، لكون التحريم محققاً مصلحة للمكلفين، وهي حفظ عقولهم.

وهكذا فكل حكم ثبت كونه محققاً لمصلحة للأمة، سواء كانت تلك المصلحة متعلقة بالدين، أو بالعرض، أو بالنفس، أو بالمال، أو بالعقل، فإنَّ رَبْطَهُ بالوصف المقترن به يكون ربطاً مناسباً.

قوله: (ولا يعتبر أن يكون منشأً للحكمة؛ كالسفر مع المشقة): المقصود بالاعتبار هنا هو «الاشتراط».

والمراد هنا: أنه لا يُشْتَرَطُ أن يكون الوصف المناسب منشأً للحكمة المطلوبة من الحكم، وذلك لأن الوصف المناسب قد يكون مَنْشَأً للحكمة؛ كالسفر مع المشقة، فإن السفر هو الذي أنشأ المشقة، فكانت هذه المشقة هي الحكمة في إباحة الترخص بقصر الصلاة، والإفطار في رمضان.

وقد يكون الوصف المناسب غير مَنْشَأٍ للحكمة، ولكن تظهر تلك الحكمة عند الوصف المناسب، وذلك كقولهم: «الْغِنَى موجب للزكاة»، فإن «الْغِنَى» هو الوصف، و«إيجاب الزكاة» هو الحكم، ويظهر عند الوصف

بَلْ مَتَى كَانَ فِي إِثْبَاتِ الْحُكْمِ عَقِيبَ الْوَصْفِ مَصْلَحَةٌ فَيَكُونُ مُنَاسِباً؛ كَالْحَاجَةِ مَعَ الْبَيْعِ، وَالشُّكْرِ مَعَ النِّعْمَةِ، فَيَدُلُّ ذَلِكَ عَلَى التَّعْلِيلِ بِهِ، إِذْ قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ الشَّارِعَ لَا يُثْبِتُ حُكْماً إِلَّا لِمَصْلَحَةٍ، ....

وهو «الْغِنَى» الحكمة من إيجاب الزكاة على الأغنياء، وهي «مواساة الفقراء»[١].

قوله: (بل متى كان في إثبات الحكم عقيب الوصف مصلحة فيكون مناسباً؛ كالحاجة مع البيع، والشكر مع النعمة، فيدل ذلك على التعليل به، إذ قد علمنا أن الشارع لا يثبت حكماً إلا لمصلحة): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ثبوت المصلحة في الحكم الواقع عقيب الوصف».

والضمير في «به» يعود إلى «الوصف».

والمراد هنا: أنه ليس المعتبر في الوصف أن يكون منشأً للحكمة، بل المعتبر فيه ثبوت المصلحة في الحكم المقترن به، فإذا اشتمل الحكم الواقع عقيبه على مصلحة للعباد كان هذا الوصف مناسباً للحكم المذكور بعده، وعند تحقق التناسب في الوصف تظهر حينئذٍ الحكمة، وذلك كالحاجة مع البيع، فإن الحكمة هي الانتفاع بالمبيع، والحاجة اقتضت جَعْلَ البيع سبباً لتحصيل هذا الانتفاع بواسطة الصحة، وبذلك تكون الحاجة مناسبة لتحصيل الانتفاع بطريق البيع.

وكذلك الشكر مع النعمة، فإن الشكر مناسب للزيادة فيها، وحينئذٍ يكون الشكر هو الوصف المناسب، وزيادة النعمة هي الحكمة، ووجوب الشكر هو الحكم[٢].

وإذا ثبت أن الحكم الواقع بعد الوصف قد اشتمل على مصلحة صح أن يُعَلَّلَ هذا الحكم بذلك الوصف، لِمَا عُهِدَ عن الشارع الحكيم أنه لا يثبت حكماً إلا لمصلحة.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

(٢) المرجع السابق.

فَإِذَا رَأَيْنَا الْحُكْمَ مُفْضِياً إِلَى مَصْلَحَةٍ فِي مَحَلٍّ غَلَبَ عَلَى ظَنِّنَا أَنَّهُ قَصَدَ بِإِثْبَاتِ الْحُكْمِ تَحْصِيلَ تِلْكَ الْمَصْلَحَةِ، فَيُعَلَّلُ بِالْوَصْفِ الْمُشْتَمِلِ عَلَيْهَا.

إِذَا ثَبَتَ هَذَا، فَالْمُنَاسِبُ ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ: مُؤَثِّرٌ، وَمُلَائِمٌ، وَغَرِيبٌ.

قوله: (فإذا رأينا الحكم مفضياً إلى مصلحة في محل غلب على ظننا أنه قصد بإثبات الحكم تحصيل تلك المصلحة، فَيُعَلَّلُ بالوصف المشتمل عليها): الضمير في «أنه» يعود إلى «الشارع».

والضمير في «عليها» يعود إلى «المصلحة».

والمراد هنا: متى رأينا حكماً ثبت عقيب وصف مناسب، وذلك الحكم متضمن مصلحة للعباد، غلب على ظننا أن الشارع إنما أثبت ذلك الحكم لتحصيل تلك المصلحة التي أفضى إليها ذلك الوصف، وحينئذٍ يُجْعَلُ هذا الوصف المفضي إلى المصلحة علة لذلك الحكم.

قوله: (إذا ثبت هذا): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون الوصف المناسب هو الذي يقع عقيبه حكم مشتمل على مصلحة».

قوله: (فالمناسب ثلاثة أنواع: مؤثر، وملائم، وغريب): أي إذا علمتَ بأن الوصف المناسب هو الذي يقع عقيبه حكم مشتمل على مصلحة، فاعلم بأن المناسب يقع على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: المؤثر، وسُمِّيَ بذلك لظهور تأثيره في الحكم عيناً وجنساً[١].

النوع الثاني: الملائم، وسمي بذلك لأنه موافق لما اعتبره الشارع[٢].

النوع الثالث: الغريب، وسمي بذلك لقلة التفات الشرع إليه في تصرفاته، فبقي لقلة وقوعه كالغريب بين أهل البلد[٣].

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/ ١٧٤.
(٢) انظر: المرجع السابق.
(٣) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٩٤.

فَالْمُؤَثِّرُ: مَا ظَهَرَ تَأْثِيرُهُ فِي الْحُكْمِ بِنَصٍّ أَوْ إِجْمَاعٍ، وَهُوَ شَيْئَانِ، **أَحَدُهُمَا**: مَا يَظْهَرُ تَأْثِيرُ عَيْنِهِ فِي عَيْنِ الْحُكْمِ؛ كَقِيَاسِ الْأَمَةِ عَلَى الْحُرَّةِ فِي سُقُوطِ الصَّلَاةِ بِالْحَيْضِ، لِمَا فِيهِ مِنْ مَشَقَّةِ التَّكْرَارِ، إِذْ قَدْ ظَهَرَ تَأْثِيرُ عَيْنِهِ فِي عَيْنِ الْحُكْمِ بِالْإِجْمَاعِ، لَكِنْ فِي مَحَلٍّ مَخْصُوصٍ، فَعَدَّيْنَاهُ إِلَى مَحَلٍّ آخَرَ، ....

وهذا ذِكْرٌ مجمل لهذه الأنواع الثلاثة، وسيفصِّل المؤلف رحمه الله تعالى الحديث عن كل نوع منها على حدة فيما سيأتي.

قوله: **(فالمؤثر ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع)**: «ما» في قوله: «ما ظهر» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «تأثيره» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن الوصف المؤثر هو الذي ثبت تأثيره في الحكم بنص من قِبَلِ الشارع، أو بإجماع من قِبَلِ الأمة.

قوله: (وهو شيئان): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المؤثر».

والمراد بالشيئين هنا: القسمان؛ أي: أن «المؤثر» ينقسم إلى قسمين:

قوله: **(أحدهما: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم؛ كقياس الأمة على الحرة في سقوط الصلاة بالحيض، لما فيه من مشقة التكرار، إذ قد ظهر تأثير عينه في عين الحكم بالإجماع، لكن في محل مخصوص، فعديناه إلى محل آخر)**: ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الشيئين».

و«ما» في قوله: «ما يظهر» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عينه» في قوله: «ما يظهر تأثير عينه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «فيه» يعود إلى «قضاء الصلاة».

والضمير في «عينه» في قوله: «إذ قد ظهر تأثير عينه» يعود إلى «التكرار المفضي إلى المشقة».

وَهَذَا لَا خِلَافَ فِي اعْتِبَارِهِ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِالْقِيَاسِ.

والمقصود بالمحل المخصوص: هو المرأة الحرة الحائض.

والضمير في «عديناه» يعود إلى «المحل المخصوص».

والمقصود بالمحل الآخر: هو الْأَمَةُ الحائض.

والمراد هنا: أن مثال الشيء الأول، وهو «ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم بنص أو إجماع»: سقوط الصلاة عن الحرة الحائض من غير مطالبة بالقضاء.

وذلك لمشقة التكرار، فإن الصلاة تتكرر في اليوم والليلة خمس مرات، ولو وجب قضاؤها على الحائض لَشَقَّ ذلك عليها.

وهذا الحكم، وهو «إسقاط الصلاة» وإنْ كان وارداً على محل مخصوص وهو «المرأة الحرة»، فإنه عُدِّيَ إلى محل آخر وهو «الْأَمَةُ» قياساً على الحرة في عدم مطالبتها بقضاء الصلاة التي تركتها زمن حيضها، وبهذا ظهر تأثير عين الوصف المناسب وهو «المشقة» في عين الحكم وهو «إسقاط الصلاة».

وظهور هذا التأثير ثابت بالنص والإجماع، أما النص فقد سُئِلَتْ عائشة رضي الله تعالى عنها، فقيل لها: «ما بال الحائض تقضي الصوم، ولا تقضي الصلاة؟»، فقالت: «كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ فنقضي الصوم، ولا نقضي الصلاة»(١).

وأما الإجماع فهو منعقد على ما دل عليه هذا النص من إسقاط الصلاة عن الحائض دون قضاء، وأن الأَمَةَ في ذلك كالحرة من غير فرق(٢).

قوله: (وهذا لا خلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم»، وإليه كذلك عود

---

(١) الحديث متفق عليه، وقد سبق تخريجه.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٩٤.

وَمِنْ خَاصِّيَّتِهِ أَنَّهُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى نَفْيِ مَا عَدَاهُ فِي الْأَصْلِ. وَلَوْ ظَهَرَ فِي الْأَصْلِ مُؤَثِّرٌ آخَرُ لَمْ يَضُرَّ، بَلْ يُعَلَّلُ بِهِمَا، فَإِنَّ «الْحَيْضَ» وَ«الْعِدَّةَ» وَ«الرِّدَّةَ» تَجْتَمِعُ فِي امْرَأَةٍ وَيُعَلَّلُ تَحْرِيمُ الْوَطْءِ بِالْجَمِيعِ.

الضمير في «اعتباره». وإنما انتفى الخلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس لأن الفرع هنا في معنى الأصل، وإذا كان في معناه أُلْحِقَ به وعُدِّيَ حكمه إليه.

قوله: (ومن خاصيته أنه لا يحتاج إلى نفي ما عداه في الأصل): الضمير في «خاصيته» يعود إلى «ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم»، وإليه كذلك عود الضميرين في «أنه»، وفي «ما عداه».

والمراد هنا: أن مما اختص به الوصف المناسب الذي ظهر تأثير عينه في عين الحكم أنه لا ينفي عن غيره دلالة النص عليه، بل يبقى مشمولاً بدلالة النص شموله للأصل الوارد فيه.

ومثال ذلك: قول النبي ﷺ: **(من أعتق شركاً له في عبد قُوِّمَ عليه الباقي)**.

فهذا النص وإنْ كان وارداً في العبد بصفة خاصة، إلا أن الحكم فيه شامل للأَمَة أيضاً، فلا ينفي النص دخولها في هذا الحكم، بل هو دال على دخولها فيه بطريق إلحاقها بالعبد، إذ هي في معناه، بجامع الرق في كلٍّ منهما.

قوله: (ولو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يضر، بل يُعَلَّلُ بهما، فإن الحيض، والعدة، والردة، تجتمع في امرأة ويُعَلَّلُ تحريم الوطء بالجميع): ضمير التثنية في «بهما» يعود إلى «الوصف المؤثر عينه في عين الحكم، والوصف الآخر الذي وُجِدَ معه في الأصل المقيس عليه».

والمراد هنا: أن الوصف الذي ظهر تأثير عينه في عين الحكم لا يضره وجود وَصْفٍ آخر معه في الأصل المقيس عليه، فإذا وُجِدَ معه وصف آخر عُلِّلَ بهما الأصل، وحينئذٍ يُلْحَقُ الفرع بذلك الأصل بجامع الوصف المشترك بينهما.

وَهُوَ قِسْمَانِ، **أَحَدُهُمَا**: أَنْ يَظْهَرَ تَأْثِيرُ عَيْنِهِ فِي عَيْنِ ذَلِكَ الْحُكْمِ، فَهُوَ الَّذِي يُقَالُ: إِنَّهُ فِي مَعْنَى الْأَصْلِ، وَرُبَّمَا يُقِرُّ بِهِ مُنْكِرُو الْقِياسِ، ....

ومثال ذلك: «المرأة الحائض، المعتدة، المرتدة»، فإن تحريم وطئها يُعَلَّلُ بالأوصاف الثلاثة المذكورة، وهي «الحيض»، و«العدة»، و«الردة».

ولو أُريد قياس «الأَمَة» على «الحرة» في ذلك بأحد الأوصاف المذكورة صح القياس، وكان من باب المناسب المؤثر(١).

قوله: (وهو قسمان): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المؤثر»، فهذا يقع على قسمين، كما سيبينهما المؤلف رحمه الله تعالى.

قوله: (أحدهما: أن يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «القسمين».

والضمير في «عينه» يعود إلى «الوصف».

قوله: (فهو الذي يقال: إنه في معنى الأصل): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «الوصف الذي ظهر تأثير عينه في عين الحكم»، وإليه كذلك عود الضمير في «إنه».

والمراد هنا: أن ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم هو الذي يكون فيه الفرع في معنى الأصل فَيُلْحَقُ به في الحكم، وذلك كقول النبي ﷺ: **(أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه)**، فهذا الحديث وإنْ كان الحكم فيه وارداً في الرجل خاصة، إلا أن المرأة في معنى الرجل، فَتُلْحَقُ به، فتكون أَحَقَّ بمتاعها إذا وجدته بعينه عند من أفلس.

قوله: (وربما يقر به منكرو القياس): الضمير في «به» يعود إلى «الوصف المناسب الذي ظهر تأثير عينه في عين الحكم».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٩٠.

إِذْ لَا يَبْقَى بَيْنَ الْفَرْعِ وَالْأَصْلِ مُبَايَنَةٌ إِلَّا تَعَدُّدَ الْمَحَلِّ؛ كَقَوْلِنَا: «إِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْكَيْلَ عِلَّةٌ فِي تَحْرِيمِ الرِّبَا فِي الْبُرِّ، فَالزَّبِيبُ مُلْحَقٌ بِهِ»، وَيَكُونُ هَذَا كَظُهُورِ أَثَرِ الْوِقَاعِ فِي إِيجَابِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْأَعْرَابِيِّ، فَالتُّرْكِيُّ وَالْهِنْدِيُّ فِي مَعْنَاهُ.

فهذا الوصف قد يُقرُّ به من أنكر حجية القياس للعلة التي سيذكرها المؤلف.

قوله: (إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلا تعدد المحل): هذه الجملة تعليل لقوله: «وربما يقر به منكرو القياس».

والمراد هنا: أن الوصف المناسب الذي ظهر تأثير عينه في عين الحكم هو الذي يكون فيه الفرع في معنى الأصل، وإذا تحقق ثبوت معنى الأصل في الفرع كان الفرع ملحقاً بالأصل في الحكم، لانتفاء التباين بينهما، وإنْ وُجِدَت المباينة بينهما فإنما هي في تعدد المحل فقط، إذ محل الأصل في «سراية العتق» مثلاً هو العبد، ومحله في الفرع هو الأَمَة، وذلك ليس بفارق مؤثر، فلا يمتنع الإلحاق مع وجوده.

وحيث كان الفرع في هذا القسم في معنى الأصل بلا فارق مؤثر بينهما، كان هذا القسم مظنة أن يقر به منكرو حجية القياس، إذ ما كان في معنى الأصل فهو ثابت بدلالة النص عليه.

قوله: (كقولنا: إذا ثبت أن الكيل علة في تحريم الربا في البر، فالزبيب ملحق به): هذا مثال توضيحي لجعل الفرع في معنى الأصل.

والمراد هنا: أنه إذا عُلِمَ بأن علة تحريم الربا في «البر» هي «الكيل»، وثبت أن «الزبيب» يباع كيلاً، أُلْحِق الزبيب بالبر في تحريم الربا، لعدم الفرق بينهما من جهة العلة وهي «الكيل» في كلٍّ منهما، وإنما الفرق من جهة المحل، إذ محل الكيل في الأول هو «البر» الثابت في الأصل، ومحل الكيل في الثاني هو «الزبيب» الثابت في الفرع، وذلك فارق لا يؤثر.

قوله: (ويكون هذا كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي، فالتركي والهندي في معناه): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ظهور تأثير

....

الكيل في تحريم الربا في البر، فيكون الزبيب في معناه لأنه يباع كيلاً».
والضمير في «معناه» يعود إلى «الأعرابي».

والمعنى الذي استوى فيه التركي والهندي مع الأعرابي هو «وَطْءُ مكلَّف في نهار رمضان».

والمراد هنا: أن الوصف المناسب، وهو «الوقاع في نهار رمضان» ظهر تأثير عينه في عين الحكم وهو «إيجاب الكفارة»، وحيث إن تلك الكفارة أوجبها النبي ﷺ على الأعرابي الذي حصل منه الوقاع، فإن التركي والهندي وسائر العجم في معناه، فَيُلْحَقُونَ به إذا وقعوا في مثل ما وقع فيه من جهة وجوب الكفارة عليهم، لانتفاء الفارق بينهم وبينه، إذ الكل منهم مكلف قد وطئ في نهار رمضان متعمداً.

(تنبيه): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو في حقيقته ليس قسماً مستقلاً بذاته، بل هو تابع للشيء الأول للمؤثر، والذي نَصَّ عليه المؤلف بقوله: «فالمؤثر ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع، وهو شيئان، **أحدهما**: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم».

وبذلك يتضح أن ما ذكره بعد ذلك بقوله: «وهو قسمان، **أحدهما**: أن يظهر أثر عينه في عين ذلك الحكم» سَهْوٌ منه رحمه الله تعالى، إذ ما سماه هنا قسماً هو تكرار لما سماه قبل ذلك شيئاً.

وبناءً على هذا، فالصواب هنا حَذْفُ هذه العبارة، وهي قوله: «وهو قسمان، **أحدهما**: أن يظهر أثر عينه في عين ذلك الحكم».

وحينئذٍ يكون كلام المؤلف رحمه الله تعالى في «المؤثر» بعد هذا التحرير كالآتي: «فالمؤثر ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع، وهو شيئان، **أحدهما**: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم؛ كقياس الأمة على الحرة في سقوط الصلاة بالحيض، لما فيه من مشقة التكرار، إذ قد ظهر تأثير عينه في عين الحكم بالإجماع، لكنْ في محل مخصوص، فعديناه إلى

الشَّيْءُ الثَّانِي: أَنْ يَظْهَرَ أَثَرُ عَيْنِهِ فِي جِنْسِ ذَلِكَ الْحُكْمِ، كَظُهُورِ أَثَرِ الْإِخْوَةِ مِنَ الْأَبَوَيْنِ فِي التَّقْدِيمِ فِي الْمِيرَاثِ، فَيُقَاسُ عَلَيْهِ وِلَايَةُ النِّكَاحِ، ....

محل آخر، وهذا لا خلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس، ومن خاصيته أنه لا يحتاج إلى نفي ما عداه في الأصل. ولو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يضر، بل يُعَلَّلُ بهما، فإن الحيض، والعدة، والردة قد تجتمع في امرأة ويُعَلَّلُ تحريم الوطء بالجميع.

وهذا الشيء هو الذي يقال إنه في معنى الأصل، وربما يقر به منكرو القياس، إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلا تعدد المحل؛ كقولنا: «إذا ثبت أن الكيل علة في تحريم الربا في البر، فالزبيب مُلْحَقٌ به»، ويكون هذا كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي، فالتركي والهندي في معناه».

قوله: (الشيء الثاني): أي للمؤثر الذي ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع.

قوله: (**أن يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم؛ كظهور أثر الإخوة من الأبوين في التقديم في الميراث، فيقاس عليه ولاية النكاح**): الضمير في «عينه» يعود إلى «الوصف».

والضمير في «عليه» يعود إلى «التقديم في الميراث».

والمراد هنا: أن الشيء الثاني للوصف الذي أَثَّرَ في الحكم بنص أو إجماع هو ما ظهر أثر عينه في جنس الحكم، وذلك نحو «الأخ الشقيق» فإنه مُقَدَّمٌ على الأخ لأب في استحقاق الميراث، فيقاس على ذلك تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في ولاية النكاح.

فالوصف هنا، وهو «الأخوة» متحد بالنوع في الأصل والفرع.

والحكم، وهو «الولاية» و«الإرث» متحدان بالجنس.

فَإِنَّ الْوِلَايَةَ لَيْسَتْ هِيَ عَيْنَ الْمِيْرَاثِ، لَكِنْ بَيْنَهُمَا مُجَانَسَةٌ.

النَّوْعُ الثَّانِي: الْمُلَائِمُ، وَهُوَ: مَا ظَهَرَ تَأْثِيرُ جِنْسِهِ فِي عَيْنِ الْحُكْمِ، كَظُهُورِ أَثَرِ الْمَشَقَّةِ فِي إِسْقَاطِ الصَّلَاةِ عَنِ الْحَائِضِ، فَإِنَّهُ ظَهَرَ

وحينئذٍ فإن الوصف، وهو «الأخوة» ظهر أثر عينه في جنس الحكم، وهو جنس «التقديم»، فتكون عين الأخوة قد أثرت في جنس التقديم[1].

قوله: (فإن الولاية ليست هي عين الميراث، لكن بينهما مجانسة): ضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «الولاية والميراث».

والمراد هنا: أن «الولاية»، و«الميراث» لا يجتمعان في نوع واحد؛ لأنهما مختلفان بالنوع، إذ الولاية متعلقة بالنكاح، والميراث متعلق باستحقاق مال المورِّث، ولكنهما يجتمعان في جنس واحد وهو «التقديم»، فإن الأخ الشقيق مُقَدَّمٌ على الأخ لأب في ولاية النكاح، كما أنه مقدم عليه في الميراث، فيكون التقديم في ولاية النكاح وفي الميراث جنساً واحداً لا اختلاف فيه، وبذلك تتحقق المجانسة بين الميراث والولاية[2].

قوله: (النوع الثاني): أي من أنواع «المناسب».

قوله: (الملائم، وهو ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الملائم».

و«ما» في قوله: «ما ظهر» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «جنسه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن يكون جنس الوصف مؤثراً في عين الحكم، كما سيتضح ذلك بالمثال الذي سيذكره المؤلف رحمه الله تعالى.

قوله: (كظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض، فإنه ظهر

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٩١.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٩٢.

تَأْثِيرُ، جِنْسِ الْحَرَجِ فِي إِسْقَاطِ قَضَاءِ الصَّلَاةِ كَتَأْثِيرِ مَشَقَّةِ السَّفَرِ فِي إِسْقَاطِ الرَّكْعَتَيْنِ السَّاقِطَتَيْنِ بِالْقَصْرِ.

النَّوْعُ الثَّالِثُ: الْغَرِيبُ، وَهُوَ مَا ظَهَرَ تَأْثِيرُ جِنْسِهِ فِي جِنْسِ ذَلِكَ الْحُكْمِ، كَتَأْثِيرِ ....

تأثير جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة، كتأثير مشقة السفر في إسقاط الركعتين الساقطتين بالقصر): الضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن ظهور تأثير جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة». وهذا مثال توضيحي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى لتقريب صورة الملائم إلى الذهن.

والمراد هنا: أن الشارع الحكيم جعل المشقة المشتركة بين «الحائض»، و«المسافر» مؤثرة في عين سقوط القضاء عن المسافر في الركعتين المتبقيتين من الرباعية، فسقط بها القضاء في صلاة الحائض قياساً.

وإنما جُعِلَ الوصف هنا جنساً والإسقاط نوعاً؛ لأن مشقة «السفر» نوع مخالف لمشقة «الحيض»، وأما «السقوط» فَأَمْرٌ واحد وإن اختلفت مَحَالُّهُ[1].

وبهذا يتبين أن جنس المشقة قد أَثَّرَ في عين السقوط، وذلك أن «مشقة السفر» بالنسبة للمسافر والتي هي الوصف أَثَّرت في عين الحكم وهو «إسقاط الركعتين من الرباعية عنه بوساطة القصر».

فكذلك تكون «مشقة تكرار الصلاة» بالنسبة للحائض أَثَّرَتْ في عين الحكم وهو «إسقاط القضاء عنها» دفعاً للمشقة، ورفعاً للحرج.

قوله: (النوع الثالث): أي من أنواع «المناسب».

قوله: (الغريب، وهو ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم: كتأثير

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٩٢.

جِنْسِ الْمَصَالِحِ فِي جِنْسِ الْأَحْكَامِ.

ثُمَّ لِلْجِنْسِيَّةِ مَرَاتِبُ بَعْضُهَا أَعَمُّ مِنْ بَعْضٍ، ....

جنس المصالح في جنس الأحكام): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الغريب».

و«ما» في قوله: «ما ظهر» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «جنسه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن «الغريب» اعتبره الشارع في إلحاق بعض الأحكام ببعض، بجامع المناسبة المصلحية المطلقة، فَجَعَلَ جِنْسَ المصالح مؤثراً في جنس الأحكام، وذلك كما وَرَدَ أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه استشار في الخمر يشربها الرجل، فقال علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه: «نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى»، ووافقه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على ذلك، لكون الشُّرْب مظنة القذف فأقاموه مقامه.

وبذلك يتضح أن الوصف هنا وهو «مظنة جنس الافتراء» أَثَّرَ في الحكم وهو «الجلد ثمانين»، وما كان كذلك سُمِّيَ «المناسب الغريب»[1].

قوله: (ثم للجنسية مراتب بعضها أعم من بعض): الضمير في «بعضها» يعود إلى «المراتب».

وإنما تطرق المؤلف رحمه الله تعالى لذكر مراتب الجنسية، نظراً لِمَا تقرر من أن الوصف مؤثر في الحكم، وأن الحكم ثابت بالوصف.

وحيث إن مُسَمَّى الوصف والحكم جنس تختلف أنواع مدلوله بالعموم والخصوص، احتيج إلى بيان مراتب جنس الوصف والحكم، ومعرفة الأخص منها من الأعم، ليتحقق بذلك معرفة أنواع تأثير

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/ ١٧٥.

فَإِنَّ أَعَمَّ الْأَوْصَافِ كَوْنُهُ حُكْماً، ثُمَّ يَنْقَسِمُ إِلَى إِيجَابٍ، وَنَدْبٍ، وَتَحْرِيمٍ، وَإِبَاحَةٍ، وَكَرَاهَةٍ. ثُمَّ الْوَاجِبُ يَنْقَسِمُ إِلَى عِبَادَةٍ وَغَيْرِ عِبَادَةٍ، وَالْعِبَادَةُ تَنْقَسِمُ إِلَى صَلَاةٍ وَغَيْرِهَا. فَمَا ظَهَرَ تَأْثِيرُهُ فِي الصَّلَاةِ الْوَاجِبَةِ أَخَصُّ مِمَّا ظَهَرَ فِي الْعِبَادَةِ، ....

الأوصاف في الأحكام(١).

قوله: (فإن أعم الأوصاف كونه حكماً، ثم ينقسم إلى إيجاب، وندب، وتحريم، وإباحة، وكراهة. ثم الواجب ينقسم إلى عبادة وغير عبادة، والعبادة تنقسم إلى صلاة وغيرها): الضمير في «كونه» يعود إلى «أعم الأوصاف».

والمراد هنا: أن الحكم يقع على أربع مراتب:

المرتبة الأولى: كونه «حكماً»، وهذه أعم مراتب الحكم؛ لأن الحكم أعم من أن يكون وجوباً، أو تحريماً، أو صحةً، أو فساداً.

المرتبة الثانية: كونه «واجباً، أو مندوباً، أو مباحاً، أو محرماً، أو مكروهاً»، وما يلحق بذلك من الأحكام الوضعية، كما سبق بيانه في «مباحث الحكم».

المرتبة الثالثة: كونه «عبادة»، أو «غير عبادة»، وذلك لأن العبادة أعم من الصلاة والزكاة وغيرهما من العبادات.

وغير العبادة كالأحكام المتعلقة بباب المعاملات، فهذا الباب أعم من أن يكون بيعاً، أو إجارة ونحوهما.

المرتبة الرابعة: كونه «صلاة»، إذ كل صلاة عبادة، وليس كل عبادة صلاة(٢).

قوله: (فما ظهر تأثيره في الصلاة الواجبة أخص مما ظهر في العبادة): «ما» في قوله: «فما ظهر» موصولية بمعنى «الذي».

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/ ١٧٥ ـ ١٧٦، شرح: مختصر الروضة ٣/ ٣٩٣.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٩٥ ـ ٣٩٦.

وَمَا ظَهَرَ فِي الْعِبَادَةِ أَخَصُّ مِمَّا ظَهَرَ فِي الْوَاجِبِ، وَمَا ظَهَرَ فِي الْوَاجِبِ أَخَصُّ مِمَّا ظَهَرَ فِي الْأَحْكَامِ.

وَفِي الْمَعَانِي أَعَمُّ أَوْصَافِهِ أَنَّهُ وَصْفٌ يُنَاطُ الْحُكْمُ بِجِنْسِهِ، حَتَّى يَدْخُلَ فِيهِ الْاشْتِبَاهُ، وَأَخَصُّ مِنْهُ كَوْنُهُ مَصْلَحَةً، وَأَخَصُّ مِنْهُ كَوْنُهُ مَصْلَحَةً خَاصَّةً كالرَّدْعِ، أَوْ سَدِّ الْحَاجَةِ.

والضمير في «تأثيره» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن الوصف الذي ظهر تأثيره في الصلاة الواجبة أخص من الوصف الذي ظهر تأثيره في العبادة، وذلك لأن العبادة أعم من الصلاة، فالعبادة قد تكون صلاة وقد تكون غيرها.

قوله: (وما ظهر في العبادة أخص مما ظهر في الواجب): وذلك لأن الواجب أعم من العبادة، إذ الواجب يشمل ما كان عبادة، وما لم يكن عبادة.

قوله: (وما ظهر في الواجب أخص مما ظهر في الأحكام): وذلك لأن الأحكام أعم من أن تكون واجباً، فهي قد تكون واجباً، وقد تكون محرماً، وقد تكون مندوباً، وقد تكون مباحاً، وقد تكون مكروهاً، وقد تكون صحة، أو فساداً.

قوله: (وفي المعاني أعم أوصافه أنه وصف يناط الحكم بجنسه، حتى يدخل فيه الاشتباه، وأخص منه كونه مصلحة، وأخص منه كونه مصلحة خاصة كالردع، أو سد الحاجة): المراد بالمعاني هنا: العلل التي تُنَاطُ بها الأحكام، وإنما أُطْلِقَ على العلل اسم المعاني لأن العلة متوقفة على عَقْلِ المعنى، فما لا يُعْقَلُ له معنى لا يكون علة.

والضمير في «أوصافه» يعود إلى «الوصف»، وإليه كذلك عود الضمائر في «أنه» وفي «بجنسه»، وفي «فيه».

والمراد بالاشتباه هنا: هو «اللَّبْسُ»، بمعنى أن الوصف قد يُوجِدُ لَبْساً

. . . .

لدى المجتهد من جهة هل هو المناط المناسب للحكم، أو ليس هو المناط المناسب؟ فيدفعه ذلك إلى مزيد من التروِّي والتريث حتى يغلب على ظنه أنه لا مناط للحكم سواه.

والضمير في «منه» في قوله: «وأخص منه كونه مصلحة» يعود إلى «الوصف».

والضمير في «كونه» في قوله: «وأخص منه كونه مصلحة» يعود إلى «الأخص من الوصف».

والضمير في «منه» في قوله: «وأخص منه كونه مصلحة خاصة» يعود إلى «المصلحة» أي: المصلحة العامة.

والضمير في «كونه» في قوله: «وأخص منه كونه مصلحة خاصة» يعود إلى «الأخص من المصلحة العامة».

والمراد بالردع في قوله: «كالردع»: هو كل وَصْفٍ يترتب عليه الزجر من الإقدام على ارتكابه، وذلك كالسرقة التي زَجَرَ عنها الشارع بعقوبة «القطع»، كما في قول الله سبحانه: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾.

ولا شك في أن رَدْعَ السارق بإقامة حد القطع عليه حتى لا يعود إلى السرقة مرة أخرى فيه مصلحة خاصة به، بحيث لا يُكرَّرُ القطع في حقه، فيصبح أعجز من ذي قبل بفقد أكثر من عضو من أعضاء جسده، وهذه مصلحة خاصة حسية، وهناك مصلحة خاصة أخرى معنوية وهي سلامته من اكتساب الإثم بتكرير السرقة حين يرتدع عنها اتعاظاً بالحد الذي أقيم عليه.

والمراد بسد الحاجة هنا: ما شرعه الإسلام من القيام بحقوق المعوزين؛ كإيجاب الزكاة على الأغنياء للفقراء، ولا شك أن سد حاجة الفقير عن طريق الزكاة يحقق مصلحة خاصة به.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «وفي المعاني أعم أوصافه أنه وصف يناط الحكم بجنسه حتى يدخل فيه الاشتباه، وأخص منه

فَلِأَجْلِ تَفَاوُتِ دَرَجَاتِ الْجِنْسِيَّةِ فِي الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ تَتَفَاوَتُ دَرَجَاتُ الظَّنِّ، وَالْأَعْلَى مُقَدَّمٌ عَلَى مَا دُونَهُ.

كونه مصلحة، وأخص منه كونه مصلحة خاصة كالردع أو سد الحاجة» هو بيانٌ لمراتب «الوصف»، إذ الوصف يقع على أربع مراتب، وهي:

المرتبة الأولى: كونه «وصفاً»، وهذه أعم مراتب الوصف، إذ الوصف أعم من أن يكون مناطاً للحكم أو لا يكون، وذلك لأن الوصف قد يكون طردياً غير مناسب، فلا يصلح أن يناط به الحكم.

وبناءً على هذا، فكل مناط وصف، وليس كل وصف مناطاً.

المرتبة الثانية: كون الوصف «مناطاً»؛ لأنه أعم من أن يكون مصلحة، أو لا يكون.

وبناءً على ذلك، فكل مصلحة مناط للحكم، وليس كل مناط مصلحة، لجواز أن يناط الحكم بوصف تعبدي لا يتضح وجه المصلحة فيه، وهذا باعتبار ظاهر الأمر، أما في نفس الأمر فلا يخلو حكم الشرع عن مصلحة.

المرتبة الثالثة: كون الوصف «مصلحة عامة»، بمعنى أن تكون متضمنة نفعاً مطلقاً.

المرتبة الرابعة: كون الوصف «مصلحة خاصة»، لدخولها في باب الضروريات، أو الحاجيات، أو التحسينيات، كما سبق بيان ذلك في دليل «الاستصلاح»[1].

قوله: (فلأجل تفاوت درجات الجنسية في القرب والبعد تتفاوت درجات الظن، والأعلى مقدم على ما دونه): «ما» في قوله: «ما دونه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «دونه» يعود إلى «الأعلى».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٩٦.

وَقِيلَ: بَلِ الْمُلَائِمُ مَا ظَهَرَ تَأْثِيرُ جِنْسِهِ فِي جِنْسِ الْحُكْمِ، ......

والمراد هنا: حيث إن درجات الجنسية في كلٍ من الحكم والوصف متفاوتة في العموم والخصوص على ما سبق بيانه، فإن درجات الظن لدى المجتهد تتفاوت تبعاً لذلك في القرب والبعد، وحينئذٍ فإن المجتهد إذا نظر في الحكم والوصف الذي جُعِلَ مناطاً له، فإنه يأخذ من تلك الدرجات الأقرب دون الأبعد، ترجيحاً للأعلى على ما دونه في الدرجة، وذلك لأن الدرجات ثلاث هي طرفان ووسط.

أما الطرفان فأحدهما تأثير «الأخص في الأخص»، وثانيهما: «تأثير الأعم في الأعم».

وأما الوسط بين هذين الطرفين فهو تأثير «الأخص في الأعم»، وعكسه وهو «تأثير الأعم في الأخص».

وبناءً على ذلك فإن ترتيب تلك الدرجات من جهة تقديم الأعلى على الأدنى يكون على النحو الآتي:

الدرجة الأولى: تأثير «الأخص في الأخص»، فإن ذلك من أعلى أنواع التأثير، لكونه قد تمحضت فيه الأخصية.

الدرجة الثانية: تأثير «الأخص في الأعم»، أو «الأعم في الأخص»، لكون كل واحد منهما فيه قوة من جهة الأخصيَّة، وضعف من جهة الأعميَّة.

الدرجة الثالثة: تأثير «الأعم في الأعم»، وهذا أدنى أنواع التأثير، لكونه قد تمحضت فيه الأعمية(١).

قوله: (وقيل: بل الملائم ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم): «ما» في قوله: «ما ظهر» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «جنسه» يعود إلى «ما» الموصولية.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٩٧.

كَتَأْثِيرِ الْمَشَقَّةِ فِي التَّخْفِيفِ.

وَالْغَرِيبُ الَّذِي لَمْ يَظْهَرْ تَأْثِيرُهُ وَلَا مُلَاءَمَتُهُ لِجِنْسِ تَصَرُّفَاتِ الشَّرْعِ؛ ....

وما ذكره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا هو التعريف الثاني للملائم، والقائل بهذا التعريف هو الغزالي رحمه الله تعالى، حيث صرح بذلك في كتابه «شفاء العليل» بقوله: «الملائم هو ما عُهِدَ جنسه مؤثراً في جنس ذلك الحكم»(١).

وحيث إن الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى قد صَدَّر هذا التعريف بصيغة التمريض «قيل»، فإن ذلك دليل على عدم ارتضائه له.

وسبب عدم ارتضائه له: أن هذا التعريف يجعل «الملائم» متداخلاً مع «الغريب» من جهة بيان الحقيقة، إذ «الغريب» عند الموفق هو: ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم.

والأصل في التعريف أن يكون خاصاً بذات الْمُعَرَّفِ من غير أن يدخل معه غيره في الماهية ذاتها.

قوله: (كتأثير المشقة في التخفيف): هذا مثال توضيحي لتعريف «الملائم» بأنه ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم.

وذلك أن جنس «المشقة» أَثَّرَ في جنس «الحكم»، وهو التخفيف عن الحائض بإسقاط قضاء الصلاة عنها، فإن هذا التخفيف الإسقاطي مناسب لجنس تصرفات الشارع في الأحكام الأخرى؛ كالتخفيف عن المسافر بإسقاط الركعتين من الصلاة الرباعية بالقصر، وكالتخفيف عن المريض بإسقاط ركن القيام في حقه إذا عجز عنه في الصلاة، وغير ذلك.

قوله: (والغريب الذي لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشرع): الضميران في «تأثيره»، وفي «ملاءمته» يعودان إلى «الغريب».

---

(١) شفاء العليل ص١٤٩.

كَقَوْلِنَا: الْخَمْرُ إِنَّمَا حُرِّمَ لِكَوْنِهِ مُسْكِراً، وَفِي مَعْنَاهُ كُلُّ مُسْكِرٍ، وَلَمْ يَظْهَرْ أَثَرُ السُّكْرِ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ لَكِنَّهُ مُنَاسِبٌ اقْتَرَنَ الْحُكْمُ بِهِ، وَقَوْلِنَا: الْمَبْتُوتَةُ فِي مَرَضِ الْمَوْتِ تَرِثُ؛ لِأَنَّ الزَّوْجَ قَصَدَ الْفِرَارَ مِنَ الْمِيرَاثِ، فَعُورِضَ بِنَقِيضِ قَصْدِهِ، قِيَاساً عَلَى الْقَاتِلِ لَمَّا اسْتَعْجَلَ الْمِيرَاثَ عُورِضَ بِنَقِيضِ قَصْدِهِ، فَإِنَّا لَمْ نَرَ الشَّارِعَ الْتَفَتَ إِلَى مِثْلِ هَذَا فِي مَوْضِعٍ آخَرَ، فَتَبْقَى مُنَاسَبَةً مُجَرَّدَةً غَرِيبَةً.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو التعريف الثاني للغريب، وهذا التعريف قاله الغزالي رحمه الله تعالى[(١)].

قوله: (كقولنا: الخمر إنما حرم لكونه مسكراً، وفي معناه كل مسكر، ولم يظهر أثر السكر في موضع آخر، لكنه مناسب اقترن الحكم به): الضمير في «لكونه» يعود إلى «الخمر»، وكذلك إليها عود الضمير في «معناه».

والضمير في «لكنه» يعود إلى «السكر»، وكذلك إليه عود الضمير في «به».

والمذكور هنا مثال توضيحي لبيان أن «الغريب» لم يظهر تأثيره في موضع آخر سوى حكم الأصل.

وذلك كتعليل «تحريم الخمر» بالإسكار ـ على تقدير أنه لم يَرِدْ قول النبي ﷺ: **(كل مسكر حرام)** ـ فهنا إنما أَثَّرَ عين وصف الإسكار في عين تحريم الخمر، ولا شاهد له باعتبار جنس الإسكار في جنس التحريم، ومع ذلك فهو مناسب قد اقترن الحكم به[(٢)].

قوله: (وقولنا: المبتوتة في مرض الموت ترث؛ لأن الزوج قصد الفرار من الميراث، فعورض بنقيض قصده، قياساً على القاتل لما استعجل الميراث عورض بنقيض قصده، فإنَّا لم نر الشارع التفت إلى مثل هذا في موضع آخر، فتبقى مناسبة مجردة غريبة): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فإنَّا لم نر

---

(١) شفاء العليل ص١٤٩.

(٢) انظر: المستصفى ٢/٢٩٨، شفاء العليل ص١٤٨.

وَقَدْ قَصَرَ قَوْمٌ الْقِيَاسَ عَلَى الْمُؤَثِّرِ؛ لِأَنَّ الْجَزْمَ بِإِثْبَاتِ الشَّارِعِ الْحُكْمَ رِعَايَةً لِهَذَا الْمُنَاسِبِ تَحَكُّمٌ، ....

الشارع التفت إلى مثل هذا» يعود إلى «معارضة الزوج المطلق في مرض الموت، والقاتل المستعجل الميراث بنقيض قصديهما».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي لبيان أن الغريب لم تظهر ملاءمته لجنس تصرفات الشرع.

وذلك أن الزوج إذا بَتَّ طلاق زوجته في مرض موته، فإنه مُتَّهَمٌ في هذه الحال بحرمانها من ميراثه، فَيُعَارضُ بنقيض قصده، بحيث يكون ميراثها منه ثابتاً بعد موته، ولا يسقط ميراثها منه بسبب بَتِّهِ طلاقها، قياساً على قاتل مورِّثه، فإنه حين استعجل الميراث عورض بنقيض قصده، فَيُحْرَمُ من الميراث ولا يستحق منه شيئاً.

والمعاملة هنا بنقيض القصد لم يُعْهَدْ ملاءمتها لجنس تصرفات الشرع، بدليل أننا لم نَرَ الشارع التفت إلى مثل ذلك في مواضع أخر، بل ظل مقصوراً على النزر اليسير جداً من الوقائع، ولهذا سُمِّيَ مناسباً غريباً لندرته في أحكام الشريعة.

قوله: (**وقد قصر قوم القياس على المؤثر**): أي ذهب بعض الأصوليين إلى أن القياس خاص بالوصف المؤثر فقط، فلا يصح في غيره وهو الملائم والغريب، وممن ذهب إلى ذلك أبو زيد الدبوسي الحنفي كما نسبه إليه الغزالي[1].

قوله: (**لأن الجزم بإثبات الشارع الحكم رعاية لهذا المناسب تحكُّم**): هذا هو دليل أولئك القوم الذين قصروا القياس على المؤثر فقط.

ومفاد هذا الدليل: لو جزمنا بأن الشارع إنما أثبت الحكم في الأصل بوصف ملائم، أو بوصف غريب لكان ذلك نوعاً من أنواع التحكم؛ لأنه

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٢٩٩.

إِذْ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ ثَبَتَ تَعَبُّداً؛ كَتَحْرِيمِ الْمَيْتَةِ، وَالْخِنْزِيرِ، وَالدَّمِ، وَالْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ، وَكُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ، مَعَ إِبَاحَةِ الضَّبِّ وَالضَّبُعِ،

ترجيح بلا مرجح، والترجيحُ بغير مرجح باطلٌ، لكونه دعوى بلا دليل.

قوله: (**إذ يحتمل أن يكون الحكم ثبت تعبداً؛ كتحريم الميتة، والخنزير، والدم، والحمر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع، مع إباحة الضب والضبع**): هذا شروع منهم في بيان مُسَوِّغات الدليل الذي ذكروه، لتأكيد أنه لا يمكن الجزم بأن الشارع إنما أثبت الحكم في الأصل بناءً على المناسب الملائم، أو المناسب الغريب، إذ الحال لا تخلو من عدد من الاحتمالات، **وأحد هذه الاحتمالات** أن يكون الحكم غير معقول العلة، لكونه حكماً تعبدياً، وذلك كتحريم «الميتة، والخنزير، والدم» الذي دل عليه قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣]. وكتحريم «الحمر الأهلية» الذي دل عليه حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما، قال: «نهى النبي ﷺ عن لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر»[(١)].

وكتحريم «كل ذي ناب من السباع» الذي دل عليه حديث الصحابي الجليل أبي ثعلبة الخشني رضي الله تعالى عنه: «أن رسول الله ﷺ نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع»[(٢)].

مع إباحة «الضب» الذي دل عليه حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال: (**الضب لَسْتُ آكله ولا أُحَرِّمُهُ**)[(٣)].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الذبائح والصيد»، باب: «لحوم الحمر الإنسية»، رقم الحديث: (٥٥٢١).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب: «الذبائح والصيد»، باب: «أكل كل ذي ناب من السباع»، رقم الحديث (٥٥٣٠). ومسلم، كتاب «الصيد والذبائح»، باب «تحريم أكل كل ذي ناب من السباع»، رقم الحديث: (١٩٣٢).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب «الذبائح والصيد»، باب «الضب»، رقم الحديث (٥٥٣٦). ومسلم، كتاب «الصيد والذبائح»، باب: «إباحة الضب»، رقم الحديث: (١٩٤٣).

وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ لِمَعْنًى آخَرَ مُنَاسِبٍ لَمْ يَظْهَرْ لَنَا، وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ لِلْإِسْكَارِ. فَهَذِهِ ثَلَاثُ احْتِمَالَاتٍ.

وإباحة «الضبع» كما دل على ذلك حديث الصحابي الجليل جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنهما قال: «أمرنا رسول الله ﷺ بأكل الضبع، قلتُ: صيد هي؟»، قال: **(نعم)**[(١)].

وإذا كان تحريم الشارع للميتة، والخنزير، والدم، والحمر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع، وكذلك إباحته للضب والضبع يحتمل أن يكون كُلٌّ من التحريم والإباحة حكماً تعبديّاً لا قياسياً، فكذلك هو الشأن في «الخمر»، فقد يكون تحريمه حكماً تعبدياً، وحينئذٍ لا يصح قياس «النبيذ» عليه بحجة أنه ملائم له لوجود صفة الإسكار فيه، إذ القياس فَرْعُ عَقْلِ العلة، وما كان تعبدياً لا تُعْقَلُ علته، فيكون حكمه قاصراً عليه لا يتعداه إلى غيره، وحينئذٍ يكون قياس غيره عليه تحكماً بلا دليل.

قوله: (ويحتمل أن يكون لمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا): **هذا هو الاحتمال الثاني**، إذ لا يُسْتَبْعَدُ أن يكون الشارع قد أناط الحكم بمعنى مناسب له يخالف ما انقدح في ذهن المجتهد، لكون ذلك المعنى خفياً.

ولهذا فإنه من الجائز أن يكون تحريم الشارع للخمر ـ مثلاً ـ ليس من أجل «الإسكار»، بل لوصف آخر لم يظهر لنا ولم نطلع عليه.

قوله: (ويحتمل أن يكون للإسكار): **هذا هو الاحتمال الثالث**، إذ لا يُسْتَبْعَدُ أن يكون تحريم الشارع للخمر إنما هو لهذا الوصف المعين وهو «الإسكار»، وذلك على تقدير أنه لم يَرِدْ نص من الكتاب أو السنة ببيان علة «تحريم الخمر».

قوله: (فهذه ثلاث احتمالات): الاحتمالات الثلاثة المشار إليها هنا هي

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب «الأطعمة»، باب: «في أكل الضبع». (سنن أبي داود ٢/٣١٩).

فَالتَّعْيِينُ تَحَكُّمٌ بِغَيْرِ دَلِيلٍ، وَوَهْمٌ مُجَرَّدٌ مُسْتَنَدُهُ أَنَّهُ لَمْ يَظْهَرْ إِلَّا هَذَا، وَهَذَا غَلَطٌ، فَإِنَّ عَدَمَ الْعِلْمِ لَيْسَ عِلْماً بِعَدَمِ سَبَبٍ آخَرَ، ....

ما سبق ذِكْرُهُ في «تحريم الخمر»، وهذه الاحتمالات الثلاثة ـ على وجه الإيجاز ـ هي:

الاحتمال الأول: أن يكون التحريم لعلة تعبدية، والعلة التعبدية لا مجال للقياس فيها.

الاحتمال الثاني: أن يكون التحريم لوصف لم يطلع عليه المجتهدون القائسون، لكونه خفياً لم يظهر لهم.

الاحتمال الثالث: أن يكون التحريم لعلة قياسية ظاهرة معلومة وهي الإسكار، على فَرْضِ أنه لم يرد نص من الشارع بالدلالة على هذه العلة.

قوله: **(فالتعيين تحكم بغير دليل، ووَهْمٌ مجرد مستنده أنه لم يظهر إلا هذا، وهذا غلط، فإن عدم العلم ليس علماً بعدم سبب آخر)**: الضمير في «مستنده» يعود إلى «الوهم».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لم يظهر إلا هذا».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا غلط» يعود إلى «الجزم بوصف معين بحجة أنه لم يظهر وصف سواه».

وما ذكروه هنا هو بمنزلة الاستنتاج مما قرروه سابقاً، إذ مقصودهم من هذا هو أن يقولوا: إذا ثبت أن المقام لا يخلو من تلك الاحتمالات الثلاثة التي أوردناها، فإن تعيين أحدها لإضافة الحكم إليه تحكم لا دليل عليه، فيكون ذلك ضرباً من ضروب الوهم المجرد، ولو سلمنا بأن لتعيينكم دليلاً فدليله عندكم أنه لم يظهر لكم إلا هذا الوصف فقط فجزمتم بأنه مناط الحكم، وهذا غلط في حقكم، إذ بناء الدليل على عدم العلم لا يصح، فإن عدم العلم بوجود وصف آخر ليس علماً بعدم وجوده.

وَبِمِثْلِ هَذَا الْقَوْلِ بَطَلَ الْقَوْلُ بِالْمَفْهُوم، وَهَذَا لَا يَنْقَلِبُ فِي «الْمُؤَثِّرِ»، فَإِنَّهُ عُلِمَ كَوْنُهُ عِلَّةً بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ نَصّاً أَوْ إِجْمَاعاً.

قوله: (وبمثل هذا القول بطل القول بالمفهوم): القول المشار إليه في قوله: «وبمثل هذا القول» هو قولهم: «إنه لم يظهر لنا إلا هذا الوصف فأنطنا الحكم به».

والمراد هنا: أن القائلين بالمفهوم استندوا في الاحتجاج به إلى قولهم: «إنه لا بد من باعث على التخصيص، ولم يظهر لنا باعث سوى اختصاص الحكم، فإذاً هو الباعث».

وقد أُبْطِلَ هذا الاحتجاج بقول المعترضين: «بِمَ عرفتم أنه لا باعث سواه؟ فقد يوجد باعث آخر على التخصيص لم يظهر لكم، وعدم العلم ليس علماً بالعدم».

قوله: (وهذا لا ينقلب في المؤثر، فإنه عُلِمَ كونه علة بإضافة الحكم إليه نصاً أو إجماعاً): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إيراد تلك الاحتمالات الثلاثة».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «المؤثر»، وكذلك إليه عود الضميرين في «كونه»، وفي «إليه».

والمراد هنا: أنه لا يمكن قَبول دعوى أن يقال بأن تلك الاحتمالات الثلاثة المذكورة سابقاً تنقلب أيضاً على «الوصف المؤثر»، إذ لمعترض أن يقول: يحتمل أن يكون الوصف الذي أنيط به الحكم هو الملائم، ويحتمل أن يكون الوصف الذي أنيط به الحكم هو الغريب، ويحتمل أن يكون الوصف الذي أنيط به الحكم هو المؤثر، فلماذا قصرتم الوصف في المؤثر فقط والاحتمالات متساوية؟ فهذا تحكم لأنه ترجيح بلا مرجح.

وإنما لا يمكن قبول تلك الدعوى لأن «المؤثر» ثبت كونه علة بالنص أو الإجماع، وحينئذٍ تكون إضافة الحكم إليه ليست من باب التحكم، بل هي من باب القول المستند إلى الدليل الشرعي.

قُلْنَا: لَا يَصِحُّ مَا ذَكَرُوهُ لِوَجْهَيْنِ، **أَحَدُهُمَا**: أَنَّا قَدْ عَلِمْنَا مِنْ أَقْيِسَةِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ فِي اجْتِهَادَاتِهِمْ أَنَّهُمْ لَمْ يَشْتَرِطُوا فِي كُلِّ قِيَاسٍ كَوْنَ الْعِلَّةِ مَعْلُومَةً بِنَصٍّ أَوْ إِجْمَاعٍ.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عما ذهب إليه الذين قصروا القياس على المؤثر فقط.

قوله: (لا يصح ما ذكروه لوجهين): «ما» في قوله: «ما ذكروه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والذي ذكروه هو قولهم: «إن الجزم بإثبات الشارع الحكم رعاية لهذا المناسب تحكم، إذ يحتمل أن يكون الحكم ثبت تعبداً، ويحتمل أن يكون لمعنى آخر لم يظهر لنا، ويحتمل أن يكون للإسكار، فهذه ثلاث احتمالات، فالتعيين تحكم بلا دليل، وهذا لا ينقلب في المؤثر، فإنه عُلِمَ كونه علة بإضافة الحكم إليه نصاً أو إجماعاً».

فهذا المذكور لا يصح، وبيان عدم صحته من وجهين كما سيذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي.

قوله: (**أحدهما: أنَّا قد علمنا من أقيسة الصحابة رضي الله عنهم في اجتهاداتهم أنهم لم يشترطوا في كل قياس كون العلة معلومة بنص أو إجماع**): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الوجهين».

والضمير في «اجتهاداتهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم، وكذلك إليهم عود الضمير في «أنهم».

والمراد بهذا الوجه من الجواب: أنه قد ثبت باستقراء أحوال الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في اجتهاداتهم القياسية عدم اشتراطهم أن تكون العلة ثابتة بنص أو إجماع، بل كانوا ينيطون الأحكام

وَالثَّانِي: أَنَّ الْمَطْلُوبَ غَلَبَةُ الظَّنِّ وَقَدْ حَصَلَ، فَإِنَّ إِثْبَاتَ الشَّرْعِ الْحُكْمَ عَلَى وَفْقِهِ يَشْهَدُ لِمُلَاحَظَةِ الشَّرْعِ لَهُ، وَهَذَا الْاحْتِمَالُ رَاجِحٌ عَلَى احْتِمَالِ التَّحَكُّمِ بِمَا رَدَدْنَا بِهِ مَذْهَبَ مُنْكِرِي الْقِيَاسِ كَمَا فِي الْمُؤَثِّرِ، فَإِنَّ الْعِلَّةَ إِذَا أُضِيفَ إِلَيْهَا الْحُكْمُ فِي مَحَلٍّ احْتَمَلَ اخْتِصَاصَهَا بِهِ، وَبِهِ اعْتَصَمَ نُفَاةُ الْقِيَاسِ، ....

بأوصافها المناسبة من غير اعتبار لذلك الاشتراط، ولو كان ذلك شرطاً في القياس لما أهملوه وغفلوا عنه.

قوله: (والثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والوجه الثاني».

قوله: (أن المطلوب غلبة الظن وقد حصل، فإن إثبات الشرع الحكم على وفقه يشهد لملاحظة الشرع له): الضمير في «وفقه» يعود إلى «الوصف المناسب»، وإليه كذلك عود الضمير في «له».

والمراد هنا: أن المطلوب تحصيله في باب الاجتهاد ومنه القياس هو غلبة الظن، ونحن إذا رأينا الشارع قد ربط الحكم بوصفٍ ظهر لنا بأنه ملائم أو غريب يغلب على ظننا أن هذا الوصف هو سبب ذلك الحكم ومقتضيه، إذ لو لم يكن هو سبب الحكم ومقتضيه لَمَا لحظه الشارع واعتبره، وحيث إن العمل بالظن الغالب واجب الاتباع وجب القول باعتبار هذين الوصفين، وهما الملائم والغريب، كما يجب القول باعتبار المؤثر.

قوله: (وهذا الاحتمال راجح على احتمال التحكم بما رددنا به مذهب منكري القياس كما في المؤثر، فإن العلة إذا أضيف إليها الحكم في محل احتمل اختصاصها به»، وبه اعتصم نفاة القياس): الاحتمال المشار إليه في قوله: «وهذا الاحتمال راجح» هو «اعتبار الوصفين الملائم والغريب».

و«ما» في قوله: «بما رددنا» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» في قوله: «بما رددنا به» يعود إلى «ما» الموصولية.

لَكِنْ قِيلَ لَهُمْ: عُلِمَ مِنَ الصَّحَابَةِ اتِّبَاعُ الْعِلَلِ وَاطِّرَاحُ التَّعَبُّدِ مَهْمَا أَمْكَنَ، فَكَذَا هَا هُنَا وَلَا فَرْقَ.

والضمير في «إليها» يعود إلى «العلة»، وإليها كذلك عود الضمير في «اختصاصها».

والضمير في «به» في قوله: «احتمل اختصاصها به، يعود إلى «المحل».

والضمير في «به» في قوله: «وبه اعتصم نفاة القياس» يعود إلى «القول بأن العلة إذا أضيف الحكم إليها في محل احتمل اختصاصها به».

والمراد بالاعتصام هنا: الاحتجاج.

قوله: (لكن قيل لهم: عُلِمَ من الصحابة اتباع العلل واطراح التعبد مهما أمكن، فكذا ها هنا ولا فرق): الضمير في «لهم» يعود إلى «نفاة القياس».

واسم الإشارة «ذا» في قوله: «فكذا» يعود إلى «اتباع الصحابة رضي الله تعالى عنهم العلل واطراح التعبد».

واسم الإشارة «ها هنا» يعود إلى «الملائم، والغريب».

و«لا» في قوله: «ولا فرق» نافية للجنس، و«فرق» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها محذوف تقديره «حاصل»؛ أي: «ولا فرق حاصل بين الوصف المؤثر والوصفين الآخرين وهما الملائم والغريب من جهة التعليل بالجميع».

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «وهذا الاحتمال راجح على احتمال التحكم بما رددنا به مذهب منكري القياس كما في المؤثر، فإن العلة إذا أضيف إليها الحكم في محل احتمل اختصاصها به، وبه اعتصم نفاة القياس، لكن قيل لهم: عُلِمَ من الصحابة اتباع العلل واطراح التعبد مهما أمكن، فكذا ها هنا ولا فرق»: أن الاحتمال الذي ذكرناه، وهو اعتبار الوصفين «الملائم» و«الغريب» راجح عندنا على احتمال التحكم، وسبب هذا الترجيح استقراؤنا للواقع العملي للصحابة الكرام رضي الله

وَقَوْلُهُمْ: «يُحْتَمَلُ أَنَّ ثَمَّ مُنَاسِباً آخَرَ» فَهُوَ وهْمٌ مَحْضٌ،

تعالى عنهم، فإنهم في اجتهاداتهم القياسية لا يجعلون الحكم المقرون بالوصف خاصاً بالأصل الذي ورد به النص بحجة أن الحكم تعبدي، بل إنهم كانوا يوسِّعون مجاري الأحكام في الفروع المشابهة للأصل ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً.

وبناءً على هذا فلا نسلِّم بما اعتصم به منكرو القياس في قولهم: «إن العلة إذا أضيف الحكم إليها في محل احتمل اختصاصها به»، وذلك لأن هذا الاحتمال أصبح مرجوحاً بعمل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين كانوا لا يَقْصِرُونَ الأحكام على محالِّها فقط، بل كانوا يسعون إلى اتباع العلل لتعدية الأحكام الشرعية من محالِّها إلى أشباهها ونظائرها، ولو كان الأصل هو قَصْر الأحكام المقرونة بالأوصاف على محالِّها فقط لَمَا سعوا إلى تتبع العلل وهم الأعلم بألفاظ الشارع ومقاصده في الأحكام الشرعية.

وحيث ثبت أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم اعتبروا الوصف مطلقاً من غير تفريق بين مؤثر وملائم وغريب، دل ذلك على أنه لا فرق بين هذه الأوصاف الثلاثة من جهة ربط الأحكام الشرعية بها في الأصول والفروع.

قوله: (وقولهم: يحتمل أن ثم مناسباً آخر): الضمير في «قولهم» يعود إلى «الذين قصروا القياس على المؤثر فقط».

والمذكور هنا هو الاحتمال الثاني الذي بنوا عليه دليلهم، حيث قالوا: «ويحتمل أن يكون لمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا».

قوله: (فهو وَهْمٌ محض): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «القول باحتمال مناسب آخر».

فهذا القول وَهْمٌ محض، فإن احتمال وجود مناسب آخر هو مجرد افتراض لا رصيد له في الواقع، إذ لو كان له رصيد في الواقع لظهر

وَغَلَبَةُ الظَّنِّ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ تَسْتَنِدُ إِلَى مِثْلِ هَذَا الْوَهْمِ، وَتَعْتَمِدُ انْتِفَاءَ الظُّهُورِ فِي مَعْنًى آخَرَ لَوْ ظَهَرَ لَبَطَلَ الظَّنُّ.

وَلَوْ فُتِحَ هَذَا الْبَابُ لَمْ يَسْتَقِمْ قِيَاسٌ، فَإِنَّ الْمُؤَثِّرَةَ إِنَّمَا تَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ لِعَدَمِ ظُهُورِ الْفَرْقِ، وَلِعَدَمِ ظُهُورِ مُعَارِضٍ.

واستبان، والأحكام الشرعية لا تُبْنَى على مجرد أوهام، بل على أوصاف ظاهرة.

قوله: (وغلبة الظن في كل موضع تستند إلى مثل هذا الوهم، وتعتمد انتفاء الظهور في معنى آخر لو ظهر لبطل الظن): الوهم المشار إليه في قوله: «مثل هذا الوهم» هو الوهم المحض الذي دفعهم إلى القول باحتمال وجود مناسب آخر.

والمراد هنا: أن غلبة الظن تكون وَهْماً محضاً إذا لم تستند إلى دليل ظاهر، ومجرد الاحتمال ليس دليلاً ظاهراً، فلا يجوز التعويل عليه في ترك ما غلب على الظن ثبوته.

وبيان ذلك: أن قولكم بأن «تحريم الخمر» يحتمل أن يكون لوصف آخر غير «الإسكار» نسلمه لكم إذا أظهرتم لنا هذا الوصف الآخر، وحينئذٍ نقارن بينه وبين الإسكار، فإنْ تَبَيَّنَ لنا أنه أكثر مناسبة للحكم وهو التحريم أخذنا به وأبطلنا ما غلب على ظننا وهو وَصْفُ الإسكار ترجيحاً للوصف الأقرب على الوصف الأبعد، أما الاكتفاء بالقول باحتمال وجود وصف آخر دون إظهاره وإبرازه فذاك دعوى بلا دليل لا تقوى على إبطال ما ثبت ظهوره بالظن الغالب.

وهذا هو الوجه الأول من أوجه الجواب عن الاحتمال المذكور.

قوله: (ولو فُتح هذا الباب لم يستقم قياس، فإن المؤثرة إنما تغلب على الظن لعدم ظهور الفرق، ولعدم ظهور معارض): الباب المشار إليه في قوله: «ولو فُتح هذا الباب» هو «رَدُّ ما غلب على الظن من الوصف الظاهر بمجرد احتمال وجود وصف آخر».

وَصِيَغُ الْعُمُومِ وَالظَّوَاهِرِ إِنَّمَا تَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ بِشَرْطِ انْتِفَاءِ قَرِينَةٍ مُخَصِّصَةٍ، وَلَوْ ظَهَرَتْ لَزَالَ الظَّنُّ، وَإِذَا لَمْ تَظْهَرْ جَازَ التَّعْوِيلُ عَلَيْهِ،

والمراد هنا: لو فتحنا باب رَدِّ كل ما غلب على الظن من الوصف الظاهر بمجرد احتمال وجود وصف آخر ربما يكون أَلْصَقَ بالحكم منه لَمَا بقي قياس صالح للاحتجاج به في الأحكام الشرعية.

والدليل على ذلك: أن الوصف «المؤثر» الذي قصرتم القياس عليه لا يستقيم الاحتجاج به أيضاً، لوجود الاحتمال الذي ذكرتموه، إذ يحتمل أن يوجد لذلك المؤثر وصف آخر معارض له؛ لأن الوصف المؤثر إنما يغلب على الظن مناسبته للحكم لسببين:

السبب الأول: عدم ظهور الفرق بين الأصل والفرع.

السبب الثاني: عدم ظهور وصف آخر معارض، فإذا ظهر المعارض لم يبق الوصف المؤثر محلاً لغلبة الظن، لوجود ما يزاحمه في مناسبة التعليل به.

وهذا **هو الوجه الثاني** من أوجه الجواب عن الاحتمال المذكور.

قوله: (وصيغ العموم والظواهر إنما تغلب على الظن بشرط انتفاء قرينة مخصصة، ولو ظهرت لزال الظن، وإذا لم تظهر جاز التعويل عليه): الضمير في «عليه» يعود إلى «الظن».

والمراد هنا: أن صيغ العموم إنما يغلب على الظن حَمْلُهَا على ظاهرها وهو «الاستغراق» إذا سَلِمَتْ من وجود قرينة مخصِّصة، فإذا وردت القرينة المخصصة زال الظن باستغراقها، وإذا لم تَرِدْ تلك القرينة المخصصة جاز التعويل على الظن ببقاء تلك الصيغ على ظاهرها في إفادة الاستغراق.

وكذلك بقية الظواهر كالأمر والنهي، فإنهما يغلب على الظن حَمْلُ صيغتيهما على ظاهرهما وهو الإيجاب والتحريم بشرط انتفاء القرينة الدالة على غير ذلك، فإذا ظهرت القرينة على غير الإيجاب في الأمر، وعلى غير التحريم في النهي زال الظن بإفادة صيغة الأمر الإيجاب، وبإفادة صيغة

وَلَمْ يَظْهَرْ لَنَا مِنَ الصَّحَابَةِ إِلَّا اتِّبَاعُ الرَّأْيِ الْأَغْلَبِ، وَلَمْ يَضْبِطُوا أَجْنَاسَهُ، وَلَمْ يُمَيِّزُوا جِنساً عَنْ جِنْسٍ، فَمَهْمَا سَلَّمْتُمْ غَلَبَةَ الظَّنِّ أَوْجَبَ اتِّبَاعَهُ.

النهي التحريم، وإذا لم تظهر تلك القرينة جاز التعويل على الظن ببقاء تلك الصيغتين على ظاهرهما.

وإذا كان هذا هو الشأن في الظواهر كالعموم والأمر والنهي، وهو حَمْلُهَا على مقتضى وضعها اللغوي بغلبة الظن ما لم تظهر قرينة بخلاف ذلك، فكذلك هو الشأن هنا، وهو جواز التعويل على الظن الغالب بما ظهر لنا من وصف مناسب.

وهذا **هو الوجه الثالث** من أوجه الجواب عن الاحتمال المذكور.

قوله: (ولم يظهر لنا من الصحابة إلا اتباع الرأي الأغلب، ولم يضبطوا أجناسه، ولم يميزوا جنساً عن جنس، فمهما سلمتم غلبة الظن أوجب اتباعه): الضمير في «أجناسه» يعود إلى «الوصف».

والضمير في «اتباعه» يعود إلى «الظن الغالب».

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا يتبعون في المسائل الاجتهادية غلبة الظن، بحسب ما ظهر لديهم من وصف مناسب، فيجعلونه مناطاً للحكم من غير ضبط لجنس ذلك الوصف باسم معين من مؤثر، أو ملائم، أو غريب، لكون هذه التسميات مصطلحات متأخرة عن عصرهم، ولذلك لم يكونوا يميزون جنساً عن جنس، بل يكفيهم معرفة أن هذا الوصف مناط للحكم، فيغلب على ظنهم أنه هو علته، فَيُعَوِّلُونَ على هذه العلة في إثبات حكم الأصل في الفرع.

فإذا سلمتم لنا بأن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا يعملون بما غلب على ظنهم أنه هو الوصف المناسب للحكم أوجب هذا التسليمُ أن تتبعوا هذا الظن الغالب في المناسب مطلقاً مؤثراً كان، أو ملائماً، أو غريباً. وهذا **هو الوجه الرابع** من أوجه الجواب عن الاحتمال المذكور.

وَقَوْلُهُمْ: «هَذَا وَهْمٌ» لَا يَصِحُّ.

فَإِنَّ الْوَهْمَ مَيْلُ النَّفْسِ مِنْ غَيْرِ سَبَبٍ، وَالظَّنُّ مَيْلُهَا بِسَبَبٍ، وَهَذَا الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا، ....

قوله: (وقولهم: هذا وَهْمٌ): الضمير في «قولهم» يعود إلى «الذين حصروا القياس في المؤثر فقط».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «جَعْل علة الخمر هي الإسكار».

والمذكور هنا هو ما جعلوه كالنتيجة للاحتمالات الثلاثة التي أوردوها في دليلهم، حين قالوا: «فهذه ثلاث احتمالات، فالتعيين تحكم بغير دليل، ووَهْمٌ مجرد مستنده أنه لم يظهر إلا هذا».

قوله: (لا يصح): أي أن حكمكم على ما ذهبنا إليه من كون علة تحريم الخمر هي «الإسكار» بأنه وَهْمٌ، حُكْمٌ لا وجه له من الصحة، فهو باطل لا يُعَوَّلُ عليه، ولا يُلْتَفَتُ إليه.

قوله: (فإن الوهم ميل النفس من غير سبب، والظن ميلها بسبب، وهذا الفرق بينهما): هذه الجملة تعليل للقول بعدم صحة الوهم الذي أطلقوه. والضمير في «ميلها» يعود إلى «النفس».

وضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «الوهم» و«الظن».

والمراد هنا لا نسلم لكم صحة وَصْفِكُمْ لِمَا ذهبنا إليه بأنه «وَهْمٌ»، وذلك أن الوهم هو ميل النفس إلى الشيء من غير سبب ـ أي من غير مسوِّغ شرعي ـ بل هو بناء على الهوى والتشهي، ونحن لم نذهب إلى ما ذهبنا إليه من أن علة الخمر هي الإسكار بناءً على ميلٍ نفسي بلا مسوغ شرعي ومن غير سبب مرجح، بل ذهبنا إلى ذلك بناءً على غلبة الظن، وغلبة الظن معمول بها في أحكام الشرع، وبهذا يتبين لكم الفرق بين الوهم وغلبة الظن، وهو أن «الوهم» لا مسوغ شرعي له، و«غلبة الظن» لها مسوغها الشرعي الذي هو محل الاعتداد والاعتبار.

وَمَنْ بَنَى أَمْرَهُ فِي الْمُعَامَلَاتِ عَلَى الظَّنِّ كَانَ مَعْذُوراً، وَمَن بَنَاهُ عَلَى الْوَهْمِ سُفِّهَ، وَلَوْ تَصَرَّفَ فِي مَالِ الْيَتِيمِ بِالظَّنِّ لَمْ يَضْمَنْ، وَلَوْ تَصَرَّفَ بِالْوَهْمِ ضَمِنَ، وَقَدْ بَيَّنَّا الظَّنَّ هَا هُنَا، فَيَجِبُ الْبِنَاءُ عَلَيْهِ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

قوله: (ومن بنى أمره في المعاملات على الظن كان معذوراً، ومن بناه على الوهم سُفِّه): الضمير في «أمره» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

والضمير في «بناه» يعود إلى «الأمر».

و«التسفيه» هنا هو الحكم بالطيش وقلة العقل.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تأييد لبيان الفرق بين الوهم والظن، وذلك أن الإنسان إذا أقدم على المعاملات المالية مستنداً فيها إلى الظن، كان معذوراً فيما أخطأ ظنه فيه، ومن أقدم عليها مستنداً فيها إلى الوهم عَدَّهُ العقلاء سفيهاً غير حَسَن التصرف.

قوله: (ولو تصرف في مال اليتيم بالظن لم يضمن، ولو تصرف بالوهم ضمن): هذا أيضاً تأييد لبيان الفرق بين الوهم والظن، وذلك أن الولي لو تصرف في مال اليتيم بما غلب على ظنه أنه محقق لمصلحته، فأخطأ ظنه لم يضمن، لكون غلبة الظن معتبرة شرعاً، بخلاف ما لو تصرف في مال اليتيم بالوهم فإنه يضمن، لكونه مؤتمناً على ذلك المال وقد فَرَّطَ حيث لم يضع تلك الأمانة في موضعها المناسب.

قوله: (وقد بيَّنا الظن ها هنا، فيجب البناء عليه): اسم الإشارة «ها هنا» يعود إلى «كون الظن هو ميل النفس إلى الشيء بسبب راجح».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الظن».

والمراد هنا: حيث بيَّنَّا أن «الظن» هو ميل النفس إلى الشيء بسبب راجح وليس بمجرد هوى ومزاج، فإنه يجب البناء على ذلك الظن، إذ الظن الغالب مُعْتَدٌّ به شرعاً، وحينئذٍ فإنه إذا غلب على الظن أن الوصف المناسب للحكم الشرعي هو الملائم أو الغريب اعْتُدَّ بذلك الوصف، كما يُعْتَدُّ بالوصف المؤثر.

النَّوْعُ الثَّانِي فِي إِثْبَاتِ الْعِلَّةِ: السَّبْرُ.

قَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: وَلَا يَصِحُّ إِلَّا أَنْ تُجْمِعَ الْأُمَّةُ عَلَى تَعْلِيلِ أَصْلٍ، ثُمَّ يَخْتَلِفُونَ فِي عِلَّتِهِ، فَيُبْطِلُ جَمِيعَ مَا قَالُوهُ إِلَّا وَاحِدَةً فَيُعْلَمُ صِحَّتُهَا، كَيْلَا يُخْرِجَ الْحَقَّ عَنْ أَقَاوِيلِ الْأُمَّةِ.

قوله: (النوع الثاني في إثبات العلة): أي النوع الثاني في إثبات العلة بطريق الاستنباط.

قوله: (السبر): «السبر» في اللغة يطلق على معانٍ، منها: «التَّجْرِبَةُ، والْخِبْرَةُ، واستخراجُ كُنْهِ الأمر»[1].

و«السبر» في اصطلاح الأصوليين: هو النظر في المعاني المجتمعة في الأصل، وتَتَبُّعُها واحداً واحداً، واطراحُ ما لا يصلح للتعليل به منها، وإبقاءُ الوصف الصالح للعلية ليكون مناطاً للحكم[2].

قوله: (قال أبو الخطاب: ولا يصح إلا أن تجمع الأمة على تعليل أصل): أي «ولا يصح السبر».

والمراد هنا: أن يكون الأصل المراد سَبْرُهُ مُعَلَّلاً؛ أي: ليس تعبدياً لا تُعْقَلُ له علة، فإنْ كان الأصل معللاً بالإجماع صح السبر حينئذٍ، وإنْ كان غير معلل لم يصح لانعدام محل السبر وهو العلة.

قوله: (ثم يختلفون في علته، فيبطل جميع ما قالوه إلا واحدة فيعلم صحتها، كيلا يخرج الحق عن أقاويل الأمة): الضمير في «علته» يعود إلى «الأصل».

و«ما» في قوله: «ما قالوه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «صحتها» يعود إلى «الواحدة».

والمراد هنا: أن تختلف الأمة في علة الأصل بعد اتفاقها على كونه

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/ ٣٤٠.

(٢) انظر: البرهان ٢/ ٨١٥، الإحكام للآمدي ٣/ ٣٨٠.

فَنَقُولُ: الْحُكْمُ مُعَلَّلٌ، وَلَا عِلَّةَ إِلَّا كَذَا أَوْ كَذَا، وَقَدْ بَطَلَ أَحَدُهُمَا تَعَيَّنَ الْآخَرُ. مِثَالُهُ: الرِّبَا يَحْرُمُ فِي الْبُرِّ بِعِلَّةٍ وَالْعِلَّةُ «الْكَيْلُ»، أَوِ «الْقُوتُ»، أَوِ «الطُّعْمُ»، وَقَدْ بَطَلَ التَّعْلِيلُ بِالْقُوتِ وَالطُّعْمِ، يَثْبُتُ أَنَّ الْعِلَّةَ الْكَيْلُ.

معلَّلاً، فيسبر المجتهد أغوار تلك العلل من مجموع أقوال الأمة حتى يغلب على ظنه أن العلة الصحيحة للحكم هي علة كذا، فيعتمدها ويلغي ما سواها.

ولا يجوز له أن يَعْدِلَ عن جميع ما قالته الأمة في التعليل، ويأتي بعلة خارجة عن أقوالها، فإن ذلك يعني خروج الحق عن أقاويلها وهو ممتنع لكون الحق لا يخرج عن هذه الأمة.

وما نقله الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا عن أبي الخطاب رحمه الله تعالى هو ما نص عليه في كتابه «التمهيد»، حيث قال: «فصل: ومما يدل على صحتها أن تجمع الأمة على تعليل أصل ويختلفون في علته، فيبطل جميع ما قالوه إلا علة واحدة فتعلم صحتها؛ لأنها لو فسدت لخرج الحق عن أقاويل الأمة»(١).

قوله: (فنقول: الحكم معلل، ولا علة إلا كذا أو كذا، وقد بطل أحدهما تعين الآخر): هذا تصوير إيضاحي لمعنى إثبات العلة بالسبر.

وذلك أن يقول المجتهد: إن هذا الحكم مُعَلَّلٌ، وقد تبين لي أن علته محصورة في كذا وكذا، وحيث ثبت لديَّ أن العلة الأولى لا تصح فقد تَعَيَّنَ أن تكون العلة الثانية هي مناط الحكم.

قوله: (مثاله: الربا يحرم في البر بعلة والعلة الكيل، أو القوت، أو الطُّعم، وقد بطل التعليل بالقوت والطعم يثبت أن العلة الكيل): الضمير في «مثاله» يعود إلى «السبر».

---

(١) التمهيد ٤/ ٢٢.

فَيَحْتَاجُ إِلَى ثَلَاثَةِ أُمُورٍ، **أَحَدُهَا**: أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ عِلَّةٍ، وَدَلِيلُهُ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ الْحُكْمَ مُعَلَّلٌ، ....

وهذا مثال توضيحي لتقريب المسألة إلى الذهن.

والمراد هنا: أن الفقهاء رحمهم الله تعالى مختلفون في علة «تحريم الربا في البر»، فمنهم من قال: إن العلة هي «الكيل» كما ذهب إلى ذلك الحنفية[1] والحنابلة[2] رحمهم الله تعالى، ومنهم من قال: إن العلة هي «القوت» كما ذهب إلى ذلك المالكية[3] رحمهم الله تعالى، ومنهم من قال: إن العلة هي «الطعم» كما ذهب إلى ذلك الشافعية[4] رحمهم الله تعالى.

وحينئذٍ فليس أمام المجتهد إلا أن يسبر أغوار هذه العلل ليصل بغلبة ظنه إلى العلة الراجحة لديه فيعتمدها مناطاً للحكم، ويلغي بقية العلل الأخرى.

قوله: (فيحتاج إلى ثلاثة أمور): أي «فيحتاج السَّبْرُ إلى ثلاثة أمور».

والمراد بهذه الأمور: هو شروط صحة السبر.

قوله: (أحدها: أنه لا بد من علة، ودليله الإجماع على أن الحكم معلل): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأمور الثلاثة».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا بد من علة».

والضمير في «دليله» يعود إلى «إثبات العلة في الأصل».

والمراد بالحكم هنا هو «حكم الأصل».

والمقصود هنا: يُشْتَرَطُ لصحة «السبر» أن يكون حكم الأصل معللاً وليس تعبدياً، إذ التعبدي لا مجال للقياس فيه.

(١) انظر: الهداية ٣/ ٦٧.
(٢) انظر: المغني ٦/ ٥٥.
(٣) انظر: بداية المجتهد ٢/ ١٣٠.
(٤) انظر: مغني المحتاج ٢/ ٢٢.

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُجْمَعاً عَلَيْهِ لَمْ يَلْزَمْ مِنْ إِفْسَادِ جَمِيعِ الْعِلَلِ إِلَّا وَاحِدَةً صِحَّتُهَا، لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ ثَابِتاً تَعَبُّداً، إِذْ لَمْ يُوجَدْ مِنَ الدَّلِيلِ عَلَى صِحَّتِهَا إِلَّا خُلُوُّ الْمَحَلِّ عَمَّا سِوَاهَا، وَالْوُجُودُ الْمُجَرَّدُ لَا يَكْفِي فِي التَّعْلِيلِ.

ولا بد من أن يكون تعليل حكم الأصل مجمعاً عليه حتى يكون تعليله مُعْتَدًّا به.

قوله: (فإن لم يكن مجمعاً عليه لم يلزم من إفساد جميع العلل إلا واحدة صحتها): الضمير في «عليه» يعود إلى «حكم الأصل».

والضمير في «صحتها» يعود إلى «العلة الواحدة» وهي التي غلب على ظن المجتهد صحة التعليل بها.

والمراد هنا: أن حكم الأصل إذا لم يكن مجمعاً على كونه معللاً، بل إن كونه معللاً محل خلاف عند المجتهدين، فإن القائس حينئذٍ إذا قال: «ثبت لديَّ أن تحريم الربا في البر معلل، والعلة إما أن تكون الكيل، وإما أن تكون القوت، وإما أن تكون الطعم، وحيث إن كلاً من القوت والطعم لا يصلح أن يكون علة للتحريم تعيَّن أن تكون العلة هي الكيل». فإنَّ قوله بإبطال العلتين الثانية والثالثة لا يلزم منه صحة العلة الأولى التي عينها مناطاً للحكم.

قوله: (لجواز أن يكون الحكم ثابتاً تعبداً، إذ لم يوجد من الدليل على صحتها إلا خلو المحل عما سواها، والوجود المجرد لا يكفي في التعليل): هذه الجملة تعليل للقول بأن إبطال القائس لغير العلة التي رجحها لا يلزم منه صحة تلك العلة.

والضمير في «صحتها» يعود إلى «العلة التي عينها القائس بطريق السبر»، وكذلك إليها عود الضمير في «سواها».

والمراد هنا: أن حكم الأصل إذا لم يكن مجمعاً على تعليله، فإن إفساد القائس لجميع العلل إلا العلة التي ارتضاها ليس دليلاً على صحة

وَقَوْلُ الْمُسْتَدِلِّ: «بَحَثْتُ فِي الْمَحَلِّ فَلَمْ أَعْثُرْ عَلَى مَا يَصْلُحُ لِلتَّعْلِيلِ» لَيْسَ بِأَوْلَى مِنْ قَوْلِ خَصْمِهِ: «بَحَثْتُ فِي الْوَصْفِ الَّذِي ذَكَرْتَهُ فَلَمْ أَعْثُرْ فِيهِ عَلَى مُنَاسَبَةٍ، أَوْ مَا يَصْلُحُ بِهِ لِلتَّعْلِيلِ» فَيَتَعَارَضُ الْكَلَامَانِ.

العلة المرضية عنده، إذ يمكن للمجتهد الآخر أن يعترض عليه، فيقول له: إن الحكم في الأصل ليس معللاً، بل هو تعبدي فلا يثبت القياس فيه، فقولك بأنه حكم قياسي وَهْمٌ منك، والدليل على ذلك أنه ليس لديك حجة على صحة العلة التي تمسكتَ بها إلا دعوى أنه لا علة مناسبة إلا هذه العلة حيث خلا محل الحكم عن سواها، وهذا تمسك منك بوجودٍ مجرد عن حجة ناهضة، والوجود المجرد عن الحجة الناهضة لا يكفي في ثبوت التعليل.

قوله: **(وقول المستدل: «بحثت في المحل فلم أعثر على ما يصلح للتعليل» ليس بأولى من قول خصمه: «بحثت في الوصف الذي ذكرته فلم أعثر فيه على مناسبة، أو ما يصلح به للتعليل» فيتعارض الكلامان)**: «ما» في قوله: «ما يصلح» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «فلم أعثر على الصالح للتعليل».

والضمير في «خصمه» يعود إلى «المستدل».

والضمير في «ذكرته» يعود إلى «الوصف»، وكذلك إليه عود الضمير في «فيه». و«ما» في قوله: «أو ما يصلح» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تأييد لقوله: «والوجود المجرد لا يكفي في التعليل».

والمراد هنا: أن الحكم في الأصل إذا لم يكن معللاً بالإجماع، فإن وجهات النظر ستكون مختلفة بين المجتهدين من جهة صلاحية المحل للتعليل، فالمجتهد الذي يرى أن حكم الأصل معلل يقول: بحثت في

الأَمْرُ الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ سَبْرُهُ حَاصِراً لِجَمِيعِ مَا يُعَلَّلُ بِهِ، ......

المحل فلم أعثر على ما يصلح للتعليل فيه إلا هذه العلة فقط.

والمجتهد الذي يرى عدم تعليل حكم الأصل يقول: لا أسلم لك بأن الحكم معلل، بل هو تعبدي لا يقبل التعليل، والدليل على ذلك أني بحثت في العلة التي زعمت بأنها مناط للحكم فلم أعثر على مناسبة بينها وبينه، فلا يصلح أن تكون علة له.

وبذلك يحصل التعارض بين ما ذكره المجتهد الأول من صلاحية المحل للتعليل وأن علته المناسبة هي كذا، وبين ما ذكره المجتهد الثاني من عدم صلاحية المحل للتعليل، وأن العلة التي استنبطها المجتهد الأول علة لاغية لعدم مناسبتها للحكم.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد من أن يكون حكم الأصل قد ثبت تعليله بالإجماع، حتى يُسَدَّ الطريق على من زعم بأن الحكم غير معلل لكونه تعبدياً، فإن انعقاد الإجماع على تعليل الحكم دَحْضٌ لهذا الزعم وإبطال له.

قوله: (الأمر الثاني): أي من الأمور التي لا يصح السبر إلا بها.

قوله: (**أن يكون سبره حاصراً لجميع ما يعلل به**): الضمير في «سبره» يعود إلى «المجتهد القائس».

و«ما» في قوله: «ما يعلل به» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: لا بد من أن يكون سَبْرُ القائس حاصراً لجميع العلل التي يمكن أن تكون مناطاً للحكم من غير أن يغفل عن علة واحدة منها؛ لأنه لو غفل عن علة واحدة منها لاحتمل أن تكون هذه العلة هي مناط الحكم، فيترتب على ذلك أمران، **أحدهما**: عدم صحة السبر، **وثانيهما**: وقوع الخطأ في القياس، لكونه لم يصادف محله للغفلة عن العلة التي هي مظنته.

إِمَّا بِمُوَافَقَةِ خَصْمِهِ، وَإِمَّا بِأَنْ يَسْبُرَ حَتَّى يَعْجِزَ عَنْ إِبْرَازِ غَيْرِهِ.

فَإِنْ كَانَ مُنَاظِراً كَفَاهُ أَنْ يَقُولَ: هَذَا مُنْتَهَى قُدْرَتِي فِي السَّبْرِ، فَإِنْ شَارَكْتَنِي فِي الْجَهْلِ بِغَيْرِهِ لَزِمَكَ مَا لَزِمَنِي، وَإِنِ اطَّلَعْتَ عَلَى عِلَّةٍ أُخْرَى فَيَلْزَمُكَ

قوله: (إما بموافقة خصمه، وإما أن يسبر حتى يعجز عن إبراز غيره): الضمير في «خصمه» يعود إلى «القائس».

والتعبير بالخصم هنا ينبغي تركه واستبداله بلفظة «القائس الآخر»، إذ الأصل في المجتهدين أنهم علماء، والكل ينشد الحق، والعلم ونشدان الحق يدفعان إلى الوئام، لا إلى الخصام.

والضمير في «غيره» يعود إلى «الْمُسْتَخْرَجِ من العلل».

والمراد هنا: أن حَصْرَ السبر يثبت بأحد طريقين:

الطريق الأول: موافقة القائس الآخر على انحصار العلل فيما ذكره القائس الأول، وذلك كانحصار علة الربا في الكيل، أو الوزن، أو الطعم، أو القوت، أو الثمنية.

فإن القائس الآخر إذا سَلَّمَ انحصار العلل فيما ذكره القائس الأول، واستتم له إبطالها إلا واحدة حصل مقصوده.

الطريق الثاني: أن يعجز القائس الثاني عن استخراج علة زائدة على العلل التي استنبطها القائس الأول.

بمعنى أن القائس الثاني لا يسلم ابتداءً للقائس الأول ما ذكره من حَصْرِ العلل، وإنما يقول: لا أسلم بهذا الحصر حتى أبحث، فَيُعْطَى مهلة للبحث حتى يعجز عن العثور على زيادة، وحينئذٍ يجد نفسه مضطراً إلى تسليم الحصر نتيجة عجزه عما رام الوصول إليه[1].

قوله: (فإن كان مناظراً كفاه أن يقول: هذا منتهى قدرتي في السبر، فإن شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني، وإن اطلعتَ على علة أخرى فيلزمك

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٤٠٦.

إِبْرَازُهَا لِنَنْظُرَ فِي صِحَّتِهَا.

فَإِنَّ كِتْمَانَهَا حِينَئِذٍ عِنَادٌ وَهُوَ مُحَرَّمٌ، وَصَاحِبُهَا إِمَّا كَاذِبٌ، وَإِمَّا كَاتِمٌ لِدَلِيلٍ مَسَّتِ الْحَاجَةُ إِلَى إِظْهَارِهِ، وَكِلَاهُمَا مُحَرَّمٌ.

إبرازها لننظر في صحتها): الضمير في «كفاه» يعود إلى «المناظر»، وهو القائس الأول.

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «هذا منتهى قدرتي» يعود إلى «ما تم استنباطه من علل».

والضمير في «بغيره» يعود إلى «الزائد على العلل التي حصرها القائس الأول».

و«ما» في قوله: «ما لزمني» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «إبرازها» يعود إلى «العلة الأخرى»، وإليها كذلك عود الضمير في «صحتها».

والمراد هنا: إنْ كان القائس الأول في مقام المناظرة، فإنه يكفيه أن يقول للمعترض على الحصر وهو القائس الآخر: إن ما توصلتُ إليه من حَصْرٍ للعلل هو منتهى قدرتي في السبر، وليس لديَّ مزيد على ذلك، فإنْ لم تعثر أنت على علة أخرى فقد شاركتني في عدم العلم بزيادة على ما تحصَّل من تلك العلل، وحينئذٍ يلزمك ما لزمني وهو الاعتراف بالحصر، وإن كنت قد عثرت على علة زائدة لم يمكني الاطلاع عليها فإنه يلزمك أن تبرزها لي لأنظر في صحتها، فإن ثبتت صحتها وتبيَّن أنها المناط المناسب للحكم وافقتُك عليها، وإلا فَسَدَ اعتراضك وصح الحصر الذي ذكرتُه.

قوله: (فإن كتمانها حينئذٍ عناد وهو محرم، وصاحبها إما كاذب، وإما كاتم لدليل مست الحاجة إلى إظهاره، وكلاهما محرم): الضمير في «كتمانها» يعود إلى «العلة الزائدة».

والضمير في «صاحبها» يعود إلى «العلة المكتومة».

الثَّالِثُ: إِبْطَالُ أَحَدِ الْقِسْمَيْنِ، ....

والضمير في «إظهاره» يعود إلى «الدليل».

وضمير التثنية في «كلاهما» يعود إلى «الكذب، والكتمان».

والمراد هنا: أن القائس الثاني حين يعترض على القائس الأول، فإنه لا يخلو من إحدى حالتين:

الحالة الأولى: أن يشارك القائس الأول في عدم الاطلاع على علة زائدة.

الحالة الثانية: أن يكون قد اطلع بالفعل على علة زائدة خفيت على القائس الأول.

فإنْ كان لم يطلع على علة زائدة فليس له من خيار إلا التسليم بالحصر الذي ذكره القائس الأول.

وإن كان قد اطلع على علة زائدة فإنه يجب عليه حينئذٍ أن يبرزها للقائس الأول لينظر فيها من جهة الصحة وعدمها، ولا يجوز له كتمانها فإنه عناد ومكابرة، ولا يخلو بهذا الكتمان من أحد رجلين: إما أن يكون كاذباً في دعوى الاطلاع على علة زائدة، وإما أن يكون مُخْفِياً لدليل قد مست الحاجة إلى إشهاره وإظهاره، وكلاهما محرم في الشريعة.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الأمر الثالث»؛ أي: من الأمور التي لا يصح «السَّبْرُ» إلا بها.

قوله: (إبطال أحد القسمين): المراد بالقسمين هنا: العلتان، بحيث إذا تبين للقائس بطريق السبر أن حكم الأصل منحصر في علتين فقط، فإنه حينئذٍ يحقق النظر في أيهما أنسب للحكم، فيثبت إحدى العلتين ويبطل العلة الأخرى، فيقول: الحكم معلل، ولا علة إلا كذا وكذا، وقد بطلت إحداهما وهي العلة الفلانية، فتعينت الأخرى.

فإذا أظهر المعترض علة ثالثة نظر فيها المستدل، فإذا رأى عدم مناسبتها للحكم أبطلها أيضاً كما أبطل العلة الثانية.

وَلَهُ فِي ذَلِكَ طَرِيقَانِ، **أَحَدُهُمَا**: أَنْ يُبَيِّنَ بَقَاءَ الْحُكْمِ بِدُونِ مَا يَحْذِفُهُ، فَيُبَيِّنُ بِهِ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْعِلَّةِ، إِذْ لَوْ كَانَ مِنْهَا لَمْ يَثْبُتِ الْحُكْمُ بِدُونِهِ.

قوله: (**وله في ذلك طريقان**): الضمير في «له» يعود إلى «القائس الأول وهو المستدل».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إبطال أحد القسمين».

فهذا الإبطال للمستدل فيه طريقان، كما سيذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى.

قوله: (**أحدهما: أن يبين بقاء الحكم بدون ما يحذفه، فيبين به أنه ليس من العلة، إذ لو كان منها لم يثبت الحكم بدونه**): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الطريقين».

و«ما» في قوله: «ما يحذفه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يحذفه» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «به» يعود إلى «بقاء الحكم».

والضمير في «أنه» يعود إلى «المحذوف».

والضمير في «منها» يعود إلى «العلة».

والضمير في «بدونه» يعود إلى «المحذوف».

والمراد هنا: أن المعترض وهو القائس الثاني إذا أبرز علة زائدة على ما ذكره المستدل وهو القائس الأول، فحينئذٍ يلزم المستدل أن ينظر في تلك العلة الزائدة، فإذا رأى عدم صلاحيتها للعلية أبطلها، وذلك بأن يبيِّن للمعترض بأن تلك العلة لا أثر لها في الحكم، بل الحكم باقٍ بدونها.

ومثال ذلك: أن يقول المستدل الحنبلي: يصح أمان العبد؛ لأنه أمان وُجِدَ من عاقل مسلم غير مُتَّهَمٍ، فصح قياساً على الحر.

فيقول المعترض الحنفي: لا أسلم بأن ما ذكرتَ هو أوصاف العلة في الأصل فقط، بل هناك وصف آخر وهو «الحرية»، وهذا الوصف مفقود في العبد، وحينئذٍ لا يصح القياس.

الثَّانِي: أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ مَا يَحْذِفُهُ مِنْ جِنْسِ مَا عَهِدْنَا مِنَ الشَّارِعِ عَدَمَ الْالْتِفَاتِ إِلَيْهِ فِي إِثْبَاتِ الْأَحْكَامِ كَالطُّولِ، وَالْقِصَرِ، وَالسَّوَادِ، وَالْبَيَاضِ، أَوْ عُهِدَ مِنْهُ الْإِعْرَاضُ عَنْهُ فِي جِنْسِ الْأَحْكَامِ الْمُخْتَلَفِ فِيهَا؛ كَالذُّكُورِيَّةِ وَالْأُنُوثَةِ فِي سِرَايَةِ الْعِتْقِ.

فيقول المستدل الحنبلي: وَصْفُ الحرية ملغى بالعبد المأذون له، فإن أمانه يصح باتفاق مع عدم الحرية، فصار وصفاً لاغياً لا تأثير له في العلة(١).

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الطريق الثاني»؛ أي: من طريقي إبطال أحد القسمين.

قوله: **(أن يبين أن ما يحذفه من جنس ما عهدنا من الشارع عدم الالتفات إليه في إثبات الأحكام؛ كالطول، والقصر، والسواد والبياض)**: «ما» في قوله: «ما يحذفه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يحذفه» هو عائد جملة الصلة.

و«ما» في قوله: «ما عهدنا» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «إليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن يبين المستدل للمعترض أن الوصف الذي جعله زائداً على أوصاف العلة التي حصرها المستدل هو من الأوصاف التي عُهِدَ من الشارع إلغاؤها وعدم الالتفات إليها، وذلك كالطول، والقصر، والسواد، والبياض، ونحو ذلك مما لا يُعَدُّ مؤثراً في الأحكام الشرعية.

قوله: **(أو عهد منه الإعراض عنه في جنس الأحكام المختلف فيها؛ كالذكورية والأنوثة في سراية العتق)**: الضمير في «منه» يعود إلى «الشارع».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الوصف المحذوف».

والضمير في «فيها» يعود إلى «الأحكام».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٤٠٧.

وَلَا يَكْفِيهِ فِي إِفْسَادِ عِلَّةِ خَصْمِهِ النَّقْضُ، لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ جُزْءاً مِنَ الْعِلَّةِ، أَوْ شَرْطاً فِيهَا، فَلَا يَسْتَقِلُّ بِالْحُكْمِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ اسْتِقْلَالِهِ صِحَّةُ عِلَّةِ الْمُسْتَدِلِّ بِدُونِهِ.

والمراد هنا: أن يبين المستدل للمعترض بأن الوصف الزائد الذي اعترض به لا يصلح أن يكون مناطاً للحكم في الأصل؛ لأن الشارع أعرض عنه في جنس الأحكام المختلف فيها، وما أعرض عنه الشارع فالأصل إلغاؤه لا إثباته.

ومثال ذلك: لو قال المستدل: يسري العتق في الأمة، قياساً على العبد، بجامع الرق في كلٍّ منهما، إذ لا علة غيره عملاً بالسبر.

فقال المعترض: الذكورية وصف زائد معتبر في الأصل؛ لأن العبد إذا كمل عتقه بالسراية أُهِّلَ لمناصب لا تصلح لها الأَمَةُ إذا كمل عتقها، وذلك كالإمامة، وأنواع الولايات، وحينئذٍ فلا يصح قياس الأمة على العبد؛ لأنه قياس مع الفارق.

فيقول المستدل: ما ذكرتَ من وصف الذكورية لم يعتبره الشارع في باب العتق، بل عُهِدَ منه عدم اعتباره فيه، وحينئذٍ فاعتبارك لوصف الذكورة هو خلاف ذلك المعهود الشرعي، فيكون فاسداً[١].

قوله: (ولا يكفيه في إفساد علة خصمه النقض): الضمير في «يكفيه» يعود إلى «المستدل»، وإليه كذلك عود الضمير في «خصمه».

و«النقض» هو: وجود العلة مع تخلف الحكم، لعدم مناسبتها له.

والمراد هنا: أن المستدل لا يكفيه في إفساد الوصف الذي أبرزه المعترض أن يبين كونه منتقضاً، كأن يقول له: إن الوصف الذي ذكرتَه ليس مناسباً للحكم في الأصل، فكيف يكون وصفاً له مع تخلفه عنه؟

قوله: (لاحتمال أن يكون جزءاً من العلة، أو شرطاً فيها، فلا يستقل بالحكم، ولا يلزم من عدم استقلاله صحة علة المستدل بدونه): الضمير في «فيها» يعود إلى «العلة».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٤٠٨.

وَلَا يَكْفِيهِ أَيْضاً أَنْ يَقُولَ: بَحَثْتُ فِي الْوَصْفِ الْفُلَانِيِّ فَمَا عَثَرْتُ فِيهِ عَلَى مُنَاسَبَةٍ، فَيَجِبُ إِلْغَاؤُهُ، ....

والضمير في «استقلاله» يعود إلى «الوصف»، وإليه كذلك عود الضمير في «بدونه».

والمراد هنا: أن الوصف الذي ذكره المعترض يحتمل أن يكون جزءاً من العلة أو شرطاً لها، وحينئذٍ لا يكون ذلك الوصف مستقلاً بالحكم، ولا يلزم من عدم استقلاله بالحكم صحة علة المستدل بدونه؛ لأن ذلك الوصف جزء من العلة التي ذكرها المستدل، أو هو شرط لها، والعلة لا تصح بدون جزئها أو شرطها.

مثال ذلك: لو قال المستدل: علة الربا في «البر» الكيل.

فقال المعترض: هناك وصف زائد وهو «الطُّعْمُ».

فقال المستدل: الوصف الزائد الذي ذكرتَه وهو «الطعم» منتقض بالماء، فإنه مما يُطْعَمُ ولا ربا فيه.

فهذا النقض الذي ذكره المستدل ليس كافياً في إبطال كون الطعم علة، لجواز أن يكون جزء علة الربا، بأن تكون العلة مجموع الكيل والطعم، أو شرطاً فيها، فتكون علة الربا الكيل بشرط أن يكون المكيل مطعوماً.

وحينئذٍ لا يلزم من إبطال كون الطعم علة مستقلة أن يكون الكيل علة صحيحة، لجواز أن يكون الطعم جزءها أو شرطها(١).

قوله: (ولا يكفيه أيضاً أن يقول: بحثت في الوصف الفلاني فما عثرت فيه على مناسبة، فيجب إلغاؤه): الضمير في «لا يكفيه» يعود إلى «المستدل».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الوصف»، وكذلك إليه عود الضمير في قوله: «إلغاؤه».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٤٠٨ ـ ٤٠٩.

فَإِنَّ الْخَصْمَ يُعَارِضُهُ بِمِثْلِ كَلَامِهِ فَيَفْسُدُ.

فَإِنْ بَيَّنَ مع ذَلِكَ صَلَاحِيَّةَ مَا يَدَّعِيهِ عِلَّةً، أَوْ سُلِّمَ لَهُ ذَلِكَ بِمُوَافَقَةِ خَصْمِهِ، فَذَلِكَ يَكْفِيهِ ابْتِدَاءً بِدُونِ السَّبْرِ، فَالسَّبْرُ إِذاً تَطْوِيلُ طَرِيقٍ غَيْرِ مُفِيدٍ، فَلْنَصْطَلِحْ عَلَى رَدِّهِ.

والمراد هنا: أن المستدل لو قال للمعترض: «بحثتُ في الوصف الذي جعلتَه زائداً على أوصاف العلة التي حصرتُها بالسبر، فلم أعثر فيه على مناسبة بينه وبين الحكم في الأصل، وحينئذٍ يجب إلغاؤه»، فإن ذلك ليس كافياً لإفساد الوصف الذي ذكره المعترض.

قوله: (فإن الخصم يعارضه بمثل كلامه فيفسد): الضمير في «يعارضه» يعود إلى «المستدل»، وإليه كذلك عود الضمير في «كلامه».

والمراد هنا: أن مما يدل على أن قول المستدل للمعترض: «بحثتُ في وصفك فلم أعثر على مناسبة بينه وبين الحكم» ليس كافياً في إبطال وصف المعترض: أن المعترض يَرُدُّ عليه بمثل كلامه، فيقول له: «وأنا أيضاً بحثتُ في وصفك الذي عينتَه مناطاً للحكم، فلم أعثر فيه على مناسبة بينهما». وحينئذٍ يفسد قول المستدل.

قوله: **(فإن بين مع ذلك صلاحية ما يدعيه علة، أو سُلِّم له ذلك بموافقة خصمه، فذلك يكفيه ابتداءً بدون السبر، فالسبر إذاً تطويل طريق غير مفيد، فلنصطلح على رده)**: اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «مع ذلك» يعود إلى «حصول المعارضة».

و«ما» في قوله: «ما يدعيه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يدعيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «له» يعود إلى «المستدل».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «أو سلم له ذلك» يعود إلى «العلة المدعاة».

....

والضمير في «خصمه» يعود إلى «المستدل».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فذلك يكفيه» يعود إلى «بيان المستدل صلاحية الوصف، وتسليم المعترض له بتلك الصلاحية».

والضمير في «يكفيه» يعود إلى «المستدل».

والضمير في «رده» يعود إلى «السبر».

والمراد هنا: أن المعترض لو قال للمستدل: «بحثتُ في وصفك الذي جعلتَه علة للحكم فلم أعثر فيه على مناسبة، فَبَيِّنْ لي مناسبته؟»، فاستطاع المستدل أن يبين للمعترض بالبرهان صلاحية وصفه للعلية، ثم اقتنع المعترض بذلك كفاه هذا البيان الذي أفضى إلى اقتناع المعترض في إثبات صلاحية وصفه لكونه علة للحكم، ويستغني بذلك عن السبر حتى لا يكون تطويلاً بلا فائدة، وذلك أن المعترض إذا اقتنع بالوصف الذي ذكره المستدل، فَشَرَعَ المستدل بعد هذا الاقتناع في سبر الأوصاف كأن يقول: إن هذا الحكم له أوصاف أربعة: الوصف الأول كيت، والوصف الثاني كيت، والوصف الثالث كيت، والوصف الرابع كيت. ثم تبين لي أن الوصف الأول لا يصلح لأنه كذا وكذا، والوصف الثالث لا يصلح لأنه كذا وكذا، والوصف الرابع لا يصلح لأنه كذا وكذا. وإذا انتفت صلاحية الوصف الأول، والوصف الثالث، والوصف الرابع تعين أن يكون الوصف الثاني هو المناسب للعلية لأنه كذا وكذا. كان ذلك تطويلاً بلا فائدة، لتسليم المعترض بصلاحية الوصف الثاني، فيكون ذلك السبر بمنزلة تحصيل الحاصل في عدم تحقق الجدوى، وما لا جدوى فيه رَدُّهُ أولى من اعتباره.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من أن المستدل لا يكفيه في إفساد علة المعترض أن يقول: «بحثتُ في الوصف الفلاني فما عثرتُ فيه على مناسبة، فيجب إلغاؤه» **هو المذهب الأول في هذه المسألة**، وإليه ذهب أكثر الأصوليين.

وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ: يَكْفِيهِ ذَلِكَ.

وَقَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ: إِذَا اتَّفَقَ خَصْمَانِ عَلَى فَسَادِ تَعْلِيلِ مَنْ سِوَاهُمَا، ثُمَّ أَفْسَدَ أَحَدُهُمَا عِلَّةَ صَاحِبِهِ كَانَ ذَلِكَ دَلِيلاً عَلَى صِحَّةِ عِلَّتِهِ.

قوله: (وقال بعض أصحاب الشافعي: يكفيه ذلك): الضمير في «يكفيه» يعود إلى «المستدل».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى قول المستدل للمعترض: «بحثتُ في وصفك، فلم أعثر فيه على مناسبة للحكم، فيجب إلغاؤه».

وهذا **هو القول الثاني في هذه المسألة**، وقد ذهب إليه بعض أصحاب الإمام الشافعي رحمهم الله تعالى، ومفاد هذا القول: أن المستدل لو قال للمعترض: «بحثتُ في الوصف الذي جعلتَه علة، فلم أعثر فيه على مناسبة بينه وبين الحكم» كفاه ذلك في إفساد علة المعترض.

قوله: (وقال بعض المتكلمين: إذا اتفق خصمان على فساد تعليل مَنْ سواهما، ثم أفسد أحدهما علة صاحبه كان ذلك دليلاً على صحة علته): ضمير التثنية في «سواهما» يعود إلى «الخصمين»، وكذلك إليهما عود ضمير التثنية في «أحدهما».

والضمير في «صاحبه» يعود إلى «أحد الخصمين».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إفساد أحد الخصمين علة صاحبه».

والضمير في «علته» يعود إلى «المفسد لعلة الآخر».

والمراد هنا: أن الْمُجْتَهِدَيْنِ إذا اتفقا على فساد علة غيرهما في الحكم المتنازع فيه بينهم، ثم أفسد أحدهما علة الآخر، وذلك كأن يتفق الشافعي والحنبلي على أن ما عدا الكيل والطعم علة فاسدة، ثم نَقَضَ الحنبلي علة الطعم بالماء إذ هو مطعوم ولا ربا فيه، فهل يكون ذلك مصححاً لعلة الناقض؟

فعند بعض المتكلمين: أنه إذا اتفق مجتهدان على فساد تعليل مجتهد

وَلَيْسَ بِصَحِيحٍ، فَإِنَّ اتِّفَاقَهُمَا لَيْسَ بِدَلِيلٍ عَلَى فَسَادِ قَوْلِ مَنْ خَالَفَهُمَا، وَالَّذِي فَسَدَتْ عِلَّتُهُ مِنْهُمَا يَعْتَقِدُ فَسَادَ عِلَّةِ خَصْمِهِ الْحَاضِرِ كَاعْتِقَادِهِ فَسَادَ عِلَّةِ الْغَائِبِ، فَيَتَسَاوَى عِنْدَهُ الْأَمْرُ فِيهِمَا، فَلَا يَتَعَيَّنُ عِنْدَهُ صِحَّةُ إِحْدَاهُمَا مَا لَمْ يَكُنِ الْحُكْمُ مُجْمَعاً عَلَى تَعْلِيلِهِ، وَيُبْطِلُ جَمِيعَ مَا قِيلَ إِنَّهُ عِلَّةٌ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

ثالث ثم أفسد أحدهما علة صاحبه، كان ذلك دليلاً على صحة علة الْمُفْسِدِ؛ لأن ما عدا علتيهما ثبت فساده باتفاقهما، وعلة أحدهما ثبت فسادها بإفساد الآخر لها، فتعينت العلة الباقية لأن تكون هي الصحيحة[1].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (**وليس بصحيح**): أي ما ذهب إليه بعض المتكلمين في قولهم السابق، ليس بصحيح، فلا يُسَلَّمُ به.

قوله: (**فإن اتفاقهما ليس بدليل على فساد قول من خالفهما**): ضمير التثنية في «اتفاقهما»، وفي «خالفهما» يعود إلى «المجتهدين».

قوله: (**والذي فسدت علته منهما يعتقد فساد علة خصمه الحاضر كاعتقاده فساد علة الغائب، فيتساوى عنده الأمر فيهما**): الضمير في «علته» يعود إلى الاسم الموصول «الذي».

وضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «المجتهدين».

والضمير في «خصمه» يعود إلى «مَنْ أُفْسِدَتْ علته»، وإليه كذلك عود الضميرين في «كاعتقاده»، وفي «عنده».

وضمير التثنية «فيهما» يعود إلى «العلتين».

قوله: (**فلا يتعين عنده صحة إحداهما ما لم يكن الحكم مجمعاً على تعليله، ويبطل جميع ما قيل إنه علة**): الضمير في «عنده» يعود إلى «مَنْ أُفْسِدَتْ علته».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٤٠٩.

النَّوْعُ الثَّالِثُ فِي إِثْبَاتِ الْعِلَّةِ: أَنْ يُوجَدَ الْحُكْمُ بِوُجُودِهَا، وَيُعْدَمَ بِعَدَمِهَا؛ ....

وضمير التثنية في «إحداهما» يعود إلى «العلتين».

والضمير في «تعليله» يعود إلى «الحكم».

و«ما» في قوله: «ما قيل» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «إنه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمذكور هنا **هو المذهب الثاني في هذه المسألة.**

ومفاد هذا المذهب: لا يصح ما قاله بعض المتكلمين من أن الْمُجْتَهِدَيْنِ إذا اتفقا على فساد تعليل مَنْ سواهما، ثم أفسد أحدهما علة صاحبه كان ذلك دليلاً على صحة علته.

وذلك لأن اتفاقهما على فساد علة غيرهما لا يقتضي فسادها في نفس الأمر بل في اعتقادهما، واعتقادهما لا يؤثر بالنسبة إلى غيرهما، إذ غيرهما يعتقد فساد علتهما أيضاً؛ كالمالكي يعتقد فساد التعليل بالكيل والطعم؛ لأنه يعتقد أن العلة هي القوت، فيتعارض اعتقادهما مع اعتقاده.

وكذلك كلٌّ منهما يعتقد فساد علة غيره من المجتهدين الحاضرين عنده والغائبين عنه؛ أي: يعتقد فساد ما سوى علته.

وإذا كان كل واحد من المجتهدين يعتقد فساد علة الآخر، فليس أحدهما بأولى من الآخر في تصحيح علته[1].

ولذلك اشْتُرِطَ في السبر الإجماع على علية الحكم، ليكون الطريق إلى تصحيح العلة.

قوله: (النوع الثالث في إثبات العلة): أي: «النوع الثالث من أنواع إثبات العلة بالاستنباط».

قوله: (أن يوجد الحكم بوجودها، ويعدم بعدمها): الضمير في

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٠٩ ـ ٤١٠.

كَوُجُودِ التَّحْرِيمِ بِوُجُودِ «الشِّدَّةِ» فِي الْخَمْرِ، وَعَدَمِهِ بِعَدَمِهَا.

فَإِنَّهُ دَلِيلٌ عَلَى صِحَّةِ الْعِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَهِيَ مُوجِبَةٌ، فَأَوْلَى أَنْ يَكُونَ دَلِيلاً عَلَى الشَّرْعِيَّةِ وَهِيَ أَمَارَةٌ.

«بوجودها» يعود إلى «العلة»، وكذلك إليها عود الضمير في «بعدمها».

وهذا هو المسمَّى عند بعض الأصوليين بالدَّوَرَانِ، بحيث يدور الحكم مع العلة وجوداً وعدماً، فإذا وُجِدَتِ العلة وُجِدَ الحكم، وإذا انعدمت العلة انعدم الحكم.

قوله: (كوجود التحريم بوجود الشدة في الخمر، وعدمه بعدمها): الضمير في «عدمه» يعود إلى «التحريم».

والضمير في «بعدمها» يعود إلى «الشدة».

وهذا مثال توضيحي لتقريب صورة «الدوران» إلى الذهن.

وذلك أن حكم «الخمر» وهو «التحريم» يدور في فلك العلة وهي «الشدة» وجوداً وعدماً، فإذا وُجدت الشدة وُجد التحريم، وإذا انعدمت الشدة كأن تتحول الخمرة بنفسها إلى خَلٍّ انعدم التحريم.

وإثبات العلة بالدوران هو مذهب جمهور الأصوليين.

قوله: (فإنه دليل على صحة العلة العقلية وهي موجبة): الضمير في «فإنه» يعود إلى «وجود الحكم بوجود العلة وعدمه بعدمها».

ومعنى كون «العلة العقلية موجبة» أي من جهة اللزوم، فإن العقل يرتب على وجود العلة لازمها وهو وجود المعلول، وذلك نحو: «التسويد» فإنه إذا وُجِدَ التسويد لزم منه وجود السواد، وإذا انعدم التسويد لزم منه انعدام السواد.

قوله: (فأولى أن يكون دليلاً على الشرعية وهي أمارة): «الشرعية» صفة لموصوف محذوف دل عليه المذكور؛ أي: «العلة الشرعية».

وَلأَنَّهُ يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ ثُبُوتُ الْحُكْمِ مُسْتَنِداً إِلَى ذَلِكَ الْوَصْفِ، فَإِنَّنَا لَوْ رَأَيْنَا رَجُلاً جَالِساً فَدَخَلَ رَجُلٌ فَقَامَ عِنْدَ دُخُولِهِ، ثُمَّ جَلَسَ عِنْدَ خُرُوجِهِ، وَتَكَرَّرَ مِنْهُ غَلَبَ عَلَى ظَنِّنَا أَنَّ الْعِلَّةَ فِي قِيَامِهِ دُخُولُهُ.

ومعنى كون «العلة الشرعية أمارة» أي أنها علامة على ثبوت الحكم الشرعي بطريق الظن الغالب، وليس بطريق القطع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول** للقائلين بإثبات العلة بالدوران.

ومفاد هذا الدليل: قياس العلة الشرعية على العلة العقلية، فكما أن الدوران دليل على صحة العلة العقلية مع قطعيتها، فكذلك يكون الدوران دليلاً على صحة العلة الشرعية من باب أولى، فإنها من جهة كونها ظنية بحاجة إلى ما يقوي ثبوت وجودها، والدوران أحد الطرق المقوية لثبوت صحة وجودها.

قوله: (ولأنه يغلب على الظن ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: ولأن الشأن يغلب على الظن ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف».

والوصف المشار إليه في قوله: «ذلك الوصف» هو «الدوران».

والمعنى: أن «الدوران» طريق إلى إثبات الحكم بالظن الغالب.

قوله: (فإننا لو رأينا رجلاً جالساً فدخل رجل فقام عند دخوله، ثم جلس عند خروجه، وتكرر منه غلب على ظننا أن العلة في قيامه دخوله): الضمير في «دخوله» يعود إلى «الرجل الداخل»، وكذلك إليه عود الضمير في «خروجه».

والضمير في «منه» يعود إلى «الرجل الجالس»، وكذلك إليه عود الضمير في «قيامه».

فَإِنْ قِيلَ: الْوُجُودُ عِنْدَ الْوُجُودِ طَرْدٌ مَحْضٌ، وَزِيَادَةُ الْعَكْسِ لَا تَؤَثِّرُ، إِذْ لَيْسَ بِشَرْطٍ فِي الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ.

والضمير في «دخوله» في قوله: «العلة في قيامه دخوله» يعود إلى «الرجل الداخل».

وهذا مثال توضيحي لبيان أن «الدوران» مفيد لثبوت الحكم بطريق غلبة الظن.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني** للقائلين بأن الدوران طريق من طرق إثبات العلة.

ومفاد هذا الدليل: قياس الدوران في الأحكام الشرعية على الدوران في الأمور العادية.

وبيان ذلك: أن الناس لو رأوا رجلاً جالساً في مكانٍ، فدخل رجل فقام عند دخوله، ثم جلس عند خروجه، وتكرر منه القيام عند تكرر دخول ذلك الرجل، غلب على ظن أولئك الناس أن علة قيام الجالس هي دخول ذلك الرجل عليه.

فكذلك إذا عهدنا من الشارع إثبات حكم في شيء لوصف من الأوصاف، ونَفْيَ الحكم عنه عند انتفاء ذلك الوصف غلب على ظننا أن هذا الوصف هو علة ذلك الحكم.

قوله: (فإن قيل: الوجود عند الوجود طرد محض، وزيادة العكس لا تؤثر، إذ ليس بشرط في العلل الشرعية): معنى قولهم: «الوجود عند الوجود طرد محض»: أي أن القول بأن الحكم يوجد كلما وُجِدَ الوصف يقتضي الاطراد المحض، وهو الاستمرار الدائم، بحيث يستمر تكرر وجود الحكم بتكرر وجود العلة.

ومعنى قولهم: «وزيادة العكس لا تؤثر»: أي أن القول بأن الحكم ينعدم بانعدام العلة هو عكس القول بأن الحكم يوجد بوجود العلة.

وهذا القول المعاكس زيادة على القول الطردي، إذ الطرد وهو كون

....

الحكم يوجد بوجود العلة يغني عن العكس وهو القول بأن الحكم ينعدم بانعدام العلة، إذ إن هذا القول هو مفهوم ما دل عليه الطرد، فإن قولنا: «الطرد هو وجود الحكم بوجود العلة» يُفْهَمُ منه «انعدام الحكم عند انعدام العلة».

وخلاصة ذلك: أن الطرد متضمن معنى العكس بدلالة المفهوم المخالف، فيكون التنصيص على العكس بعد ذلك إنما هو زيادة توكيد؛ أي: توكيد المنطوق بالمفهوم.

ومعنى كون «العكس ليس بشرط في العلل الشرعية، فزيادته غير مؤثرة»: أن العلل الشرعية لا يلزم فيها انتفاء الحكم بانتفاء العلة، فإن الأحكام التعبدية لا تخلو من تعليل بالمصالح، إلا أن ذلك التعليل لم يُعْقَل معناه.

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «فإن قيل: الوجود عند الوجود طرد محض، وزيادة العكس لا تؤثر، إذ ليس بشرط في العلل الشرعية» هو اعتراض مُوَجَّهٌ من القائلين بعدم إفادة «الدوران» للعلية، وهذا هو القول الثاني في هذه المسألة.

ومن ذهب إلى هذا القول أكثر الحنفية رحمهم الله تعالى[(١)].

كما ذهب إليه بعض المالكية رحمهم الله تعالى[(٢)].

وكذلك ذهب إليه بعض الشافعية رحمهم الله تعالى[(٣)].

وهذا الاعتراض يمثِّل الدليل الأول لأصحاب هذا المذهب.

ومفاد هذا الدليل: أن «الدوران» لا يخلو من جانبين:

الجانب الأول: وجود الحكم عند وجود الوصف.

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٤/٤٩، فواتح الرحموت ٢/٣٠٣.
(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٩٦.
(٣) انظر: الإحكام ٣/٢٩٩.

وَلِأَنَّ الْوَصْفَ: يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مُلَازِماً لِلْعِلَّةِ، أَوْ جُزْءاً مِنْ أَجْزَائِهَا، فَيُوجَدُ الْحُكْمُ عِنْدَ وُجُودِهِ لِكَوْنِ الْعِلَّةِ مُلَازِمَةً، وَيَنْتَفِي بِانْتِفَائِهِ، وَيَحْتَمِلُ مَا ذَكَرْتُمْ، وَمَعَ التَّعَارُضِ لَا مَعْنَى لِلتَّحَكُّمِ. ....

الجانب الثاني: انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف.

فأما الأول فهو طَرْدٌ محض، والطرد المحض غير مؤثر، وسيذكر المؤلف رحمه الله تعالى فيما بعد الدلالة على عدم تأثيره عندهم.

وأما الثاني فهو العكس، والعكس غير معتبر في العلل الشرعية، فلا تأثير له فيها، إذ لا يلزم من انتفاء الوصف انتفاء الحكم.

وإذا ثبت أن «الدوران» بكلا جانبيه لا تأثير فيه بطل الاعتماد عليه في إثبات العلية[1].

قوله: **(ولأن الوصف يحتمل أن يكون ملازماً للعلة، أو جزءاً من أجزائها، فيوجد الحكم عند وجوده لكون العلة ملازمة، وينتفي بانتفائه)**: الضمير في «أجزائها» يعود إلى «العلة».

والضمير في «وجوده» يعود إلى «الوصف»، وكذلك إليه عود الضمير في «بانتفائه».

قوله: **(ويحتمل ما ذكرتم)**: «ما» في قوله: «ما ذكرتم» موصولية بمعنى «الذي».

والمخاطب في قوله: «ما ذكرتم» هم أصحاب المذهب الأول القائلون بإثبات العلة بالدوران.

والذي ذكره أصحاب المذهب الأول هو أن «الدوران» مثير لغلبة الظن في كونه علة للحكم.

قوله: **(ومع التعارض لا معنى للتحكم)**: أي لا معنى للقول بأن الوصف الدائر علة للحكم، فإن هذا القول تحكم لا دليل عليه.

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤١٤.

ثُمَّ لَوْ كَانَ ذَلِكَ عِلَّةً لَأَمْكَنَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُخْتَلِفِينَ فِي عِلَّةِ الرِّبَا أَنْ يُثْبِتَ الْحُكْمَ بِثُبُوتِهَا وَيَنْفِيهِ بِنَفْيِهَا.

ثُمَّ يَبْطُلُ هَذَا الْمَعْنَى بِرَائِحَةِ الْخَمْرِ الْمَخْصُوصَةِ بِهِ مَقْرُونَةً بِالشِّدَّةِ يَزُولُ التَّحْرِيمُ بِزَوَالِهَا وَيُوجَدُ بِوُجُودِهَا، وَلَيْسَ بِعِلَّةٍ.

قوله: (ثم لو كان ذلك علة لأمكن كل واحد من المختلفين في علة الربا أن يثبت الحكم بثبوتها وينفيه بنفيها): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الدوران».

والضمير في «ثبوتها» يعود إلى «علة الربا».

والضمير في «ينفيه» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «بنفيها» يعود إلى «علة الربا».

قوله: (ثم يبطل هذا المعنى برائحة الخمر المخصوصة به مقرونة بالشدة يزول التحريم بزوالها ويوجد بوجودها، وليس بعلة): المعنى المشار إليه في قوله: «ثم يبطل هذا المعنى» هو الدوران.

والضمير في «به» يعود إلى «الخمر».

والضمير في «بزوالها» يعود إلى «الرائحة المقرونة بالشدة»، وإليها كذلك عود الضمير في «بوجودها».

والمذكور **هنا هو الدليل الثاني** للقائلين بعدم اعتبار الدوران في العلة.

ومفاد هذا الدليل: أن الوصف الذي جعلتم الحكم دائراً في فلكه وجوداً وعدماً لا يخلو من عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: قد يكون الوصف ملازماً للعلة كالقذف بالزبد بالنسبة للخمر.

الاحتمال الثاني: قد يكون الوصف جزءاً للعلة كالْعَمْدِيَّةِ، أو العُدوانية بالنسبة للقصاص.

قُلْنَا: قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الطَّرْدَ وَالْعَكْسَ يُؤَثِّرَانِ فِي غَلَبَةِ الظَّنِّ، وَكَوْنُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الطَّرْدِ وَالْعَكْسِ لَا يُؤَثِّرُ مُنْفَرِداً لَا يَمْنَعُ مِنْ تَأْثِيرِهِمَا مُجْتَمِعَيْنِ، فَإِنَّ الْعِلَّةَ إِذَا كَانَتْ ذَاتَ وَصْفَيْنِ لَا يَحْصُلُ الْأَثَرُ مِنْ أَحَدِهِمَا.

الاحتمال الثالث: قد يكون الوصف ـ كما ذكرتم ـ علة للحكم كالإسكار بالنسبة للخمر.

ومع قيام هذه الاحتمالات الثلاثة، فإن جَعْلَ الدوران هو المثبت للعلة تحكم لا يصح؛ لأنه ترجيح بلا مرجح.

ومما يؤكد ذلك أمران:

الأمر الأول: لو كان الدوران طريقاً إلى إثبات العلة لأمكن كل واحد من المختلفين في علة الربا في «البر» هل هي الكيل، أو الوزن، أو الطعم، أو القوت، أن يثبت الحكم وهو تحريم التفاضل فيه بوجود العلة التي رآها، وأن ينفي ذلك الحكم عنه بانتفائها، من غير أن يتعرض كل واحد منهم لإبطال علة الآخر.

الأمر الثاني: لو كان الدوران طريقاً إلى إثبات العلة لكانت الرائحة المخصوصة بالخمر والمقرونة بالشدة علة للتحريم، فإن التحريم يزول بزوالها ويوجد بوجودها، ومع ذلك فليست الرائحة علة بالاتفاق.

قوله: **(قلنا)**: أي في الجواب عن الدليلين السابقين.

قوله: **(قد بينا أن الطرد والعكس يؤثران في غلبة الظن، وكون كل واحد من الطرد والعكس لا يؤثر منفرداً لا يمنع من تأثيرهما مجتمعين، فإن العلة إذا كانت ذات وصفين لا يحصل الأثر من أحدهما)**: بَيَّن المؤلف رحمه الله تعالى كون الطرد والعكس يؤثران في غلبة الظن حين الاستدلال على صلاحية الدوران للعلية، حيث قال: «فإنه دليل على صحة العلة العقلية وهي موجبة، فأولى أن يكون دليلاً على الشرعية وهي أمارة؛ ولأنه يغلب على الظن ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف، فإننا لو رأينا رجلاً جالساً

وَاحْتِمَالُ شَيْءٍ آخَرَ لَا يَنْفِي الظَّنَّ، وَلَا يَمْنَعُ مِنَ التَّمسُّكِ بِمَا ظَنَنَّاهُ عِلَّةً مَا لَمْ يَظْهَرِ الْأَمْرُ الْآخَرُ فَيَكُونُ مُعَارِضاً. ....

فدخل رجل فقام عند دخوله، ثم جلس عند خروجه وتكرر منه، غلب على ظننا أن العلة في قيامه دخوله».

وضمير التثنية في «تأثيرهما» يعود إلى «الطرد والعكس».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الوصفين».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الجواب عن الدليل الأول** الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم إثبات العلة بالدوران، والذي قالوا فيه: «الوجود عند الوجود طرد محض، وزيادة العكس لا تؤثر، إذ ليس بشرط في العلل الشرعية».

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: لا نسلم لكم ما ذكرتموه من أن الطرد والعكس لا يؤثران في إثارة غلبة الظن، بل نقول: إن كلّاً منهما مثير لغلبة الظن، وإذا كان كل منهما مثير لغلبة الظن فهو مؤثر في الأحكام.

الوجه الثاني: سلمنا لكم ما ذكرتموه من أن كلّاً من الطرد والعكس لا يؤثر بمفرده في غلبة الظن، إلا أن ذلك لا يمنع تأثيرهما في حال اجتماعهما، فإن العلة إذا كانت مكونة من وصفين لم يحصل تأثيرها في الحكم بوجود أحدهما دون الآخر، وذلك كالقصاص، فإن علته هي «القتل»، وهذه العلة مكونة من وصفين، وهما «العمد» و«العدوان»، فإذا لم يجتمعا معاً لم تتم العلة.

قوله: (واحتمال شيء آخر لا ينفي الظن، ولا يمنع من التمسك بما ظنناه علة ما لم يظهر الأمر الآخر فيكون معارضاً): «ما» في قوله: «بما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ظنناه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمذكور هنا **هو الجواب عن الجزء الأول من الدليل الثاني**

وَالنَّقْضُ بِرَائِحَةِ الْخَمْرِ غَيْرُ لَازِمٍ، فَإِنَّ صَلَاحِيَّةَ الشَّيْءِ لِلتَّعْلِيلِ لَا يَلْزَمُ أَنْ يُعَلَّلَ بِهِ، إِذْ قَدْ يَمْتَنِعُ ذَلِكَ لِمُعَارَضَةِ مَا هُوَ أَوْلَى مِنْهُ.

لأصحاب المذهب الثاني، والذي قالوا فيه: «ولأن الوصف يحتمل أن يكون ملازماً للعلة، أو جزءاً من أجزائها فيوجد الحكم عند وجوده، لكون العلة ملازمة، وينتفي بانتفائه، ويحتمل ما ذكرتم، ومع التعارض لا معنى للتحكم».

ومفاد هذا الجواب: نسلم لكم الاحتمال الذي ذكرتموه، إلا أنه غلب على ظننا أن الدوران صالح للعلية، ومجرد احتمال شيء آخر لا يقوى على نفي هذا الظن، وذلك أن ظننا متعلق بشيء موجود وهو «الدوران»، والاحتمال الذي ذكرتموه مجرد وَهْم وَتخييل قد يكون له رصيد من الواقع وقد لا يكون، فلا نترك ما ظهر لنا لأجل شيء مُتَوَهَّم، فإنْ أظهرتم لنا الاحتمال المزعوم نظرنا في صلاحيته للعلية، فإن رأينا صلاحيته كان معارضاً لما غلب على ظننا أنه هو العلة، وإن لم نر صلاحيته اطرحناه تمسكاً بالعلة التي غلب على ظننا أنها مناط الحكم لسلامتها حينئذٍ من المعارض المقاوم.

قوله: (والنقض برائحة الخمر غير لازم، فإن صلاحية الشيء للتعليل لا يلزم أن يعلَّل به، إذ قد يمتنع ذلك لمعارضة ما هو أولى منه): الضمير في «به» يعود إلى «الشيء».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التعليل بالشيء الصالح للعلية».

و«ما» في قوله: «لمعارضة ما هو» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «منه» يعود إلى «الشيء الصالح للتعليل به».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الجواب عن الجزء الثاني من الدليل الثاني** لأصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم إثبات العلة بالدوران، وذلك الجزء هو قولهم: «ثم يبطل هذا المعنى برائحة الخمر المخصوصة به مقرونة بالشدة يزول التحريم بزوالها ويوجد بوجودها، وليس بعلة».

وَقَالَ قَوْمٌ: إِنَّمَا يَصِحُّ التَّعْلِيلُ بِهِ مَعَ السَّبْرِ، فَيَقُولُ: عِلَّةُ الْحُكْمِ أَمْرٌ حَادِثٌ، وَلَا حَادِثَ إِلَّا كَذَا وَكَذَا، ....

ومفاد هذا الجواب: أن نقضكم للدوران برائحة الخمر المخصوصة به غير لازم لنا، وذلك أن كون الشيء صالحاً للعلية لا يلزم منه أن يُعَلَّلَ به، إذ قد يكون غيره أولى منه بالعلية فَيُقَدَّمُ عليه ترجيحاً للأقوى على ما هو دونه في الرتبة، ولذلك رجحنا «الإسكار» على «الرائحة»، وجعلنا تحريم الخمر دائراً في فلكه، فحيثما وُجِدَ الإسكار وُجِدَ التحريم، وحيثما انعدم الإسكار انعدم التحريم.

قوله: (**وقال قوم: إنما يصح التعليل به مع السبر**): المراد بالقوم هنا بعض الأصوليين.

والضمير في «به» يعود إلى «الدوران».

والمراد هنا: أن الدوران لا يصح أن يكون علة إلا إذا كان مصحوباً بالسبر، وما لم يكن مصحوباً به فإنه لا يكون صالحاً للعلية.

وهذا هو **المذهب الثالث** في هذه المسألة، وهي مسألة: «إثبات العلة بالدوران».

قوله: (**فيقول: علة الحكم أمر حادث، ولا حادث إلا كذا وكذا**): القائل هنا هو «المجتهد القائس».

و«لا» في قوله: «ولا حادث» نافية للجنس، و«حادث» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها محذوف، تقديره: «مناسب»؛ أي: «ولا حادث مناسب للحكم إلا كذا وكذا».

و«العلة الحادثة»: هي التي لا سابقة لها.

والمقصود هنا: أن يبيِّن المجتهد القائس أوصاف علة الحكم بطريق السَّرْدِ السَّبْرِي، كأن يقول: علة هذا الحكم أمر حادث، ولا حادث إلا كيت وكيت، وبهذا السبر يكون قد حَصَرَ أوصاف العلة تمهيداً للانتقاء منها.

وَيُبْطِلُ مَا سِوَاهُ.

وَالسَّبْرُ إِذَا تَمَّ بِشُرُوطِهِ اسْتَغْنَى عَمَّا سِوَاهُ، مَعَ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ عِلَّةُ الْحُكْمِ أَمْراً حَادِثاً، إِذْ يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْعِلَّةُ سَابِقَةً وَيَقِفُ ثُبُوتُ الْحُكْمِ عَلَى شَرْطٍ حَادِثٍ كَالْحَوْلِ فِي الزَّكَاةِ، ....

قوله: (ويبطل ما سواه): الضمير في «سواه» يعود إلى «الوصف المناسب لإناطة التعليل به».

والمراد هنا: أن المجتهد القائس حين يحصر أوصاف علة الحكم بطريق السبر، فإنه يختار الوصف المناسب الذي يغلب على ظنه أن الحكم يدور عليه وجوداً وعدماً، ثم يُبْطِلُ ما سواه من الأوصاف الأخرى لعدم صلاحيتها لدوران الحكم عليها.

قوله: (والسبر إذا تم بشروطه استغنى عما سواه): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما ذكره أصحاب المذهب الثالث القائلون بأن الدوران لا يصلح للتعليل به إلا مع السبر.

والضمير في «بشروطه» يعود إلى «السبر»، وإليه كذلك عود الضمير في «سواه».

و«شروط السبر» ثلاثة ـ كما سبق بيان ذلك ـ وهي: كون العلة مجمعاً عليها، وكون السبر حاصراً لجميع ما يُعَلَّلُ به، وإبطال الأوصاف التي لا تصلح للعلية.

والمراد هنا: أن «السبر» مستقل وحده بإثبات العلة، فإذا تحققت شروطه الثلاثة كان مستغنياً بنفسه عن مقارنة ما سواه كالدوران ونحوه، فلا تلازم بينهما حتى يكون أحدهما متوقفاً في ثبوت حجيته على الآخر.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الأول من وجهي الجواب عما** ذكره أصحاب المذهب الثالث.

قوله: **(مع أنه لا يلزم أن يكون علة الحكم أمراً حادثاً، إذ يجوز أن تكون العلة سابقة ويقف ثبوت الحكم على شرط حادث كالحول في الزكاة)**: الضمير

أَوْ يَكُونَ الْحَادِثُ جُزْءاً تَمَّتِ الْعِلَّةُ بِهِ، أَوْ يَكُونَ الْحُكْمُ غَيْرَ مُعَلَّلٍ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «مع أن الشأن لا يلزم أن يكون علة الحكم أمراً حادثاً».

والمراد هنا: أنه ليس من لازم التعليل أن تكون علة الحكم أمراً حادثاً، فإن العلة كما تكون حادثة فإنها كذلك تكون سابقة، ويتوقف ثبوت الحكم فيها على شرط حادث، وذلك كالحول في الزكاة، فإن علة وجوب الزكاة هي «ملك النصاب»، وهذه العلة سابقة ولكنها متوقفة على شرطٍ حادث، وهو «حَوَلَانُ الحول»، فهذا الشرط حادث؛ لأنه يتجدد كل عام.

قوله: (أو يكون الحادث جزءاً تمت العلة به): الضمير في «به» يعود إلى «الجزء».

والمراد هنا: أن الحادث يحتمل ألا يكون علة مستقلة، بل هو جزء من العلة لا تتم إلا به، وذلك كالقصاص فإن علته هي «القتل»، إلا أن القتل ليس كافياً وحده في إقامة القصاص على القاتل، بل لا بد من حدوث وَصْفِهِ وهو «العمد العدوان»، وحينئذٍ يكون هذا الوصف الحادث وهو «العمد العدوان» جزءاً من العلة السابقة وهي «القتل».

قوله: (أو يكون الحكم غير معلل): فإن الحكم غير المعلل هو الذي لا تُعْقَلُ له علة، فضلاً عن أن تكون تلك العلة سابقة أو حادثة، وهذا ما يُعْرَفُ بالحكم التعبدي.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «مع أنه لا يلزم أن يكون علة الحكم أمراً حادثاً»، إلى قوله: «أو يكون الحكم غير معلل» **هو الجواب الثاني** عما ذكره أصحاب المذهب الثالث المشترطون لصحة التعليل بالدوران أن يكون مصحوباً بالسبر.

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم لكم لزوم أن تكون علة الحكم أمراً حادثاً، وذلك أن الشأن هنا لا يخلو من احتمالات ثلاثة:

وَمِمَّا يُشْبِهُ هَذَا شَهَادَةُ الْأُصُولِ؛ كَقَوْلِهِمْ؛ فِي «الْخَيْلِ»: «مَا لَا تَجِبُ الزَّكَاةُ فِي الذُّكُورِ مُنْفَرِدَةً، لَمْ تَجِبْ فِي الذُّكُورِ وَالْإِنَاثِ»، وَيُسْتَدَلُّ عَلَى صِحَّتِهَا بِالْاطِّرَادِ وَالْانْعِكَاسِ فِي سَائِرِ مَا تَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ وَمَا لَا تَجِبُ.

الاحتمال الأول: قد تكون العلة سابقة، ويقف ثبوت الحكم فيها على شرط حادث، كالحول في الزكاة.

الاحتمال الثاني: قد يكون الحادث جزءاً تمت به العلة، وليس علة مستقلة.

الاحتمال الثالث: قد يكون الحكم تعبدياً غير مُعَلَّلٍ.

ومع قيام هذه الاحتمالات الثلاثة يبطل القول بكون العلة أمراً حادثاً؛ لأنه مجرد دعوى بلا دليل مرجح.

قوله: (ومما يشبه هذا شهادة الأصول): «ما» في قوله: «ومما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «ومن الْمُشْبِهِ هذا شهادة الأصول».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الدوران».

و«الأصول الشاهدة» يُرَادُ بها هنا أحد معنيين:

المعنى الأول: دلالة الكتاب، أو السنة، أو الإجماع على الحكم المعلَّل.

المعنى الثاني: ثبوت أَصْلٍ معين من نوع الحكم المعلَّل، بحيث يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه[1].

والمراد هنا: أن «شهادة الأصول» المفيدة للطرد والعكس، تُشْبِهُ «الدوران» في إفادة العلية.

قوله: (كقولهم في الخيل: «ما لا تجب الزكاة في الذكور منفردة، لم تجب في الذكور والإناث»، ويستدل على صحتها بالاطراد والانعكاس في سائر ما تجب فيه الزكاة وما لا تجب): هذا مثال توضيحي لتقريب معنى «شهادة

---

(١) انظر: العدة ٥/ ١٤٣٥.

وَقَوْلِهِمْ: مَنْ صَحَّ ظِهَارُهُ صَحَّ طَلَاقُهُ كَالْمُسْلِمِ.

الأصول الْمُشْبِهِ للدوران» إلى الذهن.

والضمير في «كقولهم» يعود إلى «الفقهاء».

و«ما» في قوله: «ما لا تجب» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «صحتها» يعود إلى «العلة».

و«ما» في قوله: «في سائر ما تجب» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

و«ما» في قوله: «وما لا تجب» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن قول الفقهاء رحمهم الله تعالى في الخيل: «ما لا تجب الزكاة في الذكور منفردة، لم تجب في الذكور والإناث»، يُسْتَدَلُّ على صحته من جهة ثبوت العلة بالاطراد والانعكاس في سائر ما تجب فيه الزكاة وما لا تجب فيه.

وبيان «الاطراد والانعكاس» هنا هو: أن «الإبل»، و«البقر»، و«الغنم» وجبت الزكاة في ذكورها منفردةً، فوجبت في ذكورها وإناثها.

و«الحمير»، و«البغال» التي ورد ذكرها مقروناً بالخيل في قول الله تعالى: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨].

لم تجب الزكاة في ذكورها منفردةً، فلم تجب في ذكورها وإناثها.

فكذا ينبغي أن يقال في «الخيل» بأن الزكاة لم تجب في ذكورها منفردةً، فلا تجب في ذكورها وإناثها.

وبناءً على ذلك، فإن عدم وجوب الزكاة في ذكور الخيل شاهد لعدمها في ذكورها وإناثها[1].

قوله: (وقولهم: من صح ظهاره صح طلاقه كالمسلم): الضمير في «قولهم» يعود إلى «الفقهاء» رحمهم الله تعالى.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤١٧.

ذَهَبَ الْقَاضِي، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ إِلَى صِحَّتِهِ. لِشَبَهِهِ بِمَا ذَكَرْنَا، وَتَغْلِيبِهِ عَلَى الظَّنِّ.

والضمير في «ظهاره» يعود إلى «مَنْ» الشرطية، وكذلك إليها عود الضمير في «طلاقه».

وهذا مثال آخر توضيحي لبيان معنى «شهادة الأصول».

والمراد هنا: أن الفقهاء رحمهم الله تعالى بَنَوْا قولهم: «من صح ظهاره صح طلاقه» ـ وذلك في تصحيح «طلاق الذمي» ـ على شاهد الأصل، فإن «المسلم» حين صح ظهاره صح طلاقه، فكذلك يكون الشأن في «الذمي»، فإنه حيث صح وقوع الظهار منه، صح ـ تبعاً لذلك ـ وقوع الطلاق منه.

فكانت صحة ظهار الذمي شاهداً على صحة طلاقه.

ولعل الصواب في المثال الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى أن يقال: «من صح طلاقه صح ظهاره»، لوقوع الخلاف بين الفقهاء رحمهم الله تعالى في صحة ظهار «الذمي»، حيث ذهب الإمامان الشافعي وأحمد رحمهما الله تعالى إلى صحته، وذهب الإمامان أبو حنيفة ومالك رحمهما الله تعالى إلى عدم صحته[1].

قوله: (**ذهب القاضي، وبعض الشافعية إلى صحته، لشبهه بما ذكرنا، وتغليبه على الظن**): الضمير في «صحته» يعود إلى «التعليل بشهادة الأصول»، وإليه كذلك عود الضمير في «لشبهه».

و«ما» في قوله: «بما ذكرنا» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «لشبهه بالمذكور»؛ أي: بالمذكور سابقاً.

والمراد بما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هو «الدوران».

---

(١) انظر: المغني لابن قدامة ١١/٥٦.

....

والضمير في «تغليبه» يعود إلى «التعليل بشهادة الأصول».

والمراد هنا: أن القول بصحة التعليل بشهادة الأصول ذهب إليه كثير من الحنابلة رحمهم الله تعالى، ومنهم القاضي أبو يعلى، حيث صرح بذلك في كتابه «العدة»، فقال: «الرابع: شهادة الأصول، فمثل قولنا: لا تجب الزكاة في إناث الخيل؛ لأنها لا تجب في ذكورها؛ كالبغال والحمير والفِيَلة وغير ذلك من الحيوانات، وعكسه الإبل والبقر والغنم. وإذا كانت الأصول مرتبة على التسوية بين الذكور والإناث في وجوب الزكاة وسقوطها، ووجدنا الخيل لا زكاة في ذكورها إذا انفردت بالإجماع، لم تجب في إناثها، وكان ذلك طريقاً يقتضي غلبة الظن؛ لأن الظن يمنع وجود الحكم في الغالب»[1].

وكذلك ذهب إلى القول بصحة التعليل بشهادة الأصول بعض الشافعية رحمهم الله تعالى، ومنهم أبو إسحاق الشيرازي، حيث صرح بذلك في قوله: «وأما الضرب الثاني من الدليل على صحة العلة فهو الاستنباط، وذلك من وجهين، **أحدهما**: التأثير، **والثاني**: شهادة الأصول»[2].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «لشبهه بما ذكرنا، وتغليبه على الظن» متضمن حجة أصحاب المذهب الأول القائلين بصحة التعليل بشهادة الأصول.

وهذه الحجة مستندها قياس «شهادة الأصول» على «الدوران» بجامع الشَّبَه الكبير بينهما، وهو إثارة غلبة الظن في كلٍّ منهما، فكما أن الدوران مثير لغلبة الظن في ثبوت العلية، فكذلك شهادة الأصول تثير غلبة الظن في ثبوت العلية، والظن الغالب محل اعتبار في الشريعة.

---

(١) العدة ٥/ ١٤٣٥.
(٢) اللمع ص١١١.

وَمَنَعَ مِنْهُ بَعْضُهُمْ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

قوله: (ومنع منه بعضهم): الضمير في «منه» يعود إلى «التعليل بشهادة الأصول».

والضمير في «بعضهم» يعود إلى «الأصوليين».

والمراد هنا: أن بعض الأصوليين منعوا من أن تكون «شهادة الأصول» طريقاً إلى إثبات العلية.

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

واستدلوا لذلك، فقالوا: إن شهادة الأصول ليست نصاً في العلية، ولا إجماعاً، ولا مؤثراً، ولا ملائماً، ولا مناسباً غريباً، إنما هو مخيل تخييلاً شبهياً بأن الفرع المشهود له مشتمل على علة الأصل الشاهد، والظن الحاصل من التخيل ضعيف جداً، فلا يكون صالحاً لإناطة الأحكام الشرعية به[1].



(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤١٧.

(فصل)

فَأَمَّا الدَّلَالَةُ عَلَى صِحَّةِ الْعِلَّةِ بِاطِّرَادِهَا فَفَاسِدٌ، إِذْ لَا مَعْنَى لَهُ إِلَّا سَلَامَتُهَا عَنْ مُفْسِدٍ وَاحِدٍ وَهُوَ النَّقْضُ، وَانْتِفَاءُ الْمُفْسِدِ لَيْسَ بِدَلِيلٍ عَلَى الصِّحَّةِ، فَرُبَّمَا لَمْ يَسْلَمْ مِنْ مُفْسِدٍ آخَرَ، ....

قوله: (فأما الدلالة على صحة العلة باطرادها ففاسد): بَعْدَ أن بيَّن المؤلف رحمه الله تعالى الطرق الصحيحة الدالة على العلة، شرع في هذا الفصل في بيان الطرق الفاسدة في الدلالة عليها، ومن هذه الطرق الاستدلال على صحة العلة باطرادها.

و«اطراد العلة» هو استمرار حكمها في جميع محالِّها، بحيث لا تتخلف عن محل واحد منها.

والحكم بكون العلة صحيحة بناءً على دعوى الاطراد حكم فاسد لا يترتب عليه تصحيح العلة.

قوله: (إذ لا معنى له إلا سلامتها عن مُفسد واحد وهو النقض): الضمير في «له» يعود إلى «الاطراد».

والضمير في «سلامتها» يعود إلى «العلة».

و«النقض» هو تخلف العلة عن محل الحكم.

والمراد هنا: أنه لا معنى للاطراد إلا سلامة العلة من «النقض»، والنقض هو بعض مفسدات العلة، وليس هو كل مفسداتها حتى يُجْزَمَ بصحة العلة عند انتفائه.

قوله: (وانتفاء المفسد ليس بدليل على الصحة، فربما لم يسلم من مفسد آخر): أي أن الشيء إذا كان يتطرق إليه الفساد من أوجه مختلفة، فإنه حين يَسْلَمُ من واحد منها، فلا يعني ذلك سلامته من جميعها، والعلة كذلك فإن لها مفسدات كثيرة، فهي إذا سلمت من النقض فربما لا تسلم من غيره من المفسدات الأخرى.

وَلَوْ سَلِمَتْ مِنْ كُلِّ مُفْسِدٍ لَمْ يَكُنْ دَلِيلاً عَلَى صِحَّتِهَا، كَمَا لَوْ سَلِمَتْ شَهَادَةُ الْمَجْهُولِ مِنْ جَارِحٍ لَمْ تَكُنْ حُجَّةً مَا لَمْ تَقُمْ بَيِّنَةٌ مُعَدِّلَةٌ، فَكَذَلِكَ لَا تَكْتَفِي الصِّحَّةُ بِانْتِفَاءِ الْمُفْسِدِ، بَلْ لَا بُدَّ مِنْ قِيَامِ دَلِيلٍ عَلَى الصِّحَّةِ.

وَفِي الْجُمْلَةِ فَنَصْبُ الْعِلَّةِ مَذْهَبٌ يَفْتَقِرُ إِلَى دَلِيلٍ؛ كَوَضْعِ الْحُكْمِ، وَلَا يُكْتَفَى فِي إِثْبَاتِ الْحُكْمِ بِأَنَّهُ لَا مُفْسِدَ لَهُ، فَكَذَلِكَ الْعِلَّةُ،

وحينئذٍ يكون القائل بأن هذه العلة صحيحة لأنها ليست منتقضة بمنزلة من يقول: «هذا العبد سليم لأنه ليس بأعمى»، إذ يجوز أن تنتفي سلامته بأي مرض من الأمراض كالبرص، والعرج، وثقل السمع، ونحو ذلك[1].

قوله: (ولو سلمت من كل مفسد لم يكن دليلاً على صحتها، كما لو سلمت شهادة المجهول من جارح لم تكن حجة ما لم تقم بينة معدلة، فكذلك لا تكتفي الصحة بانتفاء المفسد، بل لا بد من قيام دليل على الصحة): الضمير في «صحتها» يعود إلى «العلة».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فكذلك» يعود إلى «سلامة شهادة المجهول من جارح».

والمراد بالمجهول هنا: هو مَنْ جُهِلَتْ حاله، فلم يُعْرَفْ بعدالة ولا بفسق.

والمقصود هنا: حتى ولو افترضنا سلامة العلة من جميع مفسداتها، فإن ذلك ليس كافياً في ثبوت صحتها، إذ القول بسلامتها من كل مفسد دعوى هي بحاجة ماسة إلى تأييدها بالدليل على ثبوت الصحة، شأنها في ذلك شأن مجهول الحال فإن سلامة شهادته من وجود جارح ليست دليلاً على صحتها، بل لا بد من ثبوت بيِّنة دالة على التعديل.

قوله: (وفي الجملة فنصب العلة مذهب يفتقر إلى دليل، كوضع الحكم، ولا يُكتفى في إثبات الحكم بأنه لا مفسد له، فكذلك العلة): الضمير في «بأنه» يعود إلى «الحكم»، وكذلك إليه عود الضمير في «له».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٢٠.

وَيُعَارِضُهُ أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى الصِّحَّةِ، وَاقْتِرَانُ الْحُكْمِ بِهَا لَيْسَ بِدَلِيلٍ عَلَى أَنَّهَا عِلَّةٌ، فَقَدْ يُلَازِمُ الْخَمْرَ لَوْنٌ وَطَعْمٌ وَرَائِحَةٌ يَقْتَرِنُ بِهِ التَّحْرِيمُ وَيَطَّرِدُ وَيَنْعَكِسُ، وَالْعِلَّةُ الشِّدَّةُ.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فكذلك» يعود إلى «عدم الاكتفاء في إثبات الحكم بأنه لا مفسد له».

والمراد هنا: قياس العلة على الحكم، فكما أن إثبات الحكم لا يكفي فيه القول بأنه لا مفسد له، بل لا بد من قيام الدليل الناهض على ثبوته شرعاً، فكذلك العلة التي هي مذهب للمجتهد يسلكه في بناء الأحكام الشرعية لا يكفي في ثبوت صحتها القول بأنه لا مفسد لها، بل لا بد من قيام الدليل الناهض على تلك الصحة.

قوله: (**ويعارضه أنه لا دليل على الصحة**): الضمير في «يعارضه» يعود إلى القائل: «هذه العلة صحيحة».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا دليل على الصحة».

والمراد هنا: أن قول المستدل: «هذه العلة صحيحة، إذ لا دليل على فسادها» منقوض بقول المعترض: «بل هي علة فاسدة، إذ لا دليل على صحتها»، وحينئذٍ يتقابل القولان ويتدافعان.

قوله: (**واقتران الحكم بها ليس بدليل على أنها علة، فقد يلازم الخمر لون وطعم ورائحة يقترن به التحريم ويطرد وينعكس، والعلة الشدة**): الضمير في «بها» يعود إلى «العلة»، وكذلك إليها عود الضمير في «أنها».

والضمير في «به» يعود إلى «الملازم للخمر من اللون، والطعم، والرائحة».

والمراد هنا: أن من الطرق الفاسدة في إثبات العلة الاستدلال على صحتها باقتران الحكم بها، في حين أن هذا الاقتران ليس دليلاً على

وَاقْتِرَانُهُ بِمَا لَيْسَ بِعِلَّةٍ كَاقْتِرَانِ الْأَحْكَامِ بِطُلُوعِ كَوْكَبٍ، أَوْ هُبُوبِ رِيحٍ، ثُمَّ لِلْمُعْتَرِضِ فِي إِفْسَادِهِ الْمُعَارَضَةُ بِوَصْفٍ مُطَّرِدٍ يَخْتَصُّ بِالْأَصْلِ، فَلَا يَجِدُ إِلَى التَّفَصِّي عَنْهُ طَرِيقاً، وَمِثَالُ ذَلِكَ: قَوْلُهُمْ فِي الْخَلِّ: «مَائِعٌ لَا يُصَادُ مِنْ جِنْسِهِ السَّمَكُ، وَلَا تُبْنَى عَلَيْهِ الْقَنَاطِرُ، فَلَا تُزَالُ بِهِ النَّجَاسَةُ كَالْمَرَقِ»، ....

الصحة، وذلك أن الحكم قد يقترن بما يلازم العلة وليس بعلة، كاقتران تحريم الخمر بلونها وطعمها وريحها، وكل ذلك ليس بعلة، وإنما العلة هي «الشدة» المسببة للإسكار(١).

قوله: (**واقترانه بما ليس بعلة كاقتران الأحكام بطلوع كوكب، أو هبوب ريح**): الضمير في «اقترانه» يعود إلى «الحكم».

و«ما» في قوله: «بما ليس» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن الحكم قد يقترن بما ليس بعلة، نحو اقتران الأحكام بطلوع كوكب، فإن مَنْ لديهم خبرة بطلوع الكواكب يرتبون على ذلك الطلوع بعض الأحكام المتعلقة بدنياهم كاعتدال الطقس، أو بَدْء موسم الزرع، ونحو ذلك.

وكذلك إذا هبت ريح رطبة في جو غائم فقد يستدلون بذلك على قُرب نزول المطر.

واقتران الحكم هنا بتلك الأسباب ليس علة، وهذا يدل دلالة واضحة على أنه ليس كل ما اقترن به الحكم يكون علة له.

قوله: (**ثم للمعترض في إفساده المعارضة بوصف مطرد يختص بالأصل، فلا يجد إلى التفصي عنه طريقاً، ومثال ذلك: قولهم في الخل: مائع لا يصاد من جنسه السمك، ولا تبنى عليه القناطر، فلا تزال به النجاسة كالمرق**): الضمير في «إفساده» يعود إلى «المعترض».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٢٠.

وَكَذَلِكَ لَوِ اسْتَدَلَّ عَلَى صِحَّتِهَا بِسَلَامَتِهَا عَنْ عِلَّةٍ تُفْسِدُهَا لَمْ يَصِحَّ لِمَا ذَكَرْنَا.

و«الوصف المطرد» هو الذي يدل على حكم عام.

و«التفضي» من «الإفضاء»، وهو «الإخلاء»، والمعنى: «فلا يجد إلى التخلي عنه طريقاً».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الوصف المطرد».

والضمير في «قولهم» يعود إلى «الجدليين والنُّظَّار».

والضمير في «جنسه» يعود إلى «المائع»، وإليه كذلك عود الضميرين في «عليه»، وفي «به».

والمراد هنا: أن بإمكان المعترض أن يُفْسِدَ علة المستدل بطريق المعارضة بوصف مطرد يختص بالأصل، فلا يستطيع المستدل التخلص منه، وذلك كأن يقول في «الْخَلِّ»: «مائع لا يصاد من جنسه السمك، ولا تُبنى عليه القناطر، فلا تُزال به النجاسة كالمرق».

فهذه الأوصاف، وهي كون الخل مائعاً، وكونه لا يُصاد من جنسه السمك، وكونه لا تُبنى عليه القناطر كلها قد اقترنت بالحكم وهو عدم جواز إزالة النجاسة بالخل، في حين أنها أوصاف طردية لا علاقة لها بالحكم، فلا تكون علة فيه، وإنما العلة الصحيحة هي كون الخل ليس ماءً الذي جعله الشارع متعيناً لإزالة النجاسات، كما في قول الله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾ [الأنفال: ١١].

وبناءً على ذلك، فليس كل ما اقترن بالحكم من أوصاف يصلح أن يكون علة.

قوله: **(وكذلك لو استدل على صحتها بسلامتها عن علة تفسدها لم يصح لما ذكرنا)**: اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «كذلك» يعود إلى «اقتران الحكم بأوصاف مطردة».

والضمير في «صحته» يعود إلى «العلة»، وإليها كذلك عود الضميرين في «بسلامتها»، وفي «تفسدها».

فَإِنْ قِيلَ: دَلِيلُ صِحَّتِهَا انْتِفَاءُ الْمُفْسِدِ. قُلْنَا: بَلْ دَلِيلُ الْفَسَادِ انْتِفَاءُ الْمُصَحِّحِ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ.

و«ما» في قوله: «لما ذكرنا» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «للمذكور» أي: سابقاً. والذي ذكره هو قوله: «وانتفاء المفسد ليس بدليل على الصحة، فربما لم يَسْلَمْ من مفسد آخر».

والمراد هنا: أن المستدل لو استدل على صحة العلة بكونها سالمة من علة أخرى تفسدها، لم يكن استدلاله هذا مصححاً لتلك العلة، فإن سلامتها من وجود علة مفسدة لا يعني سلامتها من كل مفسد، فلا يكفي في إثبات الصحة القول بانتفاء المفسد، بل لا بد من قيام دليل ناهض على تأكيد ادعاء ثبوت الصحة.

قوله: (فإن قيل: دليل صحتها انتفاء المفسد): الضمير في «صحتها» يعود إلى «العلة».

والمراد هنا: إن اعترض معترض فقال: «دليل صحة العلة انتفاء المفسد»، بمعنى: أن انتفاء ما يدل على فساد العلة هو الطريق لثبوت صحتها والتعويل عليها.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (بل دليل الفساد انتفاء المصحح، ولا فرق بين الكلامين): «لا» في قوله: «ولا فرق» نافية للجنس، و«فرق» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالظرف تقديره: «حاصل»؛ أي: «لا فرق حاصل بين الكلامين».

والمراد هنا: أن المستدل لو قال في تصحيح علته: «دليل صحتها انتفاء المفسد»، لكان للمعترض أن يناقض تصحيحه بقوله: «بل دليل فسادها انتفاء المصحح».

وحينئذٍ فلا فرق بين الكلامين، لكونهما في درجة متساوية، فيتقابلان ويتدافعان.

وبناءً على ذلك فليس هنا طريق لإثبات صحة العلة إلا الدليل الشرعي الناهض على كونها علة.

(فصل)

مَتَى لَزِمَ مِنَ الْوَصْفِ الْمُتَضَمِّنِ لِلْمَصْلَحَةِ مَفْسَدَةٌ مُسَاوِيَةٌ لِلْمَصْلَحَةِ، أَوْ رَاجِحَةٌ عَلَيْهَا فَقِيلَ: إِنَّ الْمُنَاسَبَةَ تَنْتَفِي، فَإِنَّ تَحْصِيلَ الْمَصْلَحَةِ عَلَى وَجْهٍ يَتَضَمَّنُ فَوَاتَ مِثْلِهَا أَوْ أَكْبَرَ مِنْهَا لَيْسَ مِنْ شَأْنِ الْعُقَلَاءِ، لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ عَلَى تَقْدِيرِ التَّسَاوِي، وَكَثْرَةِ الضَّرَرِ عَلَى ....

قوله: (متى لزم من الوصف المتضمن للمصلحة مفسدة مساوية للمصلحة، أو راجحة عليها فقيل: إن المناسبة تنتفي): الضمير في «عليها» يعود إلى «المصلحة».

والمراد هنا: أن الوصف لا يخلو بالنسبة لاشتماله على المصالح والمفاسد من ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن تكون المصلحة فيه راجحة على المفسدة.

الحالة الثانية: أن تكون المصلحة فيه مساوية للمفسدة.

الحالة الثالثة: أن تكون المصلحة فيه أدنى من المفسدة.

فإن كانت مصلحة الوصف راجحة على المفسدة كان وصفاً مناسباً، فلا تنتفي مناسبته بالاتفاق، وذلك أنه لا يوجد وصف خالص تماماً من مفسدة، ولكن العبرة برجحان المصلحة.

وإن كانت المصلحة في الوصف مساوية للمفسدة، أو أنها أدنى من المفسدة لكون المفسدة راجحة عليها فقد حصل الخلاف بين الأصوليين في وجود المناسبة في ذلك الوصف أو انتفائها عنه على مذهبين، أحدهما: أن الوصف المتضمن مصلحة متى لزم منه مفسدة مساوية لمصلحته أو راجحة عليها انتفت مناسبته.

وهذا القول ذهب إليه أكثر الأصوليين(١).

قوله: (فإن تحصيل المصلحة على وجه يتضمن فوات مثلها أو أكبر منها ليس من شأن العقلاء، لعدم الفائدة على تقدير التساوي، وكثرة الضرر على

---

(١) انظر: الإحكام ٣/٣٩٦؛ المحصول ٢/٢/٢٣٢؛ شرح المحلي ٢/٢٨٦.

تَقْدِيرِ الرُّجْحَانِ، فَلَا يَكُونُ مُنَاسِباً، إِذِ الْمُنَاسِبُ مَا إِذَا عُرِضَ عَلَى الْعُقُولِ السَّلِيمَةِ تَلَقَّتْهُ بِالْقَبُولِ، فَيُعْلَمُ أَنَّ الشَّارِعَ لَمْ يُرِدْ بِالْحُكْمِ تَحْصِيلاً لِلْمَصْلَحَةِ فِي ضِمْنِ الْوَصْفِ الْمُعَيَّنِ. ....

تقدير الرجحان، فلا يكون مناسباً، إذ المناسب ما إذا عرض على العقول السليمة تلقته بالقبول): الضمير في «مثلها» يعود إلى «المصلحة»، وكذلك إليها عود الضمير في «منها».

و«ما» في قوله: «ما إذا عُرِضَ» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «تلقته» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن المناسب.

والمراد هنا: أن السعي إلى تحصيل مصلحة تعتورها مفسدة مماثلة لها أو راجحة عليها هو في حقيقته سَعْيٌ خاسر من وجهين:

الوجه الأول: عدم الفائدة من تحصيل تلك المصلحة إذا كانت المفسدة مساوية لها، إذ ما تَحَصَّل عليه الإنسان من مصلحة في هذه الحال سَيُفَوِّتُهُ مثلها، وحينئذ لم يستفد من سعيه إلّا التعب فقط.

الوجه الثاني: حصول الضرر الكثير إذا كانت المفسدة أرجح من المصلحة، فما يناله من ضرر لا يُعَوِّضُهُ ما تَحَصَّلَ عليه من مصلحة.

والعقل في كلا الوجهين يمنع من السعي إلى تحصيل المصلحة لعدم الجدوى منها، ولتحقق الضرر فيها.

وحينئذ فإن الوصف المشتمل على مصلحة فإن مناسبته تكون لاغية إذا لزم منه مفسدة مساوية أو راجحة، لعدم قبول العقل السليم له، وما لم يقبله العقل السليم فلا يكون وصفاً مناسباً.

قوله: (فيعلم أن الشارع لم يرد بالحكم تحصيلاً للمصلحة في ضمن الوصف المعين) أي: إذا لزم من الوصف المتضمن مصلحةً مفسدةٌ مساوية لتلك المصلحة أو راجحة عليها، فإن ذلك دليل على أن الشارع لم يُرِدْ بالحكم تحصيل هذه المصلحة في ضمن هذا الوصف بعينه، وحينئذ فلا يكون وصفاً مناسباً.

وَهَذَا غَيْرُ صَحِيحٍ، فَإِنَّ الْمُنَاسِبَ الْمُتَضَمِّنَ لِلْمَصْلَحَةِ ـ وَالْمَصْلَحَةُ أَمْرٌ حَقِيقِيٌّ ـ لَا يَنْعَدِمُ بِمُعَارِضٍ، إِذْ يَنْتَظِمُ مِنَ الْعَاقِلِ أَنْ يَقُولَ: «لِي مَصْلَحَةٌ فِي كَذَا يَصُدُّنِي عَنْهُ مَا فِيهِ مِنَ الضَّرَرِ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «فإن تحصيل المصلحة على وجه يتضمن فوات مثلها أو أكبر منها ليس من شأن العقلاء» إلى قوله: «فيعلم أن الشارع لم يرد بالحكم تحصيلاً للمصلحة في ضمن الوصف المعين» هو **دليل أصحاب المذهب الأول** القائلين بانتفاء مناسبة الوصف إذا عارضت مصلحتَه مفسدةٌ مماثلة أو راجحة.

ومفاد هذا الدليل: أن المناسب هو ما تلقته العقول السليمة بالقَبول، وما عارض مصلحتَه مفسدةٌ مساوية أو راجحة فليس كذلك، فلا يكون مناسباً، إذ ليس من شأن العقلاء السعي إلى تحصيل دينار على وجه يلزم منه خسارة دينار أو دينارين؛ لأن الأول ترجيح من غير مرجح لتكافؤ المصلحة والمفسدة، والثاني التزام للمفسدة الراجحة[1].

قوله: (وهذا غير صحيح): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى ما ذكره أصحاب المذهب الأول، وهو انتفاء مناسبة الوصف إذا عارضت مصلحتَه مفسدةٌ مساوية أو راجحة،

فهذا القول لا رصيد له من الصحة، بل إن الوصف إذا عارضت مصلحته مفسدة مساوية أو راجحة فإن مناسبته لا تنتفي، بل تبقى ثابتة.

وهذا **هو المذهب الثاني** في هذه المسألة، وإليه ذهب بعض الأصوليين[2].

قوله: (فإن المناسب المتضمن للمصلحة ـ والمصلحة أمر حقيقي ـ لا ينعدم بمعارض، إذ ينتظم من العاقل أن يقول: لي مصلحة في كذا يصدني عنه ما فيه من الضرر من وجه آخر): المراد بالانتظام في قوله:

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٢١.

(٢) انظر: المحصول ٢/ ٢/ ٢٣٢.

وَقَدْ أَخْبَرَ اللهُ تَعَالَى أَنَّ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ مَنَافِعَ وَأَنَّ إِثْمَهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا، فَلَمْ يَنْفِ مَنَافِعَهُمَا مَعَ رُجْحَانِ إِثْمِهِمَا.

«إذ ينتظم من العاقل» استقامة الكلام وعدم اضطرابه.

والضمير في «عنه» يعود إلى «الشيء» المعبَّر عنه بلفظة «كذا».

و«ما» في قوله: «ما فيه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الشيء» المعبَّر عنه بلفظة «كذا».

والمذكور هنا **هو الدليل الأول** لأصحاب المذهب الثاني.

ومفاد هذا الدليل: أن المصلحة من مُتَضَمَّنَاتِ الوصف، والمفسدة من لوازمه، وحيث تضمن الوصف مصلحة ولزمته مفسدة وجب اعتبارهما معاً لاختلاف جهتهما، ولهذا فإن العاقل لو قال: «لي مصلحة في كذا لكن يصدني عنه ما فيه من الضرر من وجه آخر»، لكان هذا الكلام منتظماً صحيحاً، كما يقول التاجر: «لي مصلحة في ركوب البحر للتجارة وتحصيل الربح، لكن يصدني عنه ما فيه من المخاطرة بالمال».

وذلك أن المصلحة التي اشتمل عليها الوصف مصلحة حقيقية، فلا تنتفي بقيام المعارض لها من المفسدة(١).

قوله: (وقد أخبر الله تعالى أن في الخمر والميسر منافع وأن إثمهما أكبر من نفعهما): أخبر سبحانه بذلك في قوله جلّ شأنه: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩].

قوله: (فلم ينف منافعهما مع رجحان إثمهما): ضميرا التثنية في «منافعهما»، وفي «إثمهما» يعودان إلى «الخمر» و«الميسر».

وهذا هو وجه الاستدلال بتلك الآية الكريمة التي أشار إليها المؤلف رحمه الله تعالى.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٢١.

وَالْمَصْلَحَةُ جَلْبُ الْمَنْفَعَةِ أَوْ دَفْعُ الْمَضَرَّةِ، وَلَوْ أَفْرَدْنَا النَّظَرَ إِلَيْهَا غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ ثُبُوتُ الْحُكْمِ مِنْ أَجْلِهَا، ....

والمذكور هنا **هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بعدم انتفاء مناسبة الوصف حين يشتمل على مفسدة مساوية أو راجحة.

ومفاد هذا الدليل: أن الله تعالى حين ذكر الخمر والميسر أخبر سبحانه بما اشتملا عليه من منافع وهي المصالح الدنيوية، ومن ذلك اكتساب المال، كما أخبر سبحانه بما اشتملا عليه من مفاسد وهي ما بيّنه جلّ شأنه بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المائدة: ٩٠، ٩١].

وإخبار الله تعالى بما اشتمل عليه الخمر والميسر من المنافع والآثام هو إثبات لما اجتمع فيهما من المصالح والمفاسد، وإثباتهما معاً دليل على أن وجود المفسدة في الوصف لا ينفي ما اشتمل عليه من مصلحة، إذ لو كان وجود المفسدة في الوصف يفضي إلى انتفاء المصلحة فيه لما جَمَعَ سبحانه بينهما في هذه الآية الكريمة.

قوله: (والمصلحة جلب المنفعة أو دفع المضرة) أي: أن المصلحة إما أن تكون متعلقة بجلب المنافع، وإما أن تكون متعلقة بدفع المضار، ولا شك أن جلب المنافع مصلحة للعبد، وكذلك دفع الضر عنه مصلحة كبرى له.

قوله: (ولو أفردنا النظر إليها غلب على الظن ثبوت الحكم من أجلها): الضمير في «إليها» يعود إلى «المصلحة»، وكذلك إليها عود الضمير في «أجلها».

والمراد هنا: أننا لو جَرَّدْنَا النظر فأفردنا المصلحة به دون النظر إلى المفسدة لغلب على ظننا ثبوت الحكم بتلك المصلحة، لكونها مناسبة لإناطة ذلك الحكم بها.

وَإِنَّمَا يَخْتَلُّ ذَلِكَ الظَّنُّ مَعَ النَّظَرِ إِلَى الْمَفْسَدَةِ اللَّازِمَةِ مِنَ اعْتِبَارِ الْوَصْفِ الآخَرِ، فَيَكُونُ هَذَا مُعَارِضاً، إِذْ هَذَا حَالُ كُلِّ دَلِيلٍ لَهُ مُعَارِضٌ، ثُمَّ ثُبُوتُ الْحُكْمِ مَعَ وُجُودِ الْمُعَارِضِ لَا يُعَدُّ بَعِيداً.

قوله: (**وإنما يختل ذلك الظن مع النظر إلى المفسدة اللازمة من اعتبار الوصف الآخر، فيكون هذا معارضاً، إذ هذا حال كل دليل له معارض**): المراد بالظن المشار إليه في قوله: «وإنما يختل ذلك الظن» هو ظن ثبوت الحكم لأجل اشتمال الوصف على مصلحة للعباد.

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «فيكون هذا معارضاً» يعود إلى «النظر إلى المفسدة اللازمة من اعتبار الوصف الآخر».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «إذ هذا حال كل دليل له معارض» يعود إلى «اختلاف الظن في ثبوت الحكم بالوصف المصلحي من أجل المعارضة بالمفسدة».

والمراد هنا: أن سبب اختلاف الظن في ثبوت الحكم بالوصف المصلحي هو عدم تجريد النظر إلى المصلحة، لكون ذلك النظر مُنَازَعاً بنظر آخر وهو الالتفات إلى المفسدة، وحينئذ تكون هذه المفسدة معارضة لتلك المصلحة، وبتعارضهما يكون التعامل معهما كالتعامل مع أي دليلين متعارضين.

قوله: (**ثم ثبوت الحكم مع وجود المعارض لا يعدّ بعيداً**) أي: أن ثبوت الحكم مع وجود المعارض له ليس ببعيد من الناحية العقلية لعدم الاستحالة فيه، وذلك لإمكان الترجيح بين الدليلين المتعارضين، وحينئذ يثبت الحكم في الراجح دون المرجوح.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثالث** لأصحاب المذهب الثاني.

ومفاد هذا الدليل: أن المصلحة هي في حقيقتها جلب منفعة أو دفع مضرة، وتلك المصلحة كافية في إثارة غلبة الظن بإثبات الحكم لأجلها لو

وَنَظِيرُهُ مَا لَوْ ظَفِرَ الْمَلِكُ بِجَاسُوسٍ لِعَدُوِّهِ فَإِنَّهُ يَتَعَارَضُ فِي النَّظَرِ اقْتِضَاءَانِ أَحَدُهُمَا: قَتْلُهُ دَفْعاً لِضَرَرِهِ، وَالثَّانِي: الْإِحْسَانُ إِلَيْهِ اسْتِمَالَةً لَهُ لِيَكْشِفَ حَالَ عَدُوِّهِ، ....

أُفْرِدَتْ بالنظر وحدها دون النظر إلى المفسدة، فإنْ لم تُفْرَدْ بالنظر وإنما الْتُفِتَ إلى المفسدة كانت تلك النظرة المشتركة سبباً في اختلال ذلك الظن، وهذا ليس مختصاً بالوصف وحده، بل هو عام في كل دليل وُجد ما يعارضه، وليس ببعيد من الناحية العقلية إثبات الحكم مع وجود المعارض له إذا كان دليل ذلك الحكم أقوى مما عارضه.

قوله: (ونظيره): النظير هو الشبيه والمثيل.

والضمير في «نظيره» يعود إلى ما سبق من معارضة المصلحة بالمفسدة.

قوله: **(ما لو ظفر الملك بجاسوس لعدوه فإنه يتعارض في النظر اقتضاءان أحدهما: قتله دفعاً لضرره)**: الضمير في «لِعَدُوِّهِ» يعود إلى «الملك».

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن أَنْ يتعارض في النظر اقتضاءان».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الاقتضاءين».

والضمير في «قتله» يعود إلى «الجاسوس»، وكذلك إليه عود الضمير في «لضرره».

قوله: **(والثاني: الإحسان إليه استمالة له، ليكشف حال عدوه)**: «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «والاقتضاء الثاني».

والضمير في «إليه» يعود إلى «الجاسوس»، وإليه كذلك عود الضمير في «له».

والضمير في «عدوه» يعود إلى «الملك».

فَسُلُوكُهُ إِحْدَى الطَّرِيقَيْنِ لَا يُعَدُّ عَبَثاً، بَلْ يُعَدُّ جَرْياً عَلَى مُوجَبِ الْعَقْلِ.

وَلِذَلِكَ وَرَدَ الشَّرْعُ بِالْأَحْكَامِ الْمُخْتَلِفَةِ فِي الْفِعْلِ الْوَاحِدِ، نَظَراً إِلَى الْجِهَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ، ....

قوله: (فسلوكه إحدى الطريقين لا يعد عبثاً، بل يعد جرياً على موجب العقل): الضمير في «فسلوكه» يعود إلى «الْمَلِكِ».

والمراد بإحدى الطريقين: إما قتل الجاسوس، وإما الإحسان إليه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الرابع** لأصحاب المذهب الثاني.

ومفاد هذا الدليل: أن الْمَلِكَ لو ظفر بجاسوس أُرسل إليه من أحد أعدائه، فإن الملك حينئذ يتعارض في نظره أمران:

الأمر الأول: قتله، دفعاً لضرره واتقاءً لشره.

الأمر الثاني: الإحسان إليه، استمالةً لقلبه حتى يكشف للملك حال عدوه وما يدبره له من مكيدة.

وحينما يدقق في هذين الأمرين ويختار واحداً منهما، فإن ذلك لا يُعَدُّ عبثاً لا فائدة فيه، بل هو جارٍ وَفْقَ العقل السليم الذي يحرص على جلب المصلحة ودفع المفسدة.

وإذا كان العقلاء لا يستهجنون ذلك ولا ينكرونه، بل يستحسنونه ويقرُّونه، فهذا دليل على أن الْمَلِكَ لم يخرج باختياره أحد الأمرين عن المناسب الذي اقتضته المصلحة في نظره، فكذلك ما نحن بصدده، فإن اشتمال الوصف على مصلحة لا يلغي مناسبتَه للحكم وجودُ مفسدة تعارضها.

قوله: (ولذلك ورد الشرع بالأحكام المختلفة في الفعل الواحد، نظراً إلى الجهات المختلفة): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «عدم انتفاء المناسبة بمعارضة مفسدة مساوية أو راجحة».

كَالصَّلَاةِ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ، فَإِنَّهَا سَبَبٌ لِلثَّوَابِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا صَلَاةٌ، وَلِلْعِقَابِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا غَصْبٌ، نَظَراً إِلَى الْمَصْلَحَةِ وَالْمَفْسَدَةِ، مَعَ أَنَّهُ لَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَتَسَاوَيَا، أَوْ يَرْجَحَ أَحَدُهُمَا، فَعَلَى تَقْدِيرِ التَّسَاوِي لَا تَبْقَى الْمَصْلَحَةُ مَصْلَحَةً، وَلَا الْمَفْسَدَةُ مَفْسَدَةً، فَيَلْزَمُ انْتِفَاءُ الصِّحَّةِ وَالْحُرْمَةِ،

والمراد هنا: أن يكون الفعل الصادر من المكلف واحداً، ويختلف الحكم الشرعي فيه باعتبار اختلاف جهتيه.

قوله: (كالصلاة في الدار المغصوبة، فإنها سبب للثواب من حيث إنها صلاة، وللعقاب من حيث إنها غصب، نظراً إلى المصلحة والمفسدة): الضمير في «فإنها» يعود إلى «الصلاة في الدار المغصوبة»، وإليها كذلك عود الضمير في «إنها».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي لاجتماع المصلحة والمفسدة في الفعل الواحد، وترتيب الحكم عليهما معاً.

والمراد هنا: أن من اغتصب داراً من مالكها فصلى فيها وقعت صلاته سبباً للثواب من جهة، وسبباً للعقاب من جهة أخرى، فالثواب بالنظر إلى ذات الصلاة حيث إنها مأمور بها شرعاً وقد فعلها المكلف، والعقاب بالنظر إلى ذات الغصب حيث إنه منهي عنه شرعاً وقد ارتكبه الغاصب، فلم تُلْغَ المصلحة من أجل المفسدة، وإنما روعي الجانبان معاً جانب المصلحة حيث تَعَلَّقَ الثواب، وجانب المفسدة حيث تعلّق العقاب.

قوله: (مع أنه لا يخلو: إما أن يتساويا، أو يرجح أحدهما، فعلى تقدير التساوي لا تبقى المصلحة مصلحة، ولا المفسدة مفسدة، فيلزم انتفاء الصحة والحرمة): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «مع أن الشأن لا يخلو». وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «المصلحة» و«المفسدة».

والفعل المضارع «يرجح» ثلاثي الجيم، فيصح أن تقول: «يَرْجَحُ»، ويصح أن تقول: «يَرْجُحُ»، ويصح أن تقول: «يَرْجِحُ».

وَعَلَى تَقْدِيرِ رُجْحَانِ الْمَصْلَحَةِ يَلْزَمُ انْتِفَاءُ الْحُرْمَةِ، وَعَلَى تَقْدِيرِ رُجْحَانِ الْمَفْسَدَةِ يَلْزَمُ انْتِفَاءُ الصِّحَّةِ، فَلَا يَجْتَمِعُ الْحُكْمَانِ مَعاً، وَمَعَ ذَلِكَ اجْتَمَعَا، فَدَلَّ عَلَى بُطْلَانِ مَا ذَكَرُوهُ.

والمراد هنا: أن المصلحة إذا كانت في درجة المفسدة تساويا، فيكونان متكافئتين في الرتبة، وحينئذ لا تبقى الصحة ولا تبقى المفسدة، بل ينتفي وجودهما لتساقطهما معاً، ويترتب على سقوطهما انتفاء الصحة والحرمة، فلا يقال في الصلاة في الدار المغصوبة بأنها صحيحة، ولا بأنها محرمة.

قوله: (وعلى تقدير رجحان المصلحة يلزم انتفاء الحرمة) أي: إذا قَدَّرْنَا بأن مصلحة الصلاة في الدار المغصوبة راجحة على مفسدتها لزم من ذلك ثبوت الصحة وانتفاء الحرمة.

قوله: (وعلى تقدير رجحان المفسدة يلزم انتفاء الصحة) أي: إذا قدرنا بأن مفسدة الصلاة في الدار المغصوبة راجحة على مصلحتها لزم من ذلك ثبوت الحرمة وانتفاء الصحة.

قوله: (فلا يجتمع الحكمان معاً، ومع ذلك اجتمعا): المراد بالحكمين هنا هما «الصحة» و«الحرمة».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تقدير التساوي بين المصلحة والمفسدة»، أو رجحان إحداهما على الأخرى».

قوله: (فدل على بطلان ما ذكروه): «ما» في قوله: «ما ذكروه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد هنا: أن اجتماع الحكمين وهما: الصحة والحرمة في الصلاة في الدار المغصوبة دليل على بطلان ما ذكره أصحاب المذهب الأول القائلون بأن الوصف المتضمن مصلحة تنتفي مناسبته إذا عورضت مصلحته بمفسدة مساوية أو راجحة.

. . . .

وما أورده المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «ولذلك ورد الشرع بالأحكام المختلفة في الفعل الواحد» إلى قوله: «فدل على بطلان ما ذكروه» **هو الدليل الخامس لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بأن الوصف لا تنتفي مناسبته إذا عورضت مصلحته بمفسدة مساوية أو راجحة.

ومفاد هذا الدليل: أنه ثبت بالاستقراء أن الشارع ورد بأحكام مختلفة في فعل واحد باعتبار جهاته المتعددة، وأقرب مثال على ذلك: «الصلاة في الدار المغصوبة» فإن الشارع رتّب عليها الثواب من جهة كونها صلاة، ورتّب عليها العقاب من جهة ما تضمنته من اغتصاب، وهذا يدل على أن الشارع اعتبر المصلحة كما اعتبر المفسدة من غير إثبات لإحداهما ونفي للأخرى، ولو كانت معارضة المفسدة للمصلحة تلغي مناسبة الوصف للحكم لما اعتبر الشارع هذين الحكمين وهما الصحة المقتضية للثواب، والحرمة المقتضية للعقاب، بل لألغاهما معاً، أو أثبت أحدهما دون الآخر؛ لأن القسمة ثلاثية من جهة الحصر العقلي، وتلك القسمة الثلاثية هي:

القسم الأول: تقدير التساوي بين المصلحة والمفسدة، وحينئذ لا تبقى المصلحة مصلحة ولا المفسدة مفسدة، فينتفيان معاً، وبانتفائهما تنتفي الصحة والحرمة.

القسم الثاني: تقدير رجحان المصلحة على المفسدة، وحينئذ يلزم ثبوت الصحة وانتفاء الحرمة.

القسم الثالث: تقدير رجحان المفسدة على المصلحة، وحينئذ يلزم ثبوت الحرمة وانتفاء الصحة.

وحيث إن الشارع هنا قد جمع بين الحكمين وهما: الصحة والحرمة، وَرَتَّب على كلٍّ منهما ما يستحقه، فرتب على الصحة الثواب، وعلى الحرمة العقاب، كان ذلك دليلاً صريحاً على أن المفسدة لا تلغي المصلحة،

ثُمَّ لَوْ قَدَّرْنَا تَوَقُّفَ الْمُنَاسَبَةِ عَلَى رُجْحَانِ الْمَصْلَحَةِ، فَدَلِيلُ الرُّجْحَانِ أَنَّا لَمْ نَجِدْ فِي مَحَلِّ الْوِفَاقِ مُنَاسِباً سِوَى مَا ذَكَرْنَاهُ، فَلَوْ قَدَّرْنَا الرُّجْحَانَ يَكُونُ الْحُكْمُ ثَابِتاً مَعْقُولاً، وَعَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِهِ يَكُونُ تَعَبُّداً، وَاحْتِمَالُ التَّعَبُّدِ أَبْعَدُ وَأَنْدَرُ، فَيَكُونُ احْتِمَالُ الرُّجْحَانِ أَظْهَرَ.

وحينئذ يكون الوصف مناسباً وإن عورضت مصلحته بمفسدة مساوية أو راجحة، وبهذا يبطل ما زعمه أصحاب المذهب الأول.

قوله: (ثم لو قدرنا توقف المناسبة على رجحان المصلحة، فدليل الرُّجحان أنَّا لم نجد في محل الوفاق مناسباً سوى ما ذكرناه): «ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد هنا: لو سلمنا بأن مناسبة الوصف متوقفة على رجحان المصلحة، فإن المصلحة فيه راجحة من جهة أننا لم نجد مناسباً للحكم إلّا هذه المصلحة، وهذه المصلحة لا تنفيها المفسدة المعارضة، لكون تلك المصلحة مصلحة حقيقية.

قوله: (فلو قدرنا الرجحان يكون الحكم ثابتاً معقولاً) أي: بتقدير رجحان مصلحة الوصف على مفسدته يكون الحكم معقول المعنى، وهذا يحقق مصلحة كبرى وهي توسيع مجاري الحكم في الأصل حتى يُسْحَب إلى الفروع المماثلة، فيثبت لها من الحكم ما ثبت للأصل الذي ورد به النص.

قوله: (وعلى تقدير عدمه يكون تعبداً، واحتمال التعبد أبعد وأندر، فيكون احتمال الرجحان أظهر): الضمير في «عدمه» يعود إلى «الرجحان»، وهو رجحان مصلحة الوصف على مفسدته.

والمراد هنا: أننا لو قدرنا عدم رجحان مصلحة الوصف على مفسدته لكان الحكم في الأصل تعبدياً، والأحكام التعبدية التي لا تُعْقَلُ لها علة نادرة في الشريعة، والأولى حَمْلُ الأحكام على الغالب لا على النادر، والغالب فيها كونها معقولة المعنى، والمناسب لهذه الأغلبية هو حَمْلُ

وَمِثَالُ ذَلِكَ: تَعْلِيلُنَا وُجُوبَ الْقِصَاصِ عَلَى الْمُشْتَرِكِينَ فِي الْقَتْلِ بِحِكْمَةِ الرَّدْعِ وَالزَّجْرِ، كَيْلَا يُفْضِيَ إِسْقَاطُهُ إِلَى فَتْحِ بَابِ الدِّمَاءِ، فَيُعَارِضُ الْخَصْمُ بِضَرَرِ إِيجَابِ الْقَتْلِ الْكَامِلِ عَلَى مَنْ لَمْ يَصْدُرْ مِنْهُ ذَلِكَ، فَيَكُونُ جَوَابُهُ مَا ذَكَرْنَاهُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

المصلحة على جانب الرجحانية، لا على جانب المرجوحية، فهذا هو الأظهر، والعمل بالأظهر متعين.

قوله: (**ومثال ذلك: تعليلنا وجوب القصاص على المشتركين في القتل بحكمة الردع، والزجر، كيلا يفضي إسقاطه إلى فتح باب الدماء**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تقدير رجحان المصلحة».

والضمير في «إسقاطه» يعود إلى «وجوب القصاص».

والمراد هنا: لو أن جماعة اشتركوا في قتل رجل واحد فإن القصاص يجب عليهم جميعاً، والحكمة في ذلك هي الردع والزجر سداً للذريعة من أجل صيانة الدماء، فإن القول بعدم وجوب القصاص على الجميع مدعاة إلى التهاون في دماء الناس من جهة مرضى النفوس، فإنهم إذا علم الواحد منهم بأنه لن يُقْتَلَ لو انتدب جماعة لقتل من يريد قتله لسهل عليه الإقدام على القتل ظلماً وعدواناً، وحينئذ ينتشر الفساد في الأرض، وذلك يتنافى مع حكمة الإسلام في إيجاب القصاص على القاتل.

قوله: (**فيعارض الخصم بضرر إيجاب القتل الكامل على من لم يصدر منه ذلك**): الضمير في «منه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «القتل».

والمراد هنا: أن المخالف في وجوب قتل الجماعة بالواحد يعترض على وجوب هذا القتل بحصول الضرر على من لم يباشر القتل وإنما شارك فيه بأي سبب من الأسباب، وهذا الضرر مفسدة فتلغي تلك المفسدة مناسبة المصلحة المذكورة وهي سدّ الذرائع.

قوله: (**فيكون جوابه ما ذكرناه**): الضمير في «جوابه» يعود إلى

....

«المعترض»: و«ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بما ذكره هنا: هو تقدير رجحان مصلحة قتل الجماعة بالواحد على المفسدة المذكورة، إذ بقتل الجماعة بالواحد تحصل مصلحة كبرى وهي سدّ باب الخوض في الدماء.

وما أورده المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «ثم لو قدرنا توقف المناسبة على رجحان المصلحة» إلى قوله: «فيكون جوابه ما ذكرناه» **هو الدليل السادس لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بأن الوصف لا تنتفي مناسبته إذا عورضت مصلحته بمفسدة مساوية أو راجحة.

ومفاد هذا الدليل: لو سلمنا بأن مصلحة الوصف لا بدّ من أن تكون راجحة حتى يكون مناسباً للحكم، فإن رجحان المصلحة ليس معدوماً في الوصف، ودليل رجحانها عدم وجود سواها في محل الوفاق، وتقدير رجحان المصلحة أولى، إذ بتقدير رجحانها يكون حكم الوصف معقول المعنى، وبتقدير عدم رجحانها يكون الحكم في الوصف تعبدياً، والمعقول أولى من التعبدي، لندرة الأحكام التعبدية وكثرة الأحكام معقولة المعنى في الشريعة، وبذلك يكون احتمال رجحان المصلحة أظهر، ومما يؤيد ذلك شرعاً وجوب القصاص على الجماعة المشتركة في قتل الواحد، فإن في ذلك مصلحة ومفسدة، فالمفسدة هي قَتْلُ من لم يباشر القتل، والمصلحة هي سد ذرائع التساهل في الإقدام على القتل، ولا شك أن هذه المصلحة أظهر لقربها من الحكمة التشريعية في إيجاب القصاص، فتكون هذه المصلحة راجحة على تلك المفسدة.

فصل
(في قياس الشَّبَه)

وَاخْتُلِفَ في تَفْسِيرِهِ، ثُمَّ فِي أَنَّهُ حُجَّةٌ. فَأَمَّا تَفْسِيرُهُ فَقَالَ الْقَاضِي يَعْقُوبُ: هُوَ أَنْ يَتَرَدَّدَ الْفَرْعُ بَيْنَ أَصْلَيْنِ حَاظِرٍ وَمُبِيحٍ، وَيَكُونُ شَبَهُهُ بِأَحَدِهِمَا أَكْثَرَ، نَحْوَ أَنْ يُشْبِهَ الْمُبِيحَ فِي ثَلَاثَةِ أَوْصَافٍ، ....

قوله: (قياس الشبه): الشَّبَهُ في اللغة هو «الْمِثْلُ»[1].

قوله: (واختلف في تفسيره): الفعل الماضي «اخْتُلِفَ» مبني للمجهول، والمختلفون هنا هم الأصوليون.

والضمير في «تفسيره» يعود إلى «قياس الشبه».

والمراد بتفسير قياس الشبه: بيان حقيقته، وإيضاح ماهيته من الناحية الاصطلاحية.

قوله: (ثم في أنه حجة) أي: «ثم اخْتُلِفَ في أنه حجة».

والضمير في «أنه» يعود إلى «قياس الشبه».

والمقصود هنا: أن الأصوليين اختلفوا في «قياس الشبه» من جهتين:

الجهة الأولى: في تفسير معناه الاصطلاحي.

الجهة الثانية: في إثبات حجيته، بمعنى: هل هو حجة في إثبات الأحكام الشرعية، أو ليس بحجة في ذلك؟

قوله: (فأما تفسيره): الضمير في «تفسيره» يعود إلى «قياس الشبه».

وهذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان الجهة الأولى من جهتي اختلاف الأصوليين في قياس الشبه، وهي تحديد معناه الاصطلاحي.

قوله: (فقال القاضي يعقوب: هو أن يتردد الفرع بين أصلين حاظر ومبيح، ويكون شبهه بأحدهما أكثر، نحو أن يشبه المبيح في ثلاثة أوصاف،

---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/ ٥٠٣.

وَيُشْبِهَ الْحَاظِرَ فِي أَرْبَعَةٍ، فَنُلْحِقَهُ بِأَشْبَهِهِمَا بِهِ.

وَمِثَالُهُ: تَرَدُّدُ الْعَبْدِ بَيْنَ الْحُرِّ وَبَيْنَ الْبَهِيمَةِ في أَنَّهُ يَمْلِكُ، فَمَنْ لَمْ يُمَلِّكْهُ قَالَ: حَيَوَانٌ يَجُوزُ بَيْعُهُ، وَرَهْنُهُ، وَهِبَتُهُ، وَإِجَارَتُهُ، ....

ويشبه الحاظر في أربعة، فنلحقه بأشبههما به): القاضي يعقوب هو يعقوب بن إبراهيم بن سطور الحنبلي، وقد تقدمت ترجمته.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «قياس الشبه».

والضمير في «شبهه» يعود إلى «الفرع».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الأصلين».

والضمير في «فنلحقه» يعود إلى «الفرع».

وضمير التثنية في «بأشبههما» يعود إلى «الأصلين».

والضمير في «به» يعود إلى «الفرع».

والمراد هنا: إذا وُجد فرع تردد بين أصلين قد تحققت مشابهته لهما، فحينئذ ينظر المجتهد في الفرع مقارنة بينه وبين هذين الأصلين، ليصل بعد ذلك إلى أي الأصلين هو أقرب إليه شبهاً من الآخر، فيلحقه به بناءً على المشاركة في أكثر الأوصاف.

قوله: (ومثاله: تردد العبد بين الحر وبين البهيمة في أنه يملك): هذا مثال توضيحي لتقريب صورة «قياس الشبه» إلى الذهن.

والضمير في «مثاله» يعود إلى «قياس الشبه».

والضمير في «أنه» يعود إلى «العبد».

والمراد هنا: أن العلماء رحمهم الله تعالى مختلفون في «العبد» هل هو إنسان فيستحق التملك، أو ليس بإنسان فلا يكون أهلاً للملكية؟

وسبب الخلاف فيه: هو تردده بين كونه شبيهاً بالحر، وكونه شبيهاً بالبهيمة.

قوله: (فمن لم يملِّكه قال: حيوان يجوز بيعه، ورهنه، وهبته، وإجارته،

وَإِرْثُهُ أَشْبَهَ الدَّابَّةَ. وَمَنْ يُمَلِّكُهُ قَالَ: يُثَابُ، وَيُعَاقَبُ، وَيَنْكِحُ، وَيُطَلِّقُ، وَيُكَلَّفُ أَشْبَهَ الْحُرَّ. فَيُلْحَقُ بِمَا هُوَ أَكْثَرُهُمَا شَبَهاً.

وَقِيلَ: الشَّبَهُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ بِوَصْفٍ يُوهِمُ اشْتِمَالَهُ

وإرثه، أشبه الدابة): الضمير في «لم يملكه» يعود إلى «العبد»، وإليه كذلك عود الضمائر في «بيعه»، و«رهنه»، و«هبته»، و«إجارته»، و«إرثه».

والمراد هنا: أن الذين رأوا بأن «العبد» ليس أهلاً للملكية قاسوه على «الدابة» بجامع المشابهة بينه وبينها في جواز البيع، والرهن، والهبة، والإجارة، والإرث. إذ يجوز في العبد ذلك كله، وهذا هو الشأن في الدابة.

قوله: (ومن يملكه قال: يثاب، ويعاقب، وينكح، ويطلق، ويكلف أشبه الحر): الضمير في «يملكه» يعود إلى «العبد».

والمراد هنا: أن الذين رأوا بأن «العبد» أهل للملكية قاسوه على «الإنسان الحر» بجامع المشابهة بينه وبينه في الثواب، والعقاب، والنكاح، والطلاق، والتكليف الشرعي. وهذه صفات إنسانية للعبد منها حظ وافر، فيكون مستحقاً للتملك باعتباره إنساناً كالحر.

قوله: (فيُلحق بما هو أكثرهما شبهاً): «ما» في قوله: «بما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «العبد».

وضمير التثنية في «أكثرهما» يعود إلى «الحر» و«الدابة».

والمراد هنا: أن الفيصل في الحكم على العبد من جهة كونه «إنساناً»، أو من جهة كونه «دابة» هو وجود الشَّبَه الأغلبي لأي أصل من الأصلين المذكورين بحسب ما يغلب على ظن المجتهد، فإنْ غلبت أوصاف الإنسان على أوصاف الدابة في العبد أُلْحِقَ بالإنسان، وإن غلبت أوصاف الدابة على أوصاف الإنسان فيه ألحق بالدابة، فهو آيل إلى مَنْ كان أكثر شبهاً به.

قوله: (وقيل: الشبه الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله

عَلَى حِكْمَةِ الْحُكْم مِنْ جَلْبِ الْمَصْلَحَةِ، أَوْ دَفْعِ الْمَفْسَدَةِ. وَذَلِكَ أَنَّ الْأَوْصَافَ تَنْقَسِمُ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ: قِسْمٌ يُعْلَمُ اشْتِمَالُهُ عَلَى الْمُنَاسَبَةِ لِوُقُوفِنَا عَلَيْهَا بِنُورِ الْبَصِيرَةِ، كَمُنَاسَبَةِ «الشِّدَّةِ» لِلتَّحْرِيمِ.

على حكمة الحكم من جلب المصلحة، أو دفع المفسدة): الضمير في «اشتماله» يعود إلى «الوصف».

والمذكور هنا هو تعريف ثانٍ من الناحية الاصطلاحية لقياس الشبه.

وهذا التعريف مال إليه الغزالي رحمه الله تعالى[1].

واختاره الآمدي رحمه الله تعالى[2].

والمراد بهذا التعريف: أن يُلْحَقَ الفرع بالأصل بوصف يوهم المناسبة، وهي الاشتمال على حكمة الحكم المتعلقة بجلب المصالح ودرء المفاسد.

وكون الوصف هنا موهماً بالمناسبة يدل على أن ذلك الوصف لم يصل بالمجتهد إلى قطع أو غلبة ظن باشتماله على مصلحة الحكم، بل هو مجرد وَهْمٍ باشتماله عليها.

ومن هنا لم يرتض الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هذا التعريف، وصَدَّرَهُ بصيغة التمريض «قيل»؛ لأن القياس لا يستند إلى وَصْفٍ موهم، بل إلى وصف ثابت بظن غالب يجعل المجتهد مطمئناً إلى مناسبته للحكم.

قوله: (وذلك أن الأوصاف تنقسم ثلاثة أقسام): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الوصف الموهم اشتماله على حكمة الحكم».

وهذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان أقسام الأوصاف التي اقترن بها الحكم في الأصل.

قوله: (قسم يعلم اشتماله على المناسبة لوقوفنا عليها بنور البصيرة، كمناسبة الشدة للتحريم): الضمير في «اشتماله» يعود إلى «القسم».

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٣٠١.
(٢) انظر: الإحكام ٣/ ٢٩٦.

وَقِسْمٌ لَا يُتَوَهَّمُ فِيهِ مُنَاسَبَةٌ أَصْلاً، لِعَدَمِ الْوُقُوفِ عَلَيْهَا بَعْدَ الْبَحْثِ التَّامِّ مِنْ إِلْفِنَا مِنَ الشَّارِعِ أَنَّهُ لَا يَلْتَفِتُ إِلَيْهِ فِي حُكْمٍ مَّا، كَالطُّولِ، وَالْقِصَرِ، وَالسَّوَادِ، وَالْبَيَاضِ، وَكَوْنِ الْمَائِعِ لَا تُبْنَى عَلَيْهِ الْقَنَاطِرُ.

والضمير في «عليها» يعود إلى «المناسبة».

وهذا هو القسم الأول من أقسام الأوصاف، وهو «الوصف المناسب»، بحيث تكون المناسبة فيه معلومة لدى المجتهد، نتيجة وقوفه عليها من خلال معرفته باعتبار الشرع لها وربطه الحكم بها، وذلك كمناسبة شدة الخمر للتحريم، فلما كانت تلك الشدة سبباً في زوال العقل كان من المناسب أن يأتي الحكم الشرعي بتحريم تعاطي الخمر حمايةً للعقول وصيانةً لها.

قوله: (وقسم لا يتوهم فيه مناسبة أصلاً، لعدم الوقوف عليها بعد البحث التام من إلفنا من الشارع أنه لا يلتفت إليه في حكمٍ مَّا): الضمير في «فيه» يعود إلى «القسم».

والضمير في «عليها» يعود إلى «المناسبة».

والمراد بالإلف في قوله: «من إلفنا من الشارع» هو المعهود الشرعي.

والضمير في «أنه» يعود إلى «الشارع».

والضمير في «إليه» يعود إلى «القسم الذي لا تُتَوَهَّمُ فيه مناسبة».

والمراد بقوله: «في حكم ما» أي: في أي حكم من الأحكام الشرعية.

قوله: (كالطول، والقصر، والسواد، والبياض، وكون المائع لا تُبنى عليه القناطر): هذه أمثلة توضيحية للأوصاف التي لم يعتبر الشارع وجودها مؤثراً في حكم الأصل.

وَقِسْمٌ ثَالِثٌ بَيْنَ الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ، وَهُوَ: مَا يُتَوَهَّمُ اشْتِمَالُهُ عَلَى مَصْلَحَةِ الْحُكْمِ، وَيُظَنُّ أَنَّهُ مَظِنَّتُهَا وَقَالَبُهَا مِنْ غَيْرِ اطِّلَاعٍ عَلَى عَيْنِ الْمَصْلَحَةِ، ....

والمراد بالمائع هنا ما سوى الماء، فإن الماء مائع تُبْنَى عليه القناطر، وتجري عليه البواخر والسفن.

و«القناطر» جمع «قَنْطرة» وهي «الْجِسْرُ»(١).

والمذكور هنا هو القسم الثاني من أقسام الأوصاف، وهو ما ليس مناسباً ولا مُعْتَبَراً، وذلك نحو «اللون»، و«الطعم» في الخمر فإنهما لا يناسبان تحريمها.

وكقول القائل: «إنما قُتِلَ القاتل، وحُدَّ السارق والزاني والقاذف، ووجبت الكفارة على الأعرابي لكونه أسود، أو أبيض، أو طويلاً، أو قصيراً».

وكقول القائل: «الخل مائع لا تُبْنَى عليه القناطر، ولا يُصْطَادُ فيه السمك، ولا تجري فيه السفن، فلا تُزَالُ به النجاسة».

فهذا طَرْدٌ محض يُعْلَمُ قطعاً بأن الشرع لم يعلق الحكم عليه، وذلك لما عُهِدَ منه من عدم الالتفات إلى مثل تلك الصفات(٢).

قوله: (وقسم ثالث بين القسمين الأولين): المراد بالقسمين الأولين ما سبق ذكرهما، فالقسم الأول هو ما عُلِمَ اشتماله على المناسبة، والقسم الثاني هو ما لا يُتَوَهَّمُ فيه مناسبة أصلاً.

والمراد هنا: أن القسم الثالث وسط بين القسمين الأول والثاني.

قوله: (**وهو ما يتوهم اشتماله على مصلحة الحكم، ويظن أنه مظنتها وقالبها من غير اطلاع على عين المصلحة**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القسم الثالث من أقسام الأوصاف».

---

(١) انظر: لسان العرب ١١٨/٥.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٤٢٨/٣.

مَعَ عَهْدِنَا اعْتِبَارَ الشَّارِعِ لَهُ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ.

كَالْجَمْعِ بَيْنَ مَسْحِ الرَّأْسِ وَمَسْحِ الْخُفِّ فِي نَفْيِ التَّكْرَارِ بِوَصْفِ كَوْنِهِ مَسْحاً، وَالْجَمْعِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْأَعْضَاءِ الْمَغْسُولَةِ فِي التَّكْرَارِ بِكَوْنِهِ أَصْلاً فِي الطَّهَارَةِ، ....

و«ما» في قوله: «ما يتوهم» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «اشتماله» يعود إلى «ما» الموصولية، وكذلك إليها عود الضمير في «أنه».

والضمير في «مظنتها» يعود إلى «المصلحة»، وكذلك إليها عود الضمير في «قالبها».

و«الْقَالَبُ» في اللغة هو الشيء الذي تُفْرَغُ فيه الجواهر، ليكون مثالاً لما يُصَاغُ منها[1].

وعليه فَقَالَبُ المصلحة هو مكان وجودها.

قوله: (مع عهدنا اعتبار الشارع له في بعض الأحكام): الضمير في «له» يعود إلى «القسم الثالث من الأوصاف»، فهذا القسم عُهِدَ من الشارع اعتباره في بعض الأحكام الشرعية، وعُلِمَ ذلك عنه بطريق التتبع والاستقراء.

قوله: (كالجمع بين مسح الرأس ومسح الخف في نفي التكرار بوصف كونه مسحاً، والجمع بينه وبين الأعضاء المغسولة في التكرار بكونه أصلاً في الطهارة): الضمير في «كونه» يعود إلى «الرأس»، ومعنى كون الرأس مسحاً؛ أي: ممسوحاً.

والضمير في «بينه» يعود إلى «الرأس».

والضمير في «بكونه» يعود إلى «مسح الرأس».

وهذا مثال توضيحي لتقريب القسم الثالث إلى الذهن، ولبيان أن هذا القسم معتبر في بعض الأحكام الشرعية.

---

(١) انظر: لسان العرب ١/ ٦٨٩.

فَهَذَا قِيَاسُ الشَّبَهِ.

قوله: (**فهذا قياس الشبه**): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «القسم الثالث».

والمراد هنا: أن القسم الثالث، وهو ما تُوُهِّمَ اشتماله على مصلحة الحكم من غير اطلاع على عين المصلحة هو القياس الشبهي، وسُمِّي بذلك لتردده بالشَّبَهِ بين القسمين الأولين وهما المناسب والطردي؛ لأنه من حيث عدم القطع بانتفاء مناسبته وانتفاء اشتماله على المصلحة أشبه المناسب المقطوع باشتماله على المصلحة، ومن حيث عدم القطع بثبوت مناسبته واشتماله على المصلحة أشبه الطردي المقطوع بخلوه عن المناسبة المصلحية.

وذلك كما ألحق الحنفية والحنابلة رحمهم الله تعالى جميعاً مسح الرأس بمسح الخف في نفي تكرار المسح لكون الرأس ممسوحاً، فقالوا: ممسوح في الطهارة فلا يُسَنُّ تكراره قياساً على مسح الخف.

وأما الإمام الشافعي رحمه الله تعالى فقد ألحق الرأس بباقي أعضاء الوضوء في إثبات التكرار لكون مسح الرأس أصلاً في الطهارة، فقال: مسح الرأس أصل في طهارة الوضوء فَسُنَّ تكراره قياساً على الوجه واليدين والرجلين.

ويتضح بهذا أن في كل واحد من القياسين جامعاً وفارقاً، إذ الأول قياس ممسوح على ممسوح، فالمسح جامع ولكنه قياس أصل على بدل وهذا هو الفارق؛ لأن مسح الرأس أصل في الوضوء، ومسح الخف بدل فيه عن غسل الرجلين.

والثاني: قياس أصل على أصل فهذا هو الجامع، لكنه قياس ممسوح على مغسول وهذا هو الفارق[1].

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٤٢٨.

فَالْقِسْمُ الْأَوَّلُ قِيَاسُ الْعِلَّةِ وَهُوَ صَحِيحٌ، وَالْقِسْمُ الثَّانِي بَاطِلٌ، وَالثَّالِثُ الشَّبَهُ وَهُوَ مُخْتَلَفٌ فِيهِ. وَكُلُّ قِيَاسٍ فَهُوَ يَشْتَمِلُ على «شَبَهٍ» و«اطِّرَادٍ»، ....

فما كان كذلك سُمِّي بقياس الشبه؛ لأن الفرع فيه يُلْحَقُ بأقرب الأصلين شبهاً به.

قوله: (**فالقسم الأول قياس العلة، وهو صحيح**): المراد بالقسم الأول هنا هو ما عُلِمَ اشتماله على مناسبة الحكم في الأصل، كمناسبة «الشدة» لتحريم الخمر، فهذا يُسَمَّى «قياس العلة»، وهو قياس صحيح وذلك للجمع فيه بين الأصل والفرع بوصف مشتمل على مصلحة معلومة.

قوله: (**والقسم الثاني باطل**): المراد بالقسم الثاني هنا هو ما لا يُتَوَهَّمُ فيه مناسبة أصلاً، وهو «القياس الطردي»، فهذا باطل؛ لأنه قد جُمِعَ فيه بين الأصل والفرع بوصف لا يشتمل على مصلحة، ولم يُعْهَدْ عن الشارع الالتفات إليه.

قوله: (**والثالث الشبه، وهو مختلف فيه**): «الثالث» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «والقسم الثالث».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «قياس الشبه»، وكذلك إليه عود الضمير المتصل في «فيه».

والمقصود: لما كان قياس الشبه يعتمد في إلحاق الفرع بالأصل على وصف يوهم اشتماله على مصلحة الحكم، وقد عُهِدَ عن الشارع الالتفات إلى ذلك في بعض الأحكام كان محل خلاف بين الأصوليين من جهة حجيته وعدمها.

قوله: (**وكل قياس فهو يشتمل على شبه واطراد**) أي: أن كل واحد من أنواع القياس الثلاثة، وهي: قياس العلة، وقياس الشبه، والقياس الطردي مشتمل على شبه واطراد.

وبيان ذلك: أن في «قياس العلة» يشبه الوصفُ في الفرع الوصفَ في

لَكِنَّ قِيَاسَ الْعِلَّةِ عُرِفَ بِأَشْبَهِ صِفَاتِهِ وَأَقْوَاهَا، وَقِيَاسَ الشَّبَهِ كَانَ أَشْرَفُ صِفَاتِهِ الْمُشَابَهَةَ فَعُرِفَ بِهَا، وَكَذَلِكَ الْقِيَاسُ الطَّرْدِيُّ عُرِفَ بِخَاصِّيَّتِهِ وَهُوَ الْاطِّرَادُ إِذْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَا يُعْرَفُ بِهِ سِوَاهُ. ....

الأصل لكونه مماثلاً له، والمثلية أخص من المشابهة، والأعم لازم للأخص، كوصف «الإسكار» في «النبيذ» هو مساوٍ لوصف الإسكار في «الخمر» في ماهية الإسكار، وهو مطرد أيضاً.

وفي «قياس الشبه» يكون الوصف مطرداً كذلك، إذ بدون الاطراد لا يكون شبهاً معتبراً. وكذلك «القياس الطردي» فإنه لم يُسَمَّ بذلك إلا لتحقق صفة الاطراد فيه[1].

قوله: (**لكن قياس العلة عرف بأشبه صفاته وأقواها**): الضمير في «صفاته» يعود إلى «قياس العلة».

والضمير في «أقواها» يعود إلى «الصفات».

والمراد بأشبه الصفات وأقواها في قياس العلة هو «العلية».

قوله: (**وقياس الشبه كان أشرف صفاته المشابهة فعرف بها**): الضمير في «صفاته» يعود إلى «قياس الشبه».

والضمير في «بها» يعود إلى «المشابهة».

والمراد هنا: أن قياس الشبه يعتمد أساساً على المشابهة بين الفرع وأقرب الأصلين إليه، فكانت المشابهة في قياس الشبه هي أخص صفاته فاشتهر بها.

قوله: (**وكذلك القياس الطردي عرف بخاصيته وهو الاطراد، إذ لم يكن له ما يعرف به سواه**): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «وكذلك» يعود إلى «قياس العلة»، و«قياس الشبه» من جهة معرفة كل واحد منهما بأخص صفاته.

والضمير في «بخاصيته» يعود إلى «القياس الطردي».

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٣٠.

وَكُلُّ وَصْفٍ ظَهَرَ كَوْنُهُ مَنَاطاً لِلْحُكْمِ فَاتِّبَاعُهُ مِنْ قَبِيلِ قِيَاسِ الْعِلَّةِ، لَا مِنْ قَبِيلِ قِيَاسِ الشَّبَهِ.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الخاصية».

والضمير في «له» يعود إلى «القياس الطردي».

و«ما» في قوله: «ما يعرف» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «سواه» يعود إلى «الاطراد».

والمراد هنا: أن القياس الطردي إنما سُمِّي بهذا الاسم لكون الاطراد فيه هو الوصف الأخص به الذي لا يكاد يُعْرَفُ بغيره.

ومقصود المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «وكل قياس فهو مشتمل على شبه واطراد» هو الجواب عن اعتراض مُقَدَّر، مفاده: فإن قيل: كل قياس فهو مشتمل على شبه واطراد، فلماذا أُفْرِدَ كل واحد من الأقيسة الثلاثة باسم خاص به، فقيل: قياس العلة، وقياس الشبه، وقياس الطرد؟

فأجاب رحمه الله تعالى عن ذلك: بأن كل واحد من الأقيسة الثلاثة المذكورة أضيف إلى أخص صفاته وأقواها؛ لأن «العلية» أخص صفات المناسب المؤثر، و«الشَّبَه» أخص صفات الشبهي، و«الطرد» أخص صفات الطردي[1].

قوله: (وكل وصف ظهر كونه مناطاً للحكم فاتباعه من قبيل قياس العلة، لا من قبيل قياس الشبه): الضمير في «كونه» يعود إلى «الوصف»، وإليه كذلك عود الضمير في «فاتباعه».

والمراد هنا: أنه متى كان الوصف في حكم الأصل ظاهراً من جهة ثبوت كونه مناطاً، كان إلحاق الفرع بحكم الأصل بناءً على ذلك الوصف الظاهر هو من قبيل قياس العلة، وليس من قبيل قياس الشبه؛ لأن قياس

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٣٠.

وَاخْتَلَفَتِ الرِّوَايَةُ عَنْ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللهُ فِي قِيَاسِ الشَّبَهِ، فَرُوِيَ أَنَّهُ صَحِيحٌ.

العلة هو الذي يُعْلَمُ اشتماله على المناسبة المصلحية للحكم، بخلاف قياس الشبه فإن المناسبة المصلحية فيه ليست معلومة، بل هي متوهمة لعدم الاطلاع على عين المصلحة.

قوله: (واختلفت الرواية عن أحمد رحمهُ الله في قياس الشبه) أي: أن للإمام أحمد رحمه الله تعالى روايتين في قياس الشبه من جهة ثبوت صحته ونفيها.

قوله: (فروي أنه صحيح): الفعل الماضي «روي» مبني للمجهول، والراوي هنا بعض الأصحاب.

والضمير في «أنه» يعود إلى «قياس الشبه».

والمراد هنا: أن إحدى الروايتين عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى مفادها القول بصحة قياس الشبه، وبناءً على ذلك فهو حجة في إثبات الأحكام الشرعية.

وهذه الرواية نقلها عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى القاضي أبو يعلى في كتابه «العدة»، حيث قال: «والرواية الثانية: أنه قياس صحيح، وتُلْحَقُ الحادثة بأكثرهما ولا يُؤَخَّرُ حكمها، وقد نبّه أحمد رحمهُ الله على هذا في رواية حرب في يهودي قذف يهودية يتلاعنان؟ قال: «ليس لهذا وجه؛ لأنه ليس عدلاً، واللعان إنما هو شهادة، وليس بعدل فتجوز شهادته» كأنه لم يرَ بينهما اللعان، فقد قاس اللعان على الشهادة في امتناعه من الكافر مع قلة شبهه بالشهادة وكثرة شبهه بالأيمان»[(١)].

وما اقتضته هذه الرواية من إثبات صحة قياس الشبه وحجيته هو ما ذهب إليه أكثر الحنابلة رحمهم الله تعالى[(٢)].

---

(١) العدة ٤/١٣٢٦، ١٣٢٧.
(٢) انظر: المسودة ص٣٧٤.

وَالْأُخْرَى: أَنَّهُ غَيْرُ صَحِيحٍ، اخْتَارَهَا الْقَاضِي.

كما ذهب إليه بعض الشافعية رحمهم الله تعالى[١].

قوله: (والأخرى أنه غير صحيح): «الأخرى» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «والرواية الأخرى».

والضمير في «أنه» يعود إلى «قياس الشبه».

والمراد هنا: أن الرواية الثانية المنقولة عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى مفادها: أن قياس الشبه ليس صحيحاً، وبناءً على ذلك فلا يحتج به في إثبات الأحكام الشرعية.

وهذه الرواية نقلها عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى القاضي أبو يعلى في كتابه «العدة»، حيث قال: «إحداها: ليس هذا بقياس أصلاً، والقياس ما وُجد في الفرع أوصاف الأصل بكمالها، فإذا وُجد بعضها في الفرع لم يكن قياساً، نَصَّ عليه أحمد رضي الله عنه في رواية أحمد بن الحسين بن حسان فقال: القياس أن يقاس الشيء على الشيء إذا كان مثله في كل أحواله، فأما إذا أشبهه في حال وخالفه في حال فأردتَ أن تقيس عليه فهذا خطأ، قد خالفه في بعض أحواله ووافقه في بعض، فإذا كان مثله في كل أحواله فأقبلتَ به وأدبرتَ به فليس في نفسي منه شيء»[٢].

قوله: (اختارها القاضي): الضمير في «اختارها» يعود إلى الرواية الثانية المنقولة عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى، والتي مفادها عدم صحة قياس الشبه.

والمراد هنا: أن القاضي أبا يعلى رحمه الله تعالى اختار الرواية الثانية المنقولة عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى في عدم الاحتجاج بقياس الشبه.

إلّا أن القاضي أبا يعلى رحمه الله تعالى لم يصرح في كتابه «العدة»

---

(١) انظر: المحصول ٢/٢/٢٧٩؛ الإحكام ٣/٢٧١.

(٢) العدة ٤/١٣٢٦.

وَلِلشَّافِعِيِّ قَوْلَانِ كَالرِّوَايَتَيْنِ.

باختيار هذه الرواية، بل إن ما ذكره في آخر المبحث مشعر باختياره للرواية المصحِّحة لقياس الشبه، حيث قال ما نصه: «إذا تقرر هذا، وأن قياس غلبة الشبه حجة فهو على ضربين أحدهما: أن يكون الشبه بالأوصاف، والثاني: بالأحكام.

فالأوصاف أن يتجاذبها أصلان: حاظر ومبيح، فالحاظر أسود، والمبيح أبيض، والحادث سواد وبياض فنعتبره بهما، فبأيهما أشبه ألحقناه. وأما الشبه بالأحكام كالعبد أخذ شبهاً من الأحرار؛ لأنه مخاطَب مكلَّف، وأخذ شبهاً من الأموال؛ لأنه يباع ويورث، فننظر بأيهما أكثر شبهاً نلحقه به»[(١)].

وما ذهب إليه الإمام أحمد رحمه الله تعالى في الرواية الثانية من عدم الاحتجاج بقياس الشبه هو ما ذهب إليه بعض الحنفية[(٢)]، وبعض المالكية[(٣)]، وبعض الشافعية[(٤)].

قوله: (وللشافعي قولان كالروايتين) أي: للإمام الشافعي رحمه الله تعالى في صحة قياس الشبه قولان:

القول الأول: أن قياس الشبه صحيح، كما نُقِلَ عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى في الرواية الأولى.

القول الثاني: أن قياس الشبه ليس بصحيح، كما نقل عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى في الرواية الثانية.

ومما يدل على احتجاج الإمام الشافعي رحمه الله تعالى بقياس الشبه ما نَصَّ عليه في كتابه «الرسالة» بقوله: «والقياس من وجهين، أحدهما: أن

---

(١) العدة ٤/١٣٢٨، ١٣٢٩.

(٢) انظر: تيسير التحرير ٤/٥٣، فواتح الرحموت ٢/٣٠٢.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٩٥.

(٤) انظر: البرهان ٢/٨٧٦؛ التبصرة ص٤٥٨.

وَوَجْهُ كَوْنِهِ حُجَّةً هُوَ: أَنَّهُ يُثِيرُ ظَنّاً غَالِباً يُبْنَى عَلَى الْاجْتِهَادِ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُتَّبَعاً كَالْمُنَاسِبِ، فَلَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ لِغَيْرِ مَصْلَحَةٍ، أَوْ لِمَصْلَحَةٍ فِي الْوَصْفِ الشَّبَهِيِّ، أَوْ لِمَصْلَحَةٍ فِي ضِمْنِ الْأَوْصَافِ الْأُخَرِ.

يكون الشيء في معنى الأصل فلا يختلف القياس فيه، وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه فذلك يُلْحَقُ بأولاها به وأكثرها شبهاً فيه، وقد يختلف القايسون في هذا»[1].

قوله: (ووجه كونه حجة): المراد بالوجه هنا هو الدليل.

والضمير في «كونه» يعود إلى «قياس الشبه».

قوله: (**هو أنه يثير ظناً غالباً يبنى على الاجتهاد، فيجب أن يكون متبعاً كالمناسب**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الوجه».

والضمير في «أنه» يعود إلى «قياس الشبه».

والمراد هنا: أن قياس الشبه يفيد ظناً غالباً بثبوت الحكم في الفرع بناءً على كونه الأشبه بأحد الأصلين اللذين تردد بينهما وذلك بحسب ما توصل إليه المجتهد باجتهاده، وإذا كان قياس الشبه يفيد غلبة الظن تلك فإنه يجب العمل به كما يجب العمل بقياس العلة المشتمل على وصف مناسب بجامع غلبة الظن في كلٍّ منهما، وغلبة الظن مُعْتَدٌّ بها في الشرع المطهر.

قوله: (**فلا يخلو: إما أن يكون الحكم لغير مصلحة، أو لمصلحة في الوصف الشبهي، أو لمصلحة في ضمن الأوصاف الأخر**): أي أن الحال هنا لا تخلو من ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن يكون الحكم الشرعي قد ورد لغير مصلحة تعود على المكلَّفين في أمر دينهم ودنياهم.

---

(١) الرسالة ص٤٧٩.

لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِغَيْرِ مَصْلَحَةٍ، فَإِنَّ حُكْمَ الشَّارِعِ لَا يَخْلُو عَنِ الْحِكْمَةِ، وَاحْتِمَالُ كَوْنِهِ لِمَصْلَحَةٍ وَعِلَّةٍ ظَاهِرَةٍ أَرْجَحُ مِنَ احْتِمَالِ التَّعَبُّدِ، وَاحْتِمَالُ اشْتِمَالِ الْوَصْفِ الشَّبَهِيِّ عَلَى الْمَصْلَحَةِ أَغْلَبُ وَأَظْهَرُ مِنَ اشْتِمَالِ الْأَوْصَافِ الْبَاقِيَةِ عَلَيْهَا، فَيَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ ثُبُوتُ الْحُكْمِ بِهِ، فَيُعَدَّى الْحُكْمُ بِتَعَدِّيهِ.

الأمر الثاني: أن يكون الحكم الشرعي قد ورد لمصلحة في الوصف الشبهي.

الأمر الثالث: أن يكون الحكم الشرعي قد ورد لمصلحة في ضمن الأوصاف الأخر.

وقد ذكر المؤلف رحمه الله تعالى هذه الأمور الثلاثة على وجه الإجمال، وسيفصل الكلام عما يتعلق بكل واحد منها على حدة.

قوله: (لا يجوز أن يكون لغير مصلحة، فإن حكم الشارع لا يخلو عن الحكمة) أي: أن ما ذُكِرَ في الأمر الأول، وهو «كون الحكم لغير مصلحة» لا يمكن ادعاء جوازه، لما ثبت من أن أحكام الشارع لا تخلو عن حِكَمٍ ومصالح.

قوله: (واحتمال كونه لمصلحة وعلة ظاهرة أرجح من احتمال التعبد): الضمير في «كونه» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن كون حكم الأصل مُعَلَّلاً بالمصلحة أرجح من احتمال كونه حكماً تعبدياً، وذلك أن الحكم التعبدي يُقْتَصَرُ فيه على محله من غير تجاوز، بخلاف الحكم الْمُعَلَّلِ فإن الشأن فيه التعدية من الأصل إلى الفرع، فيفضي ذلك إلى توسيع مجاري الأحكام، وهذا يحقق مصلحة كبرى للعباد.

قوله: (واحتمال اشتمال الوصف الشبهي على المصلحة أغلب وأظهر من اشتمال الأوصاف الباقية عليها، فيغلب على الظن ثبوت الحكم به فيعدى الحكم بتعديه): الضمير في «عليها» يعود إلى «المصلحة».

. . . .

والضمير في «به» يعود إلى «الوصف الشبهي»، وإليه كذلك عود الضمير في «بتعديه».

والمراد هنا: أنه متى ثبت أن احتمال اشتمال الحكم على مصلحة هو الأرجح من كونه تعبدياً، فإن تلك المصلحة لا تخلو من إحدى حالتين:

الحالة الأولى: أن تكون المصلحة موجودة ضمن الوصف الشبهي.

الحالة الثانية: أن تكون تلك المصلحة موجودة ضمن الوصف الطردي.

ولا يجوز أن يُفْتَرضَ وجود المصلحة ضمن الوصف الطردي مع وجود الوصف الشبهي، وذلك لأن الوصف الشبهي لا يخلو: إما أن تُثْبَتَ المصلحة فيه بغلبة الظن، وإما أن تُثْبَتَ فيه بالتوهم كما سبق بيان ذلك، بخلاف الوصف الطردي فإنه خالٍ عن المصلحة لا بغلبة ظن ولا بتوهم.

وبناءً على هذا فلو أنيط الحكم بالوصف الطردي مع وجود الوصف الشبهي، لكان ذلك من قبيل إناطة الحكم بالمرجوح مع العلم بالراجح، وهو أمر غير جائز.

وإذا تقرر هذا ثبت أن احتمال اشتمال الوصف الشبهي على المصلحة أغلب وأظهر من اشتمال الأوصاف الطردية عليها، وحينئذ يجب العمل بقياس الشبه؛ لأنه يفيد غلبة الظن بثبوت الحكم، فيكون حجة في تعدية الحكم بتعديه، بناءً على أن غلبة الظن معتد بها في أحكام الشرع المطهر.

وخلاصة هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن قياس الشبه يثير ظناً غالباً بثبوت حكم الأصل في الفروع، وكل ما أثار ظناً غالباً فهو مُتَّبَعٌ، فإذا رأينا حكماً ثبت في محل مشتمل على أوصاف غلب على ظننا أن تلك الأوصاف مشتملة على علة الحكم، ثم إذا رأينا محلّاً آخر قد وُجدت فيه تلك الأوصاف غلب على ظننا

....

أن هذا المحل مثل ذلك المحل في اشتماله على المصلحة، وحينئذ يغلب على ظننا استواؤهما في الحكم، والظن الغالب محل الاعتبار الشرعي(١).

الوجه الثاني: أن التعبد في حكم الأصل بعيد، إذ الأغلب في الأحكام الشرعية كونها مُعَلَّلَةً بالمصالح، وهذه المصالح إما أن تكون دائرة ضمن الوصف الشبهي، أو الوصف الطردي، والأظهر حملها على الوصف الشبهي لكونه الأرجح، وحينئذ يكون الوصف الشبهي واجب العمل، إذ العمل بالأرجح متعين.

ويلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى اكتفى في الاستدلال بإقامة الدليل لأصحاب المذهب الأول القائلين بصحة قياس الشبه وحجيته، وأغفل ذِكْرَ ما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم صحته وعدم حجيته، وقد استدلوا لذلك بدليلين:

الدليل الأول: أن قياس الشبه يفيد الظن، وقد قام الدليل الشرعي من كتاب الله تعالى على نَفْي العمل بالظن مطلقاً، كما في قوله سبحانه: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨].

وقد خَرَجَ قياس المناسبة من عموم هذه الآية الكريمة للاتفاق على حجيته، فبقي قياس الشبه داخلاً في عمومها فلا يصح الاحتجاج به في شيء من أحكام الشريعة.

الدليل الثاني: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إنما اجتمعوا على المناسبة، لا على الشبه، فوجب ألّا يكون قياس الشبه حجة.

وقد أجيب عن وجه الاستدلال بالآية الكريمة بوجوه منها:

الوجه الأول: أن الاستدلال بهذه الآية الكريمة مُعَارَضٌ بالاستدلال بقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [الحشر: ٢].

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٣١.

. . . .

وقياس الشبه نوع من الاعتبار، فيدخل ضمن المأمور به في هذه الآية الكريمة.

الوجه الثاني: أن النبي ﷺ كان يحكم بالظاهر، كما دلّ على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: (**إنكم تختصمون إليَّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي على نحو ما أسمع**)[١].

وقياس الشبه يفيد الظاهر، فيجب الحكم به عملاً بالنص.

الوجه الثالث: أن قياس الشبه مندرج في عموم قول معاذ رضي الله تعالى عنه: (اجتهد رأيي)، وقد صَوَّبَهُ النبي ﷺ، فيجب أن يكون قياس الشبه صواباً[٢].

وأما الدليل الثاني فلا يُسَلَّمُ لهم بأن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إنما اكتفوا بالعمل بقياس المناسبة دون قياس الشبه، بل إنهم عملوا بقياس الشبه كما عملوا بقياس المناسبة، ومما يدل على ذلك اجتهاداتهم في جزاء الصيد بالنسبة لِلْمُحْرِمِ، فقد قَضَى عمر رضي الله تعالى عنه في حمار الوحش ببقرة، وقضى ابن مسعود رضي الله تعالى عنه في بقرة الوحش ببقرة إنسية، وقضى علي رضي الله تعالى عنه في الظبي بشاة، وقضى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في الأرنب بِحَمَلٍ[٣]، وهذا مراعاة منهم رضي الله تعالى عنهم بالأشبه من حيث الْخِلْقَةِ، وذلك لا يعدو حقيقة قياس الشبه.

---

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٣٣، ٤٣٤.

(٣) انظر: المغني لابن قدامة ٥/ ٤٠٣، ٤٠٤.

فصل
(في قياس الدَّلالة)

وَهُوَ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ الْفَرْعِ وَالْأَصْلِ بِدَلِيلِ الْعِلَّةِ، لِيَدُلَّ اشْتِرَاكُهُمَا فِيهِ عَلَى اشْتِرَاكِهِمَا فِي الْعِلَّةِ، فَيَلْزَمُ اشْتِرَاكُهُمَا فِي الْحُكْمِ ظَاهِراً.

قوله: (فصل في قياس الدلالة): القياس من حيث «التأثير، والمناسبة وعدمها» ينقسم إلى الأقسام الثلاثة السابقة، وهي: المناسب، والشبهي، والطردي.

ومن حيث «التصريح بالعلة، وعدم التصريح بها» ينقسم إلى ثلاثة أقسام أيضاً، وهي:

القسم الأول: قياس العلة، وهو ما جُمِعَ فيه بين الأصل والفرع بعلة الأصل، كالجمع بين النبيذ والخمر بعلة الإسكار.

القسم الثاني: القياس في معنى الأصل، وهو ما لا فارق فيه بين الأصل والفرع، أو كان بينهما فارق لا أثر له، كسراية العتق في العبد فتكون الْأَمَةُ مثله في ذلك.

القسم الثالث: قياس الدلالة، وهو ما سيتطرق المؤلف رحمه الله تعالى إلى تعريفه(١).

قوله: (وهو أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة، ليدل اشتراكهما فيه على اشتراكهما في العلة، فيلزم اشتراكهما في الحكم ظاهراً): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «قياس الدلالة».

وضمير التثنية في «اشتراكهما» يعود إلى «الفرع» و«الأصل».

والضمير في «فيه» يعود إلى «دليل العلة».

والمراد هنا: أن «قياس الدلالة» في اصطلاح الأصوليين هو: الجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٤٣٦.

وَمِثَالُهُ: قَوْلُنَا فِي جَوَازِ «إِجْبَارِ الْبِكْرِ»: جَازَ تَزْوِيجُهَا وَهِيَ سَاكِتَةٌ، فَجَازَ وَهِيَ سَاخِطَةٌ كَالصَّغِيرَةِ، فَإِنَّ إِبَاحَةَ تَزْوِيجِهَا مَعَ السُّكُوتِ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ اعْتِبَارِ رِضَاهَا، إِذْ لَوِ اعْتُبِرَ لَاعْتُبِرَ دَلِيلُهُ وَهُوَ النُّطْقُ، أَمَّا السُّكُوتُ فَمُحْتَمِلٌ مُتَرَدِّدٌ، ....

والجمع بينهما بدليل العلة يفيد اشتراكهما في العلة نفسها؛ لأن المدلول لازم الدليل، والدليل ملزوم له، والاشتراك في الملزوم يقتضي الاشتراك في اللازم، وإذا اشتركا في العلة اشتركا في الحكم ظاهراً عملاً بالقياس[1].

قوله: (ومثاله: قولنا في جواز إجبار البكر: جاز تزويجها وهي ساكتة»، فجاز وهي ساخطة كالصغيرة): الضمير في «مثاله» يعود إلى «قياس الدلالة».

والضمير المتصل في «تزويجها» يعود إلى «البكر»، وكذلك إليها عود الضمير المنفصل «هي» في قوله: «وهي ساكتة، وفي قوله: «وهي ساخطة».

قوله: (فإن إباحة تزويجها مع السكوت يدل على عدم اعتبار رضاها، إذ لو اعتبر لاعتبر دليله وهو النطق): هذه الجملة تعليل لجواز تزويج البكر بالإجبار.

والضمير في «تزويجها» يعود إلى «البكر»، وكذلك إليها عود الضمير في «رضاها».

والضمير في «دليله» يعود إلى «الرضا».

والمراد بالنطق هنا: هو تصريح البكر بالموافقة على التزويج.

قوله: (أما السكوت فمحتمل متردد) أي: أن سكوت البكر ليس دليلاً على رضاها بإطلاق، بل هو محتمل للرضا وعدمه لكونه متردداً بينهما.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٣٦.

وَإِذَا لَمْ يُعْتَبَرْ رِضَاهَا أُبِيحَ تَزْوِيجُهَا حَالَ السُّخْطِ.

وَكَذَا قَوْلُنَا فِي «مَنْعِ إِجْبَارِ الْعَبْدِ عَلَى النِّكَاحِ»: لَا يُجْبَرُ عَلَى إِبْقَائِهِ، فَلَا يُجْبَرُ عَلَى ابْتِدَائِهِ كَالْحُرِّ، ....

قوله: (وإذا لم يعتبر رضاها أبيح تزويجها حال السخط): هذا هو حُكْمُ القياس السابق، وهو قياس الإجبار على السكوت.

والضمير في «رضاها» يعود إلى «البكر»، وكذلك إليها عود الضمير في «تزويجها».

و«السخط» في اللغة «ضِدُّ الرِّضَا»، ويجوز فيه وجهان «السُّخْطُ»، و«السَّخَطُ»[1].

والمراد بهذا المثال: هو تقريب صورة «قياس الدلالة» إلى الذهن، وذلك أنه في هذا المثال قد جُمِعَ بين «الصغيرة» و«البكر» في جواز تزويجهما مكرهتين، قياساً على جواز تزويجهما ساكتتين.

فإذا جاز تزويج الصغيرة مُجْبَرَةً، جاز تزويج البكر الكبيرة وهي مجبرة كذلك لعدم اشتراط نطقها، إذ لو اشْتُرِطَ نطقها لم يجز تزويجها في حال سكوتها، وعدم اشتراط نطقها دليل على عدم اعتبار رضاها، إذ لو كان رضاها مُعْتَبَراً شرعاً لما اكْتُفِيَ بالسكوت فقط، بل لكان التصريح بالموافقة على التزويج أمراً لا بدّ منه، لكون السكوت ليس دليلاً على الرضا في كل حال، بل هو متردد بين أن يكون عن رضا، وبين أن يكون عن سخط، وإذا لم يُعْتَبَرْ رضاها جاز تزويجها بطريق الإجبار.

قوله: (وكذا قولنا في منع إجبار العبد على النكاح: لا يجبر على إبقائه، فلا يجبر على ابتدائه كالحر): اسم الإشارة «ذا» في قوله: «وكذا» يعود إلى «القول بجواز إجبار البكر على الزواج».

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٣١٢.

فَإِنَّ عَدَمَ الْإِجْبَارِ عَلَى الْإِبْقَاءِ يَدُلُّ عَلَى خُلُوصِ حَقِّهِ فِي النِّكَاحِ، وَذَلِكَ يَقْتَضِي الْمَنْعَ مَعَ الْإِجْبَارِ فِي الابْتِدَاءِ.

والضمير في «إبقائه» يعود إلى «النكاح»، وكذلك إليه عود الضمير في «ابتدائه».

والمراد بإبقاء النكاح: الاستمرار فيه.

والمقصود هنا: ما قلناه في مسألة «جواز إجبار البكر على الزواج بقياس الدلالة» يشبهه ما سنقوله في مسألة «مَنْع إجبار العبد على النكاح» بناءً ـ أيضاً ـ على قياس الدلالة.

قوله: (فإن عدم الإجبار على الإبقاء يدل على خلوص حقه في النكاح، وذلك يقتضي المنع مع الإجبار في الابتداء): هذه الجملة تعليل للقول بمنع إجبار العبد على النكاح.

والضمير في «حقه» يعود إلى «العبد».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم الإجبار على الإبقاء».

والمذكور هنا هو مثال توضيحي آخر لتقريب صورة «قياس الدلالة» إلى الذهن، وذلك أنه في هذا المثال جُمِعَ بين «الحر» و«العبد» في الحكم، وهو عدم الإجبار على النكاح لا في الابتداء إنْ لم يحصل نكاح، ولا في الإبقاء عليه، والاستمرار فيه إنْ حَصَلَ وتَمَّ.

فإذا لم يجز إجبار الحر على ابتداء النكاح ولا على استدامته لكون النكاح حقاً خالصاً له، فكذلك لا يجوز إجبار العبد على ابتداء النكاح، كما لا يجوز إجباره على استدامته، لكون النكاح حقاً خالصاً له أيضاً.

فَجُعِلَ عدم إجبار العبد على إبقاء النكاح واستدامته دليلاً على خلوص حقه في النكاح، فلا يجوز إجباره على ابتدائه وإنشائه.

وكل ما كان كذلك ـ أي: يكون الاستدلال فيه بلازم العلة ـ يُسَمَّى «قياس دلالة».

باب
(أركان القياس)

وَهِيَ أَرْبَعَةٌ: أَصْلٌ، وَفَرْعٌ، وَعِلَّةٌ، وَحُكْمٌ. فَالْأَوَّلُ لَهُ شَرْطَانِ،

قوله: **(أركان القياس، وهي أربعة: أصل، وفرع، وعلة، وحكم)** أي: أن القياس يقوم على أربعة أركان أساسية، لا يتم بناؤه إلّا بها جميعاً، بحيث إذا اختلّ ركن منها بطل ولم يستقم شأنه.

وهذه الأركان الأربعة هي:

الركن الأول: الأصل، وهو المقيس عليه.

الركن الثاني: الفرع، وهو المقيس.

الركن الثالث: العلة، وهي الجامع والرابط بين الأصل والفرع.

الركن الرابع: الحكم، وهو حكم الأصل الذي ورد به النص الشرعي.

فإذا توافرت هذه الأركان الأربعة تَعَدَّى حكم الأصل إلى الفرع بالعلة الجامعة، وذلك كقياس «النبيذ» على «الخمر» في التحريم، لوجود الإسكار في كلٍّ منهما.

فالفرع هنا هو النبيذ.

والأصل هو الخمر.

والعلة هي الإسكار.

وحكم الأصل هو التحريم.

قوله: **(فالأول له شرطان)**: «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «فالركن الأول».

والمراد بالركن الأول هنا هو «الأصل»، فهذا الأصل لا يصح التمسك به إلّا إذا توافر فيه شرطان أساسيان.

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ ثَابِتاً بِنَصٍّ أَوِ اتِّفَاقٍ مِنَ الْخَصْمَيْنِ، ....

قوله: (أحدهما: أن يكون ثابتاً بنص): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود على «الشرطين».

والمراد هنا: أن يكون الأصل ثابتاً بالنص الشرعي إما في كتاب الله تعالى، وإما في سنّة رسوله ﷺ.

وإنما اشْتُرِط ثبوت الأصل بالنص؛ لأن الأصل يُبْنَى عليه الفرع ويُلْحَقُ به، وما لا ثبوت له لا يُتَصَوَّرُ بناء غيره عليه.

ومثال ما ثبت بالنص: قول بعض الفقهاء ومنهم الحنابلة: إذا اختلف المتبايعان والسلعة تالفة تحالفا؛ لأنهما متبايعان قد اختلفا فوجب أن يتحالفا، كما إذا كانت السلعة قائمة.

وقد منع بعض الفقهاء ومنهم الحنفية الحكم في الأصل، وهو «التحالف عند قيام السلعة»، فَيُحْتَجُّ عليهم بقول النبي ﷺ: **(إذا اختلف المتبايعان تحالفا أو ترادًا)**[١].

و«التراد» ظاهر في قيام العين وبقائها[٢].

قوله: (أو اتفاق من الخصمين) أي: «أو أن يكون الأصل ثابتاً باتفاق من الخصمين».

والمراد هنا: إذا لم يكن الأصل ثابتاً بنص شرعي، فلا بد من أن يحصل الاتفاق عليه من قِبَلِ الطرفين المختلفين، من أجل أن يكون غاية ينقطع عندها النزاع بين المستدل والمعترض، وذلك أن الأصل إذا كان مُخْتَلَفاً في ثبوته فالمعترض كما يُنَازِعُ في الفرع سينازِعُ في الأصل، فلا يكون هناك حَدٌّ ينتهي عنده النزاع بينهما.

ومثال ما ثبت بالاتفاق: قياس النبيذ المشتد على الخمر، ونحو ذلك[٣].

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «البيوع»، رقم الحديث: (٣٥١١) و(٣٥١٢).
(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٩٢.
(٣) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٩٢.

فَإِنْ كَانَ مُخْتَلَفاً فِيهِ وَلَا نَصَّ فِيهِ لَمْ يَصِحَّ التَّمَسُّكُ بِهِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِنَاءُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ بِأَوْلَى مِنَ الْعَكْسِ.

وَلَوْ أَرَادَ إِثْبَاتَ حُكْمِ الْأَصْلِ بِالْقِيَاسِ عَلَى مَحَلٍّ آخَرَ لَمْ يَجُزْ،

قوله: (فإن كان مختلفاً فيه ولا نص فيه لم يصح التمسك به؛ لأنه ليس بناء أحدهما على الآخر بأولى من العكس): الضمير في «فيه» يعود إلى «الأصل»، وإليه كذلك عود الضمير في «به».

والضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن ليس بناء أحدهما على الآخر بأولى من العكس».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الفرع والأصل».

والمراد هنا: إذا لم يكن الأصل ثابتاً بنص، ولم يحصل الاتفاق عليه بين الطرفين، وإنما هو محل خلاف بينهما، فلا يصح التمسك به؛ لأنه إذا لم يكن منصوصاً ولا مُتَّفَقاً عليه بين الطرفين فليس كونه أصلاً مقيساً عليه بأولى من أن يكون فرعاً مقيساً على غيره، وذلك لأن الأصل إنما اختص بالأصالة لثبوته بالنص أو بالاتفاق، فإذا لم يثبت بنص ولا باتفاق فَقَدَ هذه الخاصية، وحينئذ لا يكون أولى بالأصالة من الفرع[1].

قوله: (ولو أراد إثبات حكم الأصل بالقياس على محل آخر لم يجز) أي: لو أراد المجتهد أن يثبت حكم الأصل بالقياس على موضع آخر قد ثبت أيضاً بالقياس، فإن ذلك لا يجوز.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مذهب جمهور الأصوليين، **وهو المذهب الأول** في هذه المسألة[2].

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٩٢.

(٢) انظر: فواتح الرحموت ٢/ ٢٥٣؛ إحكام الفصول ص٦٤١؛ الإحكام ٤/ ١٧٨؛ المسودة ص٣٩٥؛ التمهيد ٣/ ٤٤٣.

فَإِنَّ الْعِلَّةَ الَّتِي يُجْمَعُ بِهَا بَيْنَ الْأَصْلِ الثَّانِي وَالْأَوَّلِ إِنْ كَانَتْ مَوْجُودَةً فِي الْفَرْعِ فَلْيَقِسْهُ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ الثَّانِي وَيَكْفِيهِ، فَذِكْرُ الْأَوَّلِ تَطْوِيلٌ غَيْرُ مُفِيدٍ فَلْيُصْطَلَحْ عَلَى رَدِّهِ، ....

قوله: (فإن العلة التي يجمع بها بين الأصل الثاني والأول إن كانت موجودة في الفرع فليقسه على هذا الأصل الثاني ويكفيه، فذكر الأول تطويل غير مفيد فليصطلح على رده): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الاستدلال لأصحاب المذهب الأول القائلين بأنه لا يجوز القياس على ما ثبت بالقياس.

والضمير في «بها» يعود إلى «العلة».

والضمير في «فليقسه» يعود إلى «الفرع».

والضمير في «يكفيه» يعود إلى «قياس الفرع على الأصل الثاني».

والضمير في «رده» يعود إلى «التطويل بذكر الأول».

والمراد هنا أن العلة الجامعة بين الأصلين الأول والثاني إنْ كانت موجودة في الفرع، فليكن القياس حينئذ على الأصل الثاني دون الأول دفعاً للتطويل الذي لا فائدة فيه.

ومثال ذلك: أن يقيس المجتهد «الذُّرَةَ» على «الأرز» المقيس على «البر» في تحريم التفاضل.

فهو في هذا المثال قاس الذرة على الأرز، والأرز الذي هو الأصل المقيس عليه هو في حقيقته فرع عن البر لكونه مقاساً عليه، فكان الأولى في حق المجتهد أن يختصر المسافة هنا بقياس «الذرة» على الأصل الثاني وهو «البر» لكونه يُعَدُّ الأصل للمقيسين كليهما وهما «الذرة» و«الأرز»، ولكنه لم يختصر المسافة بل سلك الطريق الأطول، حيث قاس الذرة على الأصل الأول وهو الأرز، فكأنه قال: «يحرم التفاضل في الذرة قياساً على الأرز، ويحرم التفاضل في الأرز قياساً على البر»، وكان بإمكانه اختصار ذلك لو أنه أسند الفرع وهو «الذرة» إلى الأصل الثاني وهو «البر»، فقال: «يحرم التفاضل في الذرة قياساً على البر».

وَإِنْ كَانَ الْجَامِعُ بَيْنَ الْأَصْلَيْنِ غَيْرَ مَوْجُودٍ فِي الْفَرْعِ لَمْ يَصِحَّ قِيَاسُهُ عَلَى الْأَصْلِ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّهُ قَدْ تَبَيَّنَ ثُبُوتُ حُكْمِهِ بِعِلَّةٍ غَيْرِ مَوْجُودَةٍ فِي الْفَرْعِ، وَمِنْ شَرْطِ صِحَّةِ الْقِيَاسِ التَّسَاوِي فِي الْعِلَّةِ، ....

وبذلك يتضح أن توسيط «الأرز» بين الذرة والبر تطويل بلا فائدة، فاطراحه واستبعاده أولى من اعتباره وإبقائه؛ لأن العلة الجامعة بين الأصل الثاني والأول وهما «البر» و«الأرز» وهي «تحريم التفاضل» موجودة في الفرع وهو «الذرة»، فَلْتُلْحَقِ الذرة مباشرةً بالبر من غير حاجة إلى توسيط الأرز بينهما.

قوله: (وإن كان الجامع بين الأصلين غير موجود في الفرع لم يصح قياسه على الأصل الأول؛ لأنه قد تبين ثبوت حكمه بعلة غير موجودة في الفرع، ومن شرط صحة القياس التساوي في العلة): الضمير في «قياسه» يعود إلى «الفرع».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الأصل الأول»، وإليه كذلك عود الضمير في «حكمه».

والمراد هنا: إنْ كانت العلة الجامعة بين الأصل الأول والأصل الثاني غير موجودة في الفرع لم يصح حينئذ قياس الفرع على الأصل الأول، وذلك لأنه قد اتضح أن حكم الأصل الأول قد ثبت بعلة غير موجودة في الفرع، فيترتب على ذلك اختلالُ شَرْطٍ من شروط صحة القياس وهو التساوي في العلة بين الفرع والأصل.

ومثال ذلك: أن يقيس المجتهد «الذرة» على «الأرز»، ويقيس «الأرز» على «الحديد».

فلا يصح القياس هنا، وذلك لانتفاء الجامع بين الفرع وهو «الذرة» وبين أَصْلَيْهِ وهما «الأرز» و«الحديد»[(١)].

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٩٤.

وَلَا يُمْكِنُ تَعْلِيلُ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ الْأَوَّلِ بِغَيْرِ مَا عَلَّلَهُ بِهِ فِي قِيَاسِهِ إِيَّاهُ عَلَى الْأَصْلِ الثَّانِي، فَإِنَّهُ إِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الْجَامِعِ عِلَّةً بِشَهَادَةِ الْأَصْلِ لَهُ وَاعْتَبَارِ الشَّرْعِ لَهُ بِإِثْبَاتِ الْحُكْمِ عَلَى وَفْقِهِ، ....

أي: أن الجامع بين الأصل الأول وهو «الأرز»، والأصل الثاني وهو «الحديد»، وذلك الجامع هو «جواز التفاضل» ليس موجوداً في الفرع وهو «الذرة»؛ لأن الذرة يحرم التفاضل فيها.

وحينئذ فلا يصح قياس الفرع وهو «الذرة» على الأصل الأول وهو «الأرز» بسبب قياسه على الأصل الثاني وهو «الحديد»، وذلك لأنه قد تَبَيَّنَ ثبوت حكم «الحديد» وهو جواز التفاضل فيه بعلة أخرى وهي كون الحديد ليس من الأجناس الربوية فلا يحرم فيه التفاضل، فكذلك ما فُرِّعَ عليه وهو «الأرز» يكون مثله في ذلك الحكم وهو جواز التفاضل، وهذا الحكم مفقود في «الذرة» لثبوت تحريم التفاضل فيها.

قوله: (ولا يمكن تعليل الحكم في الأصل الأول بغير ما علّله به في قياسه إياه على الأصل الثاني، فإنه إنما يعرف كون الجامع علة بشهادة الأصل له واعتبار الشرع له بإثبات الحكم على وفقه): «ما» في قوله: «ما علله» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «علله» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «قياسه» يعود إلى «المجتهد».

والضمير المنفصل «إياه» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن إنما يعرف كون الجامع علة بشهادة الأصل له».

والضمير في «له» يعود إلى «الجامع»، وإليه كذلك عود الضمير في «وفقه».

وَلَا يُعْرَفُ اعْتِبَارُ الشَّرْعِ لِلْوَصْفِ إِلَّا أَنْ يَقْتَرِنَ الْحُكْمُ بِهِ عُرْياً عَمَّا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً أَوْ جُزْءاً مِنْ أَجْزَائِهَا، ....

والمراد هنا: أنه لا يمكن للمجتهد أن يعلل الحكم في الأصل الأول وهو «الأرز» في المثال السابق بغير العلة التي جَمَعَ فيها بينه وبين الأصل الثاني وهو «الحديد»، وذلك لأن الجامع لا يُعْرَفُ كونه علة إلّا إذا شهد له الأصل بذلك، واعتبره الشرع وَصْفاً مناسباً لإثبات الحكم.

فلو أن المجتهد في المثال السابق اعتبر «الأرز» ـ الذي جعله أصلاً للذرة ـ جنساً ربوياً فَحَرَّمَ التفاضل فيه لكان بذلك قد عَلَّلَهُ بعلة مغايرة لعلة الأصل الثاني وهو «الحديد»، إذ الحديد ليس جنساً ربوياً فلا يحرم فيه التفاضل، وهذا التغاير في علة الأصلين الأول والثاني يبطل القياس، إذ مدار صحة القياس شهادة الأصل بكون الجامع علة، واعتبار الشرع له بكونه وصفاً مناسباً للحكم، والأصل الثاني هنا وهو «الحديد» شاهد على أن الجامع بينه وبين الأصل الأول وهو «الأرز» هو انتفاء الجنس الربوي، فيكون الحكم الجاري على وَفْقِ ذلك هو إباحة التفاضل في الأصل الأول وهو «الأرز» تبعاً للأصل الثاني وهو «الحديد»، وحينئذ يكون المجتهد بحكم اعتباره للأصلين معاً مُلْزَماً بأن يجعل الفرع وهو «الذرة» منسجماً مع علة هذين الأصلين، وإلّا عُدَّ متناقضاً، إذ مُؤَدَّى ذلك كأنه قال: «أقيس الأرز على الحديد في إباحة التفاضل، وأقيس الذرة على الأرز في تحريم التفاضل».

قوله: (**ولا يعرف اعتبار الشرع للوصف إلّا أن يقترن الحكم به عرياً عما يصلح أن يكون علة أو جزءاً من أجزائها**): الضمير في «به» يعود إلى «الوصف».

والمراد بالْعُرِي في قوله: «عُرْياً» هو التَّجَرُّدُ.

و«ما» في قوله: «عما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «أجزائها» يعود إلى «العلة».

فَإِنَّهُ مَتى اقْتَرَنَ بِوَصْفَيْنِ يَصْلُحُ التَّعْلِيلُ بِهِمَا مُجْتَمِعَيْنِ، أَوْ بِكُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُنْفَرِداً احْتَمَلَ أَنْ يَكُونَ ثُبُوتُ الْحُكْمِ بِهِمَا جَمِيعاً، أَوْ بِأَحَدِهِمَا غَيْرَ مُعَيَّنٍ، فَالتَّعْيِينُ تَحَكُّمٌ، ....

والمقصود هنا: أن الدليل على اعتبار الشارع للوصف هو أن يَقْرِنَ الحكم به إذا وُجِدَ متجرداً عما يصلح أن يكون علة أو جزءاً منها، فإنَّ قَرْنَ الشارع للحكم بذلك الوصف في هذه الحال يُعْلَمُ منه أن ذلك الوصف مُعْتَبَرٌ عند الشارع، إذ لو لم يكن معتبراً عنده لَمَا قَرَنَ الحكم به وجَعَلَهُ وصفاً مناسباً له.

أما إذا ورد الوصف غير متجرد عما يصلح أن يكون علةً أو جزءاً من العلة، فإن القول باعتباره يكون ضعيفاً لاحتمال أن يكون اعتبار الشارع إنما هو للعلة أو جزئها وليس لذلك الوصف الذي لم يَسْلَمْ من هذا الْمُنَازِع.

قوله: (فإنه متى اقترن بوصفين يصلح التعليل بهما مجتمعين، أو بكل واحد منهما منفرداً احتمل أن يكون ثبوت الحكم بهما جميعاً، أو بأحدهما غير معين، فالتعيين تحكم): هذه الجملة تعليل لكون الوصف إذا تجرد عما يصلح للتعليل كان مُعْتَبَراً شرعاً إذا قُرِنَ الحكم به.

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن متى اقترن الحكم بوصفين. . .».

وضمير التثنية في «بهما» في قوله: «يصلح التعليل بهما» يعود إلى «الوصفين»، وكذلك إليهما عود ضمير التثنية في «منهما»، وفي «بهما» في قوله: «ثبوت الحكم بهما»، وفي «بأحدهما».

والمراد هنا: أن الحكم إذا ورد بنص الشارع مقترناً بوصفين صالحين للتعليل، إما مجتمعين وإما منفردين، فلا تخلو الحال من احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يكون الشارع قد أثبت الحكم بالوصفين معاً، كما هو الشأن في القصاص بالقتل فإنه لا يثبت إلّا بوصفين معاً وهما «العمد»، و«العدوان».

وَلِذَلِكَ كَانَتِ الْمُعَارَضَةُ فِي الأَصْلِ سُؤَالاً صَحِيحاً.

وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا: يَجُوزُ الْقِيَاسُ عَلَى مَا ثَبَتَ بِالْقِيَاسِ؛

الاحتمال الثاني: أن يكون الشارع قد أثبت الحكم بواحد من الوصفين من غير تعيين لذلك الوصف.

وإذا كانت الحال لا تخلو من هذين الاحتمالين، فإن تعيين واحد منهما تَحَكُّمٌ لا دليل عليه، فيكون ترجيحاً بلا مرجح.

قوله: (ولذلك كانت المعارضة في الأصل سؤالاً صحيحاً): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «القول بأن تعيين أحد الاحتمالين السابقين ترجيح بلا مرجح فيكون تحكماً».

والمراد بالمعارضة هنا: أن يُظْهِرَ المعترض معنى آخر يصلح للتعليل به غير المعنى الذي جعله المستدل علةً للحكم.

وإنما كانت «المعارضة» سؤالاً صحيحاً لأن المراد منها إبراز الوصف الألصق بحكم الأصل والأنسب له من غيره.

قوله: (وقال بعض أصحابنا: يجوز القياس على ما ثبت بالقياس): «ما» في قوله: «على ما ثبت بالقياس» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «يجوز القياس على الثابت بالقياس».

والمراد هنا: أن بعض الحنابلة رحمهم الله تعالى ذهب إلى جواز القياس على الثابت بالقياس، **وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة**.

وممن ذهب إلى ذلك من الحنابلة القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى، حيث صرح به في كتابه «العدة» فقال: «ما ثبت بالقياس يجوز القياس عليه، مثل حَمْلِ الذُّرَةِ على الأرز»[1].

وكذلك أبو الخطاب رحمه الله تعالى، حيث قال: «ما ثبت بالقياس

---

(١) العدة ٤/ ١٣٦١.

لِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ صَارَ أَصْلاً فِي نَفْسِهِ فَجَازَ الْقِيَاسُ عَلَيْهِ كَالْمَنْصُوصِ. وَلَعَلَّهُ أَرَادَ مَا ثَبَتَ بِالْقِيَاسِ وَاتَّفَقَ عَلَيْهِ الْخَصْمَانِ.

وَقَالَ قَوْمٌ: مِنْ شَرْطِهِ أَنْ يَكُونَ مُتَّفَقاً عَلَيْهِ بَيْنَ الْأُمَّةِ.

على أصل يجوز القياس عليه»[١].

قوله: (**لأنه لما ثبت صار أصلاً في نفسه، فجاز القياس عليه كالمنصوص**): الضمير في «لأنه» يعود إلى «الثابت بالقياس»، وإليه كذلك عود الضميرين في «نفسه»، وفي «عليه».

والمذكور هنا هو دليل أصحاب المذهب الثاني.

ومفاد هذا الدليل: قياس الثابت بالقياس على الثابت بالنص، فكما أن الثابت بالنص يجوز القياس عليه لكونه أصلاً في نفسه، فكذلك يجوز القياس على الثابت بالقياس؛ لأنه حين ثبت به أصبح أصلاً في نفسه، وحيث أصبح أصلاً في نفسه صار أهلاً للقياس عليه.

قوله: (**ولعله أراد ما ثبت بالقياس واتفق عليه الخصمان**): الضمير في «لعله» يعود إلى «القائل بجواز القياس على ما ثبت بالقياس».

و«ما» في قوله: «ما ثبت» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الثابت بالقياس».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الثابت بالقياس».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تخريج لقول بعض الأصحاب بجواز القياس على ما ثبت بالقياس، فهذا القول يمكن تخريجه بأن المراد بالثابت بالقياس هنا هو المتفق عليه بين المستدل والمعترض، فذلك جاز لتحقق شرط الصحة فيه، إذ إن من شرط صحة الأصل ـ كما سبق ـ أن يكون ثابتاً بنص أو اتفاق بين الطرفين.

قوله: (**وقال قوم: من شرطه أن يكون متفقاً عليه بين الأمة**): الضمير

---

(١) التمهيد ٣/ ٤٤٣.

فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُجْمَعاً عَلَيْهِ فَلِلْخَصْمِ أَنْ يُعَلِّلَ الْحُكْمَ فِي الْأَصْلِ بِمَعْنًى مُخْتَصٍّ بِهِ لَا يَتَعَدَّى إِلَى الْفَرْعِ، فَإِنْ سَاعَدَهُ الْمُسْتَدِلُّ عَلَى التَّعْلِيلِ بِهِ انْقَطَعَ الْقِيَاسُ لِعَدَمِ الْمَعْنَى فِي الْفَرْعِ، وَإِنْ لَمْ يُسَاعِدْهُ مَنَعَ الْحُكْمَ فِي الْأَصْلِ فَبَطَلَ الْقِيَاسُ.

في «شرطه» يعود إلى «الأصل المقيس عليه»، وإليه كذلك عود الضمير في «عليه».

والمراد هنا: أنه يُشْتَرَطُ لصحة الأصل المقيس عليه أن يكون الاتفاق على ثبوته حاصلاً من جميع الأمة، وليس من الطرفين المستدل والمعترض فقط، فذلك لا يكفي لثبوت صحة الأصل المقيس عليه.

وإلى هذا القول ذهب بعض الأصوليين[1].

وهذا هو المذهب الثالث في هذه المسألة.

قوله: (فإنه إذا لم يكن مجمعاً عليه فللخصم أن يعلل الحكم في الأصل بمعنى مختص به لا يتعدى إلى الفرع): الضمير في «فإنه» يعود إلى «الأصل المقيس عليه»، وكذلك إليه عود الضمير في «عليه».

والضمير في «به» يعود إلى «حكم الأصل».

والمراد هنا: أن الأصل المقيس عليه إذا لم يكن ثابتاً بإجماع الأمة، فإنه يجوز للمعترض حينئذ أن يعلل حكم الأصل بعلة تختص به فلا تتعدى إلى الفرع، وبجعل العلة مختصة بحكم الأصل فقط يمتنع القياس، إذ القياس تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهنا التعدية مفقودة فينعدم القياس بفقدها.

قوله: (فإن ساعده المستدل على التعليل به انقطع القياس لعدم المعنى في الفرع، وإن لم يساعده منع الحكم في الأصل فبطل القياس): الضمير في «ساعده» يعود إلى «المعترض».

---

(١) انظر: الإحكام ٣/ ٢٨٣؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٨.

وَسَمَّوْهُ «الْقِيَاسَ الْمُرَكَّبَ»، ....

والمراد بالمساعدة هنا: الموافقة.

والضمير في «به» يعود إلى «المعنى الخاص».

والضمير في «لم يساعده» يعود إلى «المعترض».

والمراد هنا: أن المعترض إذا علّل حكم الأصل بمعنى خاص لا يتعدى إلى الفرع، فإن موقف المستدل من ذلك لا يخلو من إحدى حالتين:

الحالة الأولى: أن يوافق المستدلُّ المعترضَ على التعليل بالمعنى الخاص.

الحالة الثانية: ألّا يوافقه على ذلك.

فإن وافق المستدل المعترض على تعليل الحكم في الأصل بالمعنى الخاص انقطع القياس؛ لأن تعليل الحكم في الأصل بمعنى خاص يجعله قاصراً عليه وحده من غير أن يتجاوزه إلى غيره، وهذا مخالف لحقيقة القياس، إذ حقيقة القياس تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع المماثل.

وإن لم يوافق المستدل المعترض على تعليل حكم الأصل بالمعنى الخاص بطل القياس؛ لأن عدم موافقة المستدل للمعترض يدل على مَنْعِهِ للحكم في الأصل، وإذا لم يكن حكم الأصل موجوداً فكيف يُسْحَبُ حكم لا وجود له إلى الفرع؟

قوله: **(وسموه القياس المركب)**: الضمير في سموه» يعود إلى «القياس الذي لم تُجْمِعْ عليه الأمة».

والقياس المركب هو أن يتفق المستدل والمعترض على حكم الأصل ويختلفا في علته، فإذا أَلْحَقَ أحدهما بذلك الأصل فرعاً بغير علة صاحبه كان القياس منتظماً، وحينئذ يكون حكم الأصل مُرَكَّباً من علتين[1].

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٥.

وَمِثَالُهُ: قِيَاسُنَا الْعَبْدَ عَلَى الْمُكَاتَبِ، فَنَقُولُ: الْعَبْدُ مَنْقُوصٌ بِالرِّقِّ فَلَا يُقْتَلُ بِهِ الْحُرُّ كَالْمُكَاتَبِ، فَيَقُولُ الْمُخَالِفُ: الْعِلَّةُ فِي الْمُكَاتَبِ أَنَّهُ لَا يُعْلَمُ هَلِ الْمُسْتَحِقُّ لِدَمِهِ الْوَارِثُ أَوِ السَّيِّدُ؟ فَإِنْ سَلَّمْتُمْ ذَلِكَ امْتَنَعَ قِيَاسُ الْعَبْدِ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ مُسْتَحِقَّهُ مَعْلُومٌ، ....

قوله: (**ومثاله: قياسنا العبد على المكاتب، فنقول: العبد منقوص بالرق فلا يقتل به الحر كالمكاتب**): الضمير في «مثاله» يعود إلى «القياس المركب».

والضمير في «به» يعود إلى «العبد».

والمراد هنا: أن يُقاس العبد على المكاتب في عدم قتل الحر به قصاصاً، فيقول المستدل: العبد منقوص بالرق فلا يكافئ الحر، وإذا لم يتحقق التكافؤ بينهما فلا يُقْتَلُ الحر بالعبد كما لا يُقْتَلُ بالمكاتب.

قوله: (**فيقول المخالف: العلة في المكاتب أنه لا يعلم هل المستحق لدمه الوارث أو السيد؟**): المراد بالمخالف هنا هو «المعترض».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا يُعْلَمُ هل المستحق لدمه الوارث أو السيد؟».

والضمير في «لدمه» يعود إلى «المكاتب».

قوله: (**فإن سلمتم ذلك امتنع قياس العبد عليه؛ لأن مستحقه معلوم**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «العلة في المكاتب، وهي أنه لا يعلم هل المستحق لدمه الوارث أو السيد؟».

والضمير في «عليه» يعود إلى «المكاتب».

والضمير في «مستحقه» يعود إلى «العبد».

والمراد هنا: أن المخالف يعترض على صحة قياس العبد على المكاتب لوجود الفرق بينهما، فيقول في تقرير هذا الفرق: العبد يُعْلَمُ مستحق دمه وهو «السيد»، بخلاف المكاتب فإنه لا يُعْلَمُ مستحق دمه هل

وَإِنْ مَنَعْتُمْ مَنَعْنَا الْحُكْمَ فِي الْمُكَاتَبِ، فَذَهَبَ الْأَصْلُ فَبَطَلَ الْقِيَاسُ.

وَهَذَا لَا يَصِحُّ لِوَجْهَيْنِ، ....

هو وارثه أو سيده الذي كاتبه؟ لأنه بالكتابة أصبح متردداً بين الحرية والرق، والذي يقطع هذا التردد هو تأدية مال الكتابة، فإنْ أداه عتق وحينئذ يكون مستحق دمه وارثه كسائر الأحرار، وإن لم يؤده عاد رقيقاً، ويكون مستحق دمه سيده كسائر العبيد.

وبناءً على ذلك فإنْ سَلَّمَ المستدل بأن العلة في المكاتب هي عدم العلم بمستحق دمه كما قال المعترض امتنع حينئذ قياس العبد عليه؛ لأن مستحق دمه معلوم وهو السيد.

قوله: (وإن منعتم منعنا الحكم في المكاتب) أي: يقول المعترض للمستدل: إنْ لم تُسَلِّمْ بأن علة المكاتب هي عدم العلم بمن يستحق دمه لم أُسَلِّمْ لك بالحكم الذي ذكرتَه وهو عدم قتل الحر بالمكاتب.

قوله: (فذهب الأصل، فبطل القياس) أي: بناءً على ما تقدم فإن الحال في المكاتب بالنسبة للمعترض والمستدل دائرة بين أمرين:

الأمر الأول: مَنْعُ الحكم في الأصل.

الأمر الثاني: منع علة الأصل في الفرع.

وبامتناع هذين الأمرين يبطل القياس، فلا يثبت ولا يصح.

قوله: (وهذا لا يصح لوجهين): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول باشتراط أن يكون الأصل المقيس عليه ثابتاً بإجماع الأمة». فهذا الاشتراط لا يصح، لوجهين سيذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى فيما بعد بالتفصيل.

وتصريح المؤلف رحمه الله تعالى هنا بعدم صحة هذا الاشتراط يدل على أنه يرى أن صحة الأصل المقيس عليه تحصل باتفاق الطرفين وهما المستدل والمعترض على التمسك بالاحتجاج به، فذلك وحده كافٍ في ثبوت الصحة من غير حاجة إلى إجماع من عموم الأمة، وهذا هو مذهب الجمهور، **وهو المذهب الثاني في هذه المسألة**.

أَحَدُهُمَا : أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُتَنَاظِرَيْنِ مُقَلِّدٌ، فَلَيْسَ لَهُ مَنْعُ حُكْمٍ ثَبَتَ مَذْهَباً لِإِمَامِهِ، لِعَجْزِهِ عَنْ تَقْرِيرِهِ، فَإِنَّهُ لَا يَتَيَقَّنُ مَأْخَذَ إِمَامِهِ فِي الْحُكْمِ،

قوله: (أحدهما: أن كل واحد من المتناظرين مقلد، فليس له منع حكم ثبت مذهباً لإمامه، لعجزه عن تقريره، فإنه لا يتيقن مأخذ إمامه في الحكم): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الوجهين».

والمراد بالمتناظرين هنا: المستدل، والمعترض.

والضمير في «له» يعود إلى «كل واحد من المتناظرين»، وإليه كذلك عود الضميرين في «لإمامه»، وفي «لعجزه».

والضمير في «تقريره» يعود إلى «مذهب الإمام».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «كل واحد من المتناظرين»، وإليه كذلك عود الضمير في «إمامه».

والمراد هنا: أن كلّاً من المستدل والمعترض مُقَلِّدٌ لإمام مذهبه، فلا يجوز لأحد منهما أن يمنع حكماً هو ثابت في مذهب إمامه، بناءً على عجزه عن تقرير ذلك الحكم في مذهب الإمام، لكونه لم يتيقن مأخذه الذي استند عليه في إثبات ذلك الحكم.

ومما يصلح مثالاً لتوضيح هذا المقام: أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى منع من قتل «المرأة المرتدة».

والمستدل سواء أكان شافعياً أم حنبلياً يرى تبعاً لإمامه وجوب قتل المرأة المرتدة، بعلة «تبديل الدين» قياساً على الرجل المرتد، وذلك عملاً بقول النبي ﷺ: **(من بدل دينه فاقتلوه)**.

فليس للحنفي أن يعترض على هذا المستدل، فيقول: لا أسلم لك بأن علة قتل الرجل المرتد هي «تبديل الدين»، بل إن علة ذلك هي «إعانة العدو»، فإنْ سَلَّمْتَ بهذه العلة وإلّا مَنَعْتُ حكمك وهو قَتْلُ المرتد.

فالحنفي حين يمنع حكم المستدل وهو «وجوب قتل الرجل المرتد» فإنما هو في الواقع يمنع حكم إمامه أبي حنيفة رحمه الله تعالى؛ لأن قتل

وَلَوْ عَرَفَ ذَلِكَ فَلَا يَلْزَمُ مِنْ عَجْزِهِ عَنْ تَقْرِيرِهِ فَسَادُهُ، إِذْ مِنَ الْمُحْتَمَلِ أَنْ يَكُونَ لِقُصُورِهِ، فَإِنَّ إِمَامَهُ أَكْمَلُ مِنْهُ وَقَدِ اعْتَقَدَ صِحَّتَهُ. وَيُحْتَمَلُ أَنَّ إِمَامَهُ لَمْ يُثْبِتِ الْحُكْمَ فِي الْفَرْعِ لِوُجُودِ مَانِعٍ عِنْدَهُ، أَوْ لِفَوَاتِ شَرْطٍ، فَلَا يَجُوزُ لَهُ مَنْعُ حُكْمٍ ثَبَتَ يَقِيناً بِنَاءً عَلَى فَسَادِ مَأْخَذِهِ احْتِمَالاً.

الرجل المرتد ثابت في مذهبه، وإنما وُجِدَ اللبس عند هذا المعترض لعجزه عن تقرير مأخذ الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى من القول بعدم قتل المرأة المرتدة، فإنَّ مأخذ قوله هذا ليس لأن المرأة المرتدة لم تبدل الدين، بل هي مبدلة للدين عنده، وإنما مَنَعَ قتلها بالردة بناءً على مأخذ آخر وهو قول النبي ﷺ: **(نُهيتُ عن قتل النساء)**.

فَجَعَلَ الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى هذا الحديث مخصصاً لعموم قوله عليه الصلاة والسلام: **(من بدّل دينه فاقتلوه)**.

فالمرتدة تستحق القتل عند الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى بسبب تبديل الدين، ولكن المانع من ذلك هو هذا الحديث المخصِّص، فيبقى الرجل داخلاً في عموم الأمر بقتل مُبَدِّلِ الدين فَيُقْتَلُ إذا بدّل دينه، وبذلك يكون مَنْعُ المعترض الحنفي لهذا الحكم في مقام المناظرة مع الشافعي أو الحنبلي مَنْعاً لحكمٍ ثبت مذهباً لإمامه، فلا يصح ذلك[1].

قوله: (ولو عرف ذلك فلا يلزم من عجزه عن تقريره فساده، إذ من المحتمل أن يكون لقصوره، فإن إمامه أكمل منه وقد اعتقد صحته. ويحتمل أن إمامه لم يثبت الحكم في الفرع لوجود مانع عنده، أو لفوات شرط، فلا يجوز له منع حكم ثبت يقيناً بناءً على فساد مأخذه احتمالاً): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «مأخذ الإمام».

والضمير في «عجزه» يعود إلى «المناظر المقلد».

والضمير في «تقريره» يعود إلى «مذهب الإمام».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٩٨.

....

والضمير في «فساده» يعود إلى «الحكم الثابت في مذهب الإمام».

والضمير في «لقصوره» يعود إلى «المناظر المقلد»، وإليه كذلك عود الضميرين في «إمامه»، وفي «منه».

والضمير في «صحته» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «عنده» يعود إلى «الإمام».

والضمير في «له» يعود إلى «المناظر المقلد».

والضمير في «مأخذه» يعود إلى «الإمام».

والمراد هنا: أن المعترض لو سُلِّمَ بأنه قد عَرَفَ مأخذ إمامه، فلا يلزم من عجزه عن تقرير مذهب إمامه فساد الحكم الذي ثبت في مذهبه، وذلك لاحتمالين:

الاحتمال الأول:

أن يكون المعترض قاصراً عن تقرير مذهب الإمام، فلا يكون هذا القصور مُسَوِّغاً لإسقاط حكم قد ثبت في مذهب ذلك الإمام، ولا سيما أن الإمام أكمل نظراً من المقلد وقد اعتقد صحة هذا الحكم في مذهبه.

الاحتمال الثاني: أن الإمام لم يثبت ذلك الحكم في الفرع، لا لكون علة الأصل لا تنطبق عليه، بل لأمر آخر من فوات شرط، أو وجود مانع، كما في إخراج المرأة المرتدة من عموم قول النبي ﷺ: **(من بدّل دينه فاقتلوه)**، فإنها لا تُقْتَلُ عند الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى لوجود مانع وهو إخبار النبي ﷺ بأنه نُهِيَ عن قتل النساء في قوله عليه الصلاة والسلام: **(نُهيتُ عن قتل النساء)**.

وإذا كان الأمر محتملاً لذلك فإنه لا يجوز للمقلد في حال الاعتراض أن يمنع حكماً ثبت في مذهب إمامه بيقين بناءً على ظن فساد مأخذه.

وَحَاصِلُ هَذَا أَنَّهُ لَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَمْنَعَ عَلَى مَذْهَبِ إِمَامِهِ، أَوْ عَلَى خِلَافِهِ. فَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ، لِعِلْمِنَا أَنَّهُ عَلَى خِلَافِهِ، وَالثَّانِي بَاطِلٌ فَإِنَّهُ تَصَدَّى لِتَقْرِيرِ مَذْهَبِهِ، فَتَجِبُ مُؤَاخَذَتُهُ بِهِ.

قوله: (وحاصل هذا أنه لا يخلو: إما أن يمنع على مذهب إمامه، أو على خلافه. فالأول باطل لعلمنا أنه على خلافه، والثاني باطل فإنه تصدى لتقرير مذهبه، فتجب مؤاخنته به): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى ما سبق ذكره في الوجه الأول.

والضمير في «أنه» يعود إلى «المقلد»، وكذلك إليه عود الضمير في «إمامه».

والضمير في «خلافه» في قوله: «أو على خلافه» يعود إلى «مذهب الإمام».

والضمير في «أنه» في قوله: «لعلمنا أنه» يعود إلى «المنع».

والضمير في «خلافه» في قوله: «أنه على خلافه» يعود إلى «مذهب الإمام».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «المقلد».

والضمير في «مذهبه» يعود إلى «الإمام».

والضمير في «مؤاخذته» يعود إلى «المقلد».

والضمير في «به» يعود إلى «التصدي لتقرير المذهب».

والمراد هنا: أن المقلد حين يعترض على المستدل لا يخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن يمنع الحكم على وَفْقِ مذهب إمامه بحسب ادعائه.

الحالة الثانية: أن يمنع الحكم على خلاف مذهب إمامه.

وكلا المعنين في الحالتين المذكورتين باطل، وذلك للعلم بأنه لم

ثُمَّ لَوْ صَحَّ هَذَا لَمَا تَمَكَّنَ أَحَدٌ مِنَ الْخَصْمَيْنِ مِنْ إِلْزَامِ خَصْمِهِ حُكْماً عَلَى مَذْهَبِهِ غَيْرَ مُجْمَعٍ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَعْجِزُ عَنْ مَنْعِهِ.

الثَّانِي: ....

يمنع الحكم في الحالة الأولى على وَفْقِ مذهب الإمام، بل على خلافه.

وأما في الحالة الثانية فإنه قد تصدى لتقرير مذهب إمامه مع جهله بمأخذ الإمام في الحكم، وتقرير المذهب مع جهالة المأخذ قصور في النظر، فتجب مؤاخذته على التصدي لشيء لم يتأهل للتصدي له، ومؤاخذته على ذلك إنما تكون بإبطال منعه وعدم الاعتداد به.

قوله: (ثم لو صح هذا لما تمكن أحد من الخصمين من إلزام خصمه حكماً على مذهبه غير مجمع عليه؛ لأنه لا يعجز عن منعه): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «منع الحكم على مذهب الإمام».

والضمير في «مذهبه» يعود إلى «أحد الخصمين».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «أحد الخصمين».

والضمير في «منعه» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: لو صح للمعترض أن يمنع حكم المستدل بناءً على مذهب إمامه لَمَا تمكن أحد الطرفين من إفحام الطرف الآخر وإلزامه بالحكم الذي يرى أن الحق فيه إذا لم يكن مجمعاً عليه؛ لأن المعترض لا يعجز عن أن يمنع حكم المستدل بقوله: هذا الحكم على خلاف مذهبي فلا يلزمني قبوله والأخذ به، بل أمنعه ولا أُسَلِّمُ بصحته.

وإذا كان الأمر كذلك أصبح عَقْدُ المناظرات بين العلماء عبثاً وإضاعةً للوقت، وبهذا يلتبس الحق بالباطل، وفي ذلك من الفساد ما الله تعالى به عليم.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الوجه الثاني»؛

أَنَّا لَوْ حَصَرْنَا الْقِيَاسَ فِي أَصْلٍ مُجْمَعٍ عَلَيْهِ بَيْنَ الْأُمَّةِ أَفْضَى إِلَى خُلُوِّ كَثِيرٍ مِنَ الْوَقَائِعِ عَنِ الْأَحْكَامِ، لِقِلَّةِ الْقَوَاطِعِ وَنُدْرَةِ مِثْلِ هَذَا الْقِيَاسِ. فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ مَنْصُوصاً عَلَيْهِ جَازَ الاسْتِنَادُ إِلَيْهِ فِي الْقِيَاسِ وَإِنْ كَانَ مُخْتَلَفاً فِيهِ بَيْنَ الْخَصْمَيْنِ، ....

أي: من وجهي عدم صحة اشتراط كون الأصل المقيس عليه ثابتاً بإجماع الأمة.

قوله: **(أنَّا لو حصرنا القياس في أصل مجمع عليه بين الأمة أفضى إلى خلوّ كثير من الوقائع عن الأحكام، لقلة القواطع وندرة مثل هذا القياس)**: المراد بذلك أن الوقائع كثيرة ومتجددة فليست محصورة في عدد معين، بينما القواطع في الأدلة الشرعية قليلة، فلو جَعَلْنَا الإجماع شرطاً في كل أصل مقيس عليه لَنَدَرَ وجود القياس، فيترتب على ذلك تعطيل كثير من الوقائع المتجددة عن أحكامها الشرعية، وهذا يتنافى مع كمال الشريعة واستيفائها لكل الأحكام التي تحتاجها الأمة، وحيث ثبت أن الشريعة مشتملة على جميع الأحكام بدليل قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

بطل القول باشتراط أن يكون الأصل القياسي مجمعاً عليه بين الأمة، وصح القول بأنه يُكْتَفَى في ذلك باتفاق الطرفين فقط وهما المستدل والمعترض.

قوله: **(فإن كان الحكم منصوصاً عليه جاز الاستناد إليه في القياس وإن كان مختلفاً فيه بين الخصمين)**: الضمير في «عليه» يعود إلى «الحكم»، وإليه كذلك عود الضميرين في «إليه»، وفي «فيه».

والمراد هنا: إذا كان الحكم في الأصل ثابتاً بنص في كتاب الله تعالى، أو في سنّة رسوله ﷺ، فإنه حينئذ يجوز الاستناد إلى ذلك الحكم في القياس، بحيث يُعَدَّى الحكم الثابت في الأصل إلى الفرع، ولا يضر هذا الاستناد كون الحكم مُخْتَلَفاً فيه بين الطرفين المستدل والمعترض، إذ العبرة ثبوت الحكم في الأصل بالنص وقد ثبت به.

بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ النَّصُّ غَيْرَ مُتَنَاوِلٍ لِلْفَرْعِ، فَإِنَّهُ إِذَا كَانَ مُتَنَاوِلاً لِلْفَرْعِ فَهُوَ مَنْصُوصٌ عَلَيْهِ، فَلَا يَسْتَرْوِحُ إِلَى الْقِيَاسِ عَلَى وَجْهٍ لَا يَجِدُ بُدّاً مِنَ الْاسْتِرْوَاحِ إِلَى النَّصِّ، فَيَكُونُ تَطْوِيلَ طَرِيقٍ بِغَيْرِ فَائِدَةٍ، فَلْيُصْطَلَحْ عَلَى رَدِّهِ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مذهب الجمهور، **وهو المذهب الأول في هذه المسألة.**

قوله: (بشرط أن يكون النص غير متناول للفرع، فإنه إذا كان متناولاً للفرع فهو منصوص عليه): الضمير في «فإنه» يعود إلى «النص».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «الفرع»، وكذلك إليه عود الضمير في «عليه».

والمراد هنا: أنه يُشْتَرَطُ في صحة الاعتماد على الحكم المنصوص عليه في القياس ألا يكون النص متناولاً للفرع؛ لأن النص إذا كان متناولاً للفرع، كان هذا الفرع ثابتاً بالنص كثبوت الأصل، وحينئذ فلا حاجة إلى القياس لوجود النص الدال على حكم الفرع.

قوله: (فلا يستروح إلى القياس على وجه لا يجد بُدّاً من الاسترواح إلى النص، فيكون تطويل طريق بغير فائدة، فليصطلح على ردّه): المراد بالاسترواح هنا هو الاستئناس.

والضمير في «ردّه» يعود إلى «القياس مع وجود النص المتناول للفرع».

والمراد هنا: أن النص إذا كان متناولاً للفرع، فإن المجتهد لا يستأنس بالقياس، بل يجد في نفسه وحشة منه؛ لأنه يرى أنه لا بدّ له من الاستئناس بالنص ليكون الفرع محكوماً به، من غير أن يسلك في إثبات حكم الفرع طريق القياس، فإن سلوكه هذا الطريق مع وجود النص تطويل لا طائل تحته، فكان ردّه أولى من الاعتداد به.

وَقَالَ قَوْمٌ: لَا يَجُوزُ الْقِيَاسُ عَلَى الْمُخْتَلَفِ فِيهِ بِحَالٍ؛ لِأَنَّهُ يُفْضِي إِلَى نَقْلِ الْكَلَامِ مِنْ مَسْأَلَةٍ إِلَى مَسْأَلَةٍ، وَبِنَاءِ الْخِلَافِ عَلَى الْخِلَافِ، وَلَيْسَ أَحَدُهُمَا أَوْلَى مِنَ الْآخَرِ.

ومثال ذلك: لو قاس المجتهد «السفرجل» على «البر» في تحريم الربا بجامع «الطعم» في كلٍّ منهما، ثم استدل على أن العلة في «البر» هي «الطعم» بقول النبي ﷺ: **(لا تبيعوا الطعام بالطعام إلّا مثلاً بمثل)**[1].

فإن هذا النص يتناول «السفرجل»، فكان الأولى بالمجتهد أن يجعل تحريم الربا في «السفرجل» بناءً على هذا الحديث، وليس استناداً إلى قياسه على «البر»، فإن ذلك تطويل بلا فائدة[2].

قوله: (وقال قوم: لا يجوز القياس على المختلف فيه بحال): المراد بالقوم هنا بعض الأصوليين[3].

و«الْمُخْتَلَفُ فيه» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «حكم الأصل المختلف فيه».

فعند هؤلاء القوم من الأصوليين: لا يجوز القياس على حكم الأصل المختلف فيه بين المستدل والمعترض بحال من الأحوال وإنْ كان ثابتاً بنص، **وهو المذهب الثاني في المسألة.**

قوله: (لأنه يفضي إلى نقل الكلام من مسألة إلى مسألة، وبناء الخلاف على الخلاف، وليس أحدهما أولى من الآخر): الضمير في «لأنه» يعود إلى «القياس المختلف فيه».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الخلافين».

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: «المساقاة»، باب: «بيع الطعام مثلاً بمثل»، رقم الحديث: (١٥٩٢).

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٠١.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٨.

وَلَنَا: أَنَّ حُكْمَ الْأَصْلِ أَحَدُ أَرْكَانِ الدَّلِيلِ، فَيَجِبُ أَنْ يُتَمَكَّنَ مِنْ إِثْبَاتِهِ بِالدَّلِيلِ كَبَقِيَّةِ أَرْكَانِهِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَرْطِ مَا يُفْتَقَرُ إِلَيْهِ فِي إِثْبَاتِ الْحُكْمِ أَنْ يَكُونَ مُتَّفَقاً عَلَيْهِ، بَلْ يَكْفِي أَنْ يَكُونَ ثَابِتاً بِدَلِيلٍ يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ، فَيَجِبُ أَنْ يُكْتَفَى بِذَلِكَ فِي الْأَصْلِ، إِذِ الْفَرْقُ تَحَكُّمٌ،

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل أصحاب المذهب الثاني.

ومفاد هذا الدليل: أن القياس على حكم الأصل المختلف فيه يفضي إلى الانتقال من مسألة خلافية إلى مسألة خلافية أخرى، وذلك مدعاة إلى التسلسل، بحيث يُبْنَى الخلاف على الخلاف، وليس أحد الخلافين بأولى من الآخر في الاعتبار وعدمه.

قوله: (ولنا) أي: دليلنا أصحاب المذهب الأول على جواز القياس على حكم الأصل المختلف فيه إذا كان منصوصاً على الأصل.

قوله: (أن حكم الأصل أحد أركان الدليل، فيجب أن يتمكن من إثباته بالدليل كبقية أركانه): المراد بالدليل في قوله: «أحد أركان الدليل» هو القياس.

والضمير في «إثباته» يعود إلى «حكم الأصل».

والضمير في «أركانه» يعود إلى «القياس».

والمقصود هنا: أن «حكم الأصل» ركن من أركان القياس، وإذا كان كذلك فالشأن فيه شأن بقية الأركان الأخرى في إثباتها بالدليل عند حصول الخلاف فيها بين طرفي النزاع.

قوله: (فإنه ليس من شرط ما يفتقر إليه في إثبات الحكم أن يكون متفقاً عليه، بل يكفي أن يكون ثابتاً بدليل يغلب على الظن، فيجب أن يُكتفى بذلك في الأصل، إذ الفرق تحكم): الضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن ليس من شرط ما يُفْتَقَرُ إليه في إثبات الحكم أن يكون متفقاً عليه».

وَإِنَّمَا مَنَعْنَا مِنْ إِثْبَاتِهِ بِالْقِيَاسِ لِمَا ذَكَرْنَاهُ ابْتِدَاءً، فَأَمَّا إِذَا أَمْكَنَ إِثْبَاتُ ذَلِكَ بِنَصٍّ أَوْ إِجْمَاعٍ مَنْقُولٍ عَنْ أَهْلِ الْعَصْرِ الْأَوَّلِ فَيَكُونُ كَافِياً.

و«ما» في قوله: «ما يفتقر» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «إليه» يعود إلى «ما» الموصولية، وكذلك إليها عود الضمير في «عليه».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الثبوت بدليل يغلب على الظن».

والمراد هنا: أن حكم الأصل مُفْتَقَرٌ إليه في إثبات حكم الفرع في باب القياس، وليس من شرط ما يُفْتَقَرُ إليه في إثبات الحكم حصول الاتفاق عليه، بل يكفي ثبوته بأي دليل يغلب على ظن المجتهد ثبوته به، وحيث إن النص يغلب على الظن ثبوت الحكم به في الأصل، فيجب أن يُكْتَفَى بذلك النص في ثبوت الأصل مع حكمه، إذ لا فرق بين الثابت بالنص والثابت بالاتفاق، وإذا كان لا فرق بينهما فإن التفريق تحكم لأنه دعوى بلا دليل.

قوله: (وإنما منعنا من إثباته بالقياس لما ذكرناه ابتداءً): الضمير في «إثباته» يعود إلى «حكم الأصل».

و«ما» في قوله: «لما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد هنا: إنما منعنا إثبات «حكم الأصل» في الفرع بالقياس إذا كان النص متناولاً للفرع، فإنه إذا كان النص متناولاً للفرع كان هذا الفرع ثابتاً بالنص، فَيُسْتَغْنَى بذلك النص عن القياس؛ لأن إثبات حكم الأصل في الفرع بطريق القياس مع شمول النص له تطويل بلا فائدة.

قوله: (فأما إذا أمكن إثبات ذلك بنص، أو إجماع منقول عن أهل العصر الأول فيكون كافياً): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «حكم الأصل».

والمراد هنا: إذا لم يكن النص الوارد بالأصل متناولاً للفرع، فإنَّ حكم ذلك الأصل يثبت في الفرع بطريق القياس، ويكفي المجتهد في

الشَّرْطُ الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ مَعْقُولَ الْمَعْنَى، إِذِ الْقِيَاسُ إِنَّمَا هُوَ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنْ مَحَلٍّ إِلَى مَحَلٍّ بِوَاسِطَةِ تَعَدِّي الْمُقْتَضِي، وَمَا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ كَأَوْقَاتِ الصَّلَوَاتِ، وَعَدَدِ الرَّكَعَاتِ لَا يُتَوَقَّفُ فِيهِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُقْتَضِي، وَلَا يُعْلَمُ تَعَدِّيهِ، فَلَا يُمْكِنُ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ فِيهِ.

إثبات حكم الأصل حينئذ أَيُّ دليل يغلب على الظن، سواء أكان نصاً أم إجماعاً.

قوله: (**الشرط الثاني**) أي: من شروط «الأصل».

قوله: (**أن يكون الحكم معقول المعنى**) أي: أن يكون الحكم في الأصل يُدْرِكُ العقل علته، فيكون حكماً معقولاً، وليس تعبدياً.

قوله: (**إذ القياس إنما هو تعدية الحكم من محل إلى محل بواسطة تعدي المقتضي**): المراد بالمحل الأول هو «الأصل»، والمراد بالمحل الثاني هو «الفرع».

والمراد بالمقتضي هنا: هو «العلة»، إذ العلة هي الجامع بين الفرع والأصل في الحكم، وهي التي اقتضت الحكم في الأصل الذي ورد به النص.

والمقصود هنا: أن حقيقة القياس هي تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بواسطة العلة الجامعة بينهما، وإذا كانت تلك هي حقيقة القياس، فلا بدّ من أن يكون حكم الأصل معقول المعنى.

قوله: (**وما لا يعقل معناه كأوقات الصلوات وعدد الركعات لا يتوقف فيه على المعنى المقتضي، ولا يعلم تعديه، فلا يمكن تعدية الحكم فيه**): «ما» في قوله: «وما لا يعقل» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «معناه» يعود إلى «ما» الموصولية، وكذلك إليها عود الضمائر في «فيه» في قوله: «لا يتوقف فيه»، وفي «تعديه»، وفي «فيه» في قوله: «تعدية الحكم فيه».

الرُّكْنُ الثَّانِي: الْحُكْمُ، وَلَهُ شَرْطَانِ أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ حُكْمُ الْفَرْعِ مُسَاوِياً لِحُكْمِ الأَصْلِ، كَقِيَاسِ «الْبَيْعِ» عَلَى «النِّكَاحِ» فِي الصِّحَّةِ، وَ«الزِّنَا» عَلَى «الشُّرْبِ» ....

والمراد هنا: أن الحكم الذي لا يُعْقَلُ معناه لا يمكن ادعاء التعدية فيه، إذ التعدية فرع عَقْلِ المعنى، فإذا لم يكن المعنى معقولاً امتنعت التعدية، وحينئذ ينعدم القياس بحيث يكون حكم الأصل قاصراً عليه وحده من غير أن يتجاوزه إلى غيره.

وذلك نحو: «أوقات الصلوات»، و«عدد الركعات». فلو قال قائل: «الصبح إحدى الصلوات المكتوبة، فوجب أن تكون أربعاً كالظهر، أو ثلاثاً كالمغرب» لم يصح ذلك منه؛ لأن كون «الظهر» أو «المغرب» صلاة ليس هو المقتضي لكونها أربعاً أو ثلاثاً، بل هذا تقدير شرعي لا يُعْقَلُ له معنى(١).

قوله: (**الركن الثاني: الحكم**) أي: الركن الثاني من أركان القياس، وهو الحكم.

قوله: (**وله شرطان**): الضمير في «له» يعود إلى «الحكم».

فهذا الحكم يُشْتَرَطُ لصحته شرطان.

قوله: (**أحدهما: أن يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل**): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الشرطين».

والمراد هنا: أن الشرط الأول من شروط صحة الحكم التساوي بين حكم الفرع وحكم الأصل إيجاباً وحرمة، بحيث لا يكون بينهما تفاوت في ذلك، فإذا لم يتحقق التساوي بينهما كان القياس باطلاً؛ لأنه قياس مع قيام الفارق.

قوله: (**كقياس البيع على النكاح في الصحة، والزنا على الشرب**

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٠١.

فِي التَّحْرِيمِ، وَ«الصَّلَاةِ» عَلَى «الصَّوْمِ» فِي الْوُجُوبِ، فَإِنَّ حَقَائِقَ هَذِهِ الْأَحْكَامِ لَا تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ مُتَعَلَّقِهَا، ....

في التحريم، والصلاة على الصوم في الوجوب): هذه أمثلة توضيحية لبيان ثبوت التساوي في الحكم بين الأصل والفرع، وذلك أن البيع مساوٍ للنكاح بجامع أن كلّاً منهما عَقْدُ معاوضة وقد أبيح شرعاً، فصح قياس البيع على النكاح في الصحة إذا وُجِدَت الشروط المصححة لذلك.

والزنا مساوٍ لشرب الخمر في أن كُلّاً منهما منهي عنه شرعاً، فصح قياس الزنا على شرب الخمر في الحكم وهو التحريم.

والصلاة مساوية للصوم في أن كُلّاً منهما مأمور به شرعاً أَمْرَ إلزام، فصح قياس الصلاة على الصوم في الحكم وهو الإيجاب.

قوله: (فإن حقائق هذه الأحكام لا تختلف باختلاف متعلقها): الضمير في «متعلقها» يعود إلى «الأحكام».

والمراد هنا: أن الصحة، والحرمة، والوجوب في الأمثلة السابقة كلها أحكام قد اختلفت متعلقاتها بين الفرع والأصل، فمتعلق الصحة في الأصل هو «النكاح»، ومتعلقها في الفرع هو «البيع»، إلّا أن اختلاف المتعلق هنا لم يؤثر على حقيقة الحكم فيهما وهو «الصحة» في كلٍّ منهما، فيقاس «البيع» على «النكاح» في الصحة، فيقال: البيع عَقْدُ معاوضة، فصح قياساً على النكاح.

وكذلك متعلق «التحريم» في الأصل هو «الشرب»، ومتعلقه في الفرع هو «الزنا»، إلّا أن اختلاف المتعلق هنا لم يؤثر على حقيقة الحكم فيهما وهو «الحرمة» في كلٍّ منهما، فيقاس «الزنا» على «الشرب» في الحرمة، فيقال: الزنا منهي عنه شرعاً فيحرم الاقتراب منه، كما يحرم شرب الخمر.

وأيضاً فمتعلق «الإيجاب» في الأصل هو «الصوم»، ومتعلقه في الفرع هو «الصلاة»، واختلاف المتعلق هنا لم يؤثر على حقيقة الحكم فيهما وهو «الوجوب» في كلٍّ منهما، فتقاس «الصلاة» على «الصوم» في الوجوب،

وَالسَّبَبُ يَقْتَضِي الْحُكْمَ لِإِفْضَائِهِ إِلَى حِكْمَتِهِ، فَإِذَا كَانَ حُكْمُ الْفَرْعِ مِثْلَ حُكْمِ الْأَصْلِ تَأَدَّى بِهِ مِنَ الْحِكْمَةِ مِثْلُ مَا تَأَدَّى بِحُكْمِ الْأَصْلِ، فَيَجِبُ أَنْ يُثْبَتَ.

فيقال: الصلاة مأمور بها شرعاً، فيجب على المكلف أداؤها كما يجب عليه أداء الصيام.

قوله: **(والسبب يقتضي الحكم لإفضائه إلى حكمته)**: الضمير في «لإفضائه» يعود إلى «السبب».

والضمير في «حكمته» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن كلّاً من «البيع» و«النكاح» لما كان سبب مشروعيتهما هو حاجة الناس إليهما، كان هذا السبب مقتضياً الحكم وهو «الصحة» في كلٍّ منهما، إذ إن الصحة هنا هي المحققة لحكمة المشروعية وهي سَدُّ تلك الحاجة، فإن الشارع لو لم يحكم بصحتهما لَمَا سُدَّت حاجة الناس، فيقعون في الحرج والعنت.

وكذلك «الصلاة» و«الصيام» لَمَّا كان كل واحد منهما سبباً في صِدْقِ التعلق بالله تبارك وتعالى وحُسْنِ مراقبته، وهذا من مستلزمات الإيمان، كان ذلك السبب مقتضياً الحكم وهو «الوجوب» في كلٍّ منهما، إذ إن الوجوب هنا هو المحقق لحكمة الأمر بهما وهي رَبْطُ المسلم بربه تبارك وتعالى، وحَمْلِهِ على مراقبته سبحانه في السر والعلن.

وكذلك «الزنا» و«شرب الخمر» لما كان كلّ واحد منهما سبباً للوقوع في الفاحشة والولوغ في المعصية، كان ذلك السبب مقتضياً الحكم وهو «التحريم» في كلٍّ منهما، إذ إن التحريم هنا هو المحقق لحكمة النهي عنهما وهي تزكية المسلم من الرذيلة، والسمو بسلوكه إلى أعلى درجات الفضيلة.

قوله: **(فإذا كان حكم الفرع مثل حكم الأصل تأدّى به من الحكمة مثل ما تأدّى بحكم الأصل، فيجب أن يثبت)**: الضمير في «به» يعود إلى «حكم الفرع».

أَمَّا إِذَا كَانَ مُخَالِفاً لَهُ فَلَا يَصِحُّ قِيَاسُهُ عَلَيْهِ.

لِأَنَّ مَا يَتَأَدَّى بِهِ مِنَ الْحِكْمَةِ مُخَالِفٌ لِمَا يَتَأَدَّى بِحُكْمِ الْأَصْلِ إِمَّا بِزِيَادَةٍ وَإِمَّا بِنُقْصَانٍ، ....

و«ما» في قوله: «ما تأدى» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «مثل المتؤدي».

والمراد هنا: إذا تَبَيَّنَ أن الحكم في الفرع مماثل للحكم في الأصل، كان ذلك دليلاً على أن حكم الفرع مشتمل على الحكمة نفسها التي اشتمل عليها حكم الأصل، وحينئذ فإن هذا التماثل بينهما يقتضي إثبات حكم الأصل في الفرع، إلحاقاً للنظير بنظيره والمثيل بمثيله.

قوله: (أما إذا كان مخالفاً فلا يصح قياسه عليه): الضمير في «له» يعود إلى «حكم الأصل».

والضمير في «قياسه» يعود إلى «حكم الفرع».

والضمير في «عليه» يعود إلى «حكم الأصل».

والمراد هنا: إذا ثبت أن حكم الفرع مخالف لحكم الأصل لم يصح قياس حكم الفرع على حكم الأصل، لانتفاء المساواة بينهما.

قوله: (لأن ما يتأدى به من الحكمة مخالف لما يتأدّى بحكم الأصل إما بزيادة وإما بنقصان): «ما» في قوله: «ما يتأدى» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

وكذلك «ما» في قوله: «لما يتأدى» فهي موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «مخالف للمتأدي بحكم الأصل».

والمراد هنا: أن حكم الفرع إذا كان مخالفاً لحكم الأصل أصبح ما يتأدى بحكم الفرع من الحكمة مخالفاً لما يتأدى بحكم الأصل من تلك الحكمة، وهذه المخالفة إما أن تكون بطريق الزيادة، وإما بطريق النقصان.

فَإِنْ كَانَتْ أَنْقَصَ فَإِثْبَاتُ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ يَدُلُّ عَلَى اعْتِبَارِهَا بِصِفَةِ الْكَمَالِ وَلَا يَلْزَمُ اعْتِبَارُهَا بِصِفَةِ النُّقْصَانِ، وَإِنْ كَانَتِ الْحِكْمَةُ فِي الْفَرْعِ أَكْثَرَ فَعُدُولُ الشَّرْعِ عَنْهُ إِلَى حُكْمِ الْأَصْلِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ فِي تَعْيِينِهِ مَزِيدَ فَائِدَةٍ أَوْجَبَتْ تَعْيِينَهُ، أَوْ عَلَى وُجُودِ مَانِعٍ مَنَعَ ثُبُوتَ حُكْمِ الْفَرْعِ، فَكَيْفَ يَصِحُّ قِيَاسُهُ عَلَيْهِ؟

قوله: (فإن كانت أنقص فإثبات الحكم في الأصل يدل على اعتبارها بصفة الكمال، ولا يلزم اعتبارها بصفة النقصان): الضمير في «اعتبارها» في الموضعين يعود إلى «الحكمة».

والمراد هنا: أن الحكمة إذا كانت في الفرع أنقص من الأصل، فإن حكم الأصل المشتمل على الحكمة الأكمل يقتضي اعتبار الكمال في حكم الفرع وليس اعتبار النقص، وذلك كما لو قيس «الندب» على «الوجوب»، فالفرع هنا هو «الندب»، والأصل هو «الوجوب»، وعلة الأصل تقتضي كمال حكم الفرع ولكنه لم يحصل؛ لأن حكمة الوجوب ومصلحته أكمل من حكمة الندب، وحينئذ يتخلّف عن علة الأصل مقتضاها فيبطل القياس[1].

قوله: (وإن كانت الحكمة في الفرع أكثر فعدول الشرع عنه إلى حكم الأصل يدل على أن في تعيينه مزيد فائدة أوجبت تعيينه، أو على وجود مانع منع ثبوت حكم الفرع، فكيف يصح قياسه عليه؟): الضمير في «عنه» يعود إلى «الفرع».

والضمير في «تعيينه» في الموضعين يعود إلى «حكم الأصل».

والاستفهام بكيف في قوله: «فكيف يصح قياسه عليه؟» استفهام استنكار واستبعاد.

والضمير في «قياسه» يعود إلى «الفرع».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣١٠.

....

والضمير في «عليه» يعود إلى «الأصل».

والمراد هنا: أن الحكمة إذا كانت في الفرع أكثر من الأصل، كما لو قيس «الوجوب» على «الندب» فاقتصار الشارع على حكم الأصل يدل على أنه اختص بمزيد فائدة أوجبت تعيينه والاقتصار عليه، أو يدل على وجود مانع مَنَعَ من مجاوزته، وحينئذٍ لا يصح القياس بإثبات الزيادة في الفرع؛ لأن تصحيح هذا القياس بزيادة حكم الفرع على الأصل يفضي إلى مخالفة ما ثبت شرعاً؛ لأن اقتصار الشارع على الندب في الأصل إنْ كان لمزيد فائدة فزيادة الوجوب في الفرع مُفَوِّتٌ لتلك الفائدة؛ لأن الوجوب تثقيل على العبد في التكاليف، وإن كان لمانع مَنَعَ من إثبات زيادة الوجوب في الأصل، فإن ذلك المانع يجب أن يمنعنا من إثبات تلك الزيادة في الفرع تبعاً للشارع، إذ حكم الفرع مُتَلَقَّى عن حكم الأصل، واجتهادُ القائس في الفرع تابع لحكم الشرع في الأصل[(١)].

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول على بطلان** القياس إذا خالف الفرع الأصل في الحكم.

ومفاد هذا الدليل: أن الفرع إذا خالف الأصل في الحكم، فلا يخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون الحكم في الفرع أقل من الحكم في الأصل.

الحالة الثانية: أن يكون الحكم في الفرع أكثر من الحكم في الأصل.

وفي كلتا الحالتين لا يصح القياس في الفرع، إذ المعتد به حال الأصل في الحالتين معاً، وذلك أن الفرع إذا كان أقل من الأصل فإن الشارع أراد الأكثر؛ لأنه أكمل في الحكمة والمصلحة.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣١٠.

وَلِأَنَّ الْقِيَاسَ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ بِتَعَدِّي عِلَّتِهِ، فَإِذَا أُثْبِتَ فِي الْفَرْعِ غَيْرُ حُكْمِ الْأَصْلِ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ تَعْدِيَةً، بَلِ ابْتِدَاءَ حُكْمٍ.

وَقَوْلُهُمْ فِي: «السَّلَمِ»: «بَلَغَ بِأَحَدِ عِوَضَيْهِ أَقْصَى مَرَاتِبِ الْأَعْيَانِ، فَلْيَبْلُغْ ....

وإذا كان الفرع أكثر من الأصل فإن الشارع أراد الأقل، لِمَا في الأكثر من مزيد كلفة على العباد، ولِمَا في الأقل من تخفيف الكلفة ورفع المشقة.

وحيث كانت مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل تفضي إلى مصادمة الواقع الشرعي، كان القياس باطلاً لا يصح.

قوله: (ولأن القياس تعدية الحكم بتعدي علته): الضمير في «علته» يعود إلى «القياس».

والمراد هنا: أن حقيقة القياس هي تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بتعدي العلة الجامعة لهما.

قوله: (فإذا أثبت في الفرع غير حكم الأصل لم يكن ذلك تعدية، بل ابتداء حكم): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إثبات الحكم في الفرع بخلاف حكم الأصل».

والمراد هنا: أن معنى «التعدية» في باب القياس هو مجاوزة الحكم من الأصل إلى الفرع من غير زيادة عليه أو نقصان منه، فإذا اختل هذا الضابط فَأُثْبِتَ في الفرع خلاف ما كان ثابتاً في الأصل لم يكن ذلك الفعل تعدية، إذ التعدية موافقة لا مخالفة، وهنا خولف في الحكم بين الفرع والأصل، وبناءً على ذلك يكون ما أُثْبِتَ في الفرع حكماً جديداً، وإذا كان حكماً جديداً فهو في حقيقته ابتداء حكم، وليس من القياس في شيء.

والمذكور هنا **هو الدليل الثاني على عدم صحة القياس** إذا كان حكم الفرع مخالفاً لحكم الأصل.

قوله: (وقولهم في السلم: بلغ بأحد عوضيه أقصى مراتب الأعيان، فليبلغ

بِالْآخَرِ أَقْصَى مَرَاتِبِ الدُّيُونِ، قِيَاساً لِأَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ» لَيْسَ بِقِيَاسٍ، إِذِ الْقِيَاسُ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ وَتَوْسِعَةُ مَجْرَاهُ، فَكَيْفَ تَخْتَلِفُ التَّعْدِيَةُ؟ وَهَذَا إِثْبَاتُ ضِدِّهِ.

بالآخر أقصى مراتب الديون، قياساً لأحدهما على الآخر): الضمير في «قولهم» يعود إلى «الفقهاء».

والضمير في «عوضيه» يعود إلى «السلم».

وضمير التثنية في «لأحدهما» يعود إلى «إثبات الأجل في الْمُسْلَمِ فيه»، و«نفي الأجل في الثمن».

والمذكور هنا هو بيان صورة من صور الخلاف بين حكم الأصل والفرع، وهي المخالفة بينهما بالنفي والإثبات.

وذلك كما يقال في تقرير «السَّلَم المؤجَّل»: لَمَّا بلغ برأس المال أقصى مراتب الأعيان وهو «الحلول»، وجب أن يبلغ بالْمُسْلَمِ فيه أقصى مراتب الديون وهو «التأجيل».

حيث قاسوا هنا إثبات الأجل في الْمُسْلَمِ فيه على نفي الأجل في الثمن[1].

قوله: (ليس بقياس، إذ القياس تعدية الحكم وتوسعة مجراه، فكيف تختلف التعدية؟ وهذا إثبات ضده): الضمير في «مجراه» يعود إلى «الحكم».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القياس المذكور في السلم».

والضمير في «ضده» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن القياس المذكور في تقرير «السَّلم»، قياس لا يصح؛ لأنه مخالف لحقيقة القياس، إذ حقيقة القياس هي تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع ليتسع الحكم بدلاً عن أن يكون قاصراً على أصله، ومن شَرْط التعدية التوافق بين حكم الْمُعَدَّى والْمُعَدَّى إليه في الدرجة كالوجوب مع

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣١٠، ٣١١.

وَكَذَلِكَ لَوْ أَثْبَتَ فِي الْأَصْلِ حُكْماً وَلَمْ يُمْكِنْهُ إِثْبَاتُهُ فِي الْفَرْعِ إِلَّا بِزِيَادَةٍ أَوْ نُقْصَانٍ، فَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّهُ لَيْسَ عَلَى صُورَةِ التَّعْدِيَةِ.

مِثَالُهُ: قَوْلُهُمْ فِي «صَلَاةِ الْكُسُوفِ»: «يُشْرَعُ فِيهَا رُكُوعٌ زَائِدٌ؛ لِأَنَّهَا صَلَاةٌ شُرِعَتْ لَهَا الْجَمَاعَةُ، فَتَخْتَصُّ بِزِيَادَةٍ كَصَلَاةِ الْجُمُعَةِ تَخْتَصُّ

الوجوب، وفي الصفة كالإثبات مع الإثبات، والنفي مع النفي.

والقياس المذكور ورد فيه المقيس والمقيس عليه متضادين، فأحدهما يقتضي الإثبات، والآخر يقتضي النفي، إذ مفاده: قياس «إثبات الأجل في الْمُسْلَمِ فيه» على «نفي الأجل في الثمن»، فاختلفا في النفي والإثبات، والقياس لا يصح مع وجود الاختلاف فيه بين أصله وفرعه.

قوله: (وكذلك لو أثبت في الأصل حكماً ولم يمكنه إثباته في الفرع إلا بزيادة أو نقصان، فهو باطل لأنه ليس على صورة التعدية): «الكاف» في قوله: «وكذلك» للتشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «المذكور في قياس السَّلَم».

والْمُثْبِتُ في قوله: «وكذلك لو أثبت» هو المجتهد القائس.

والضمير في قوله: «ولم يمكنه» يعود إلى «المثبت» وهو القائس.

والضمير في «إثباته» يعود إلى «الحكم».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو باطل» يعود إلى «إثبات الحكم في الفرع بزيادة أو نقصان»، وإليه كذلك عود الضمير في «لأنه».

والمراد هنا: أن يثبت المجتهد القائس حكماً في الأصل، ولكنه يعجز عن إثبات مثله في الفرع، فيأتي به بزيادة فيه على الأصل أو بنقص عنه، فيكون هذا القياس باطلاً لمخالفته صورة التعدية وهي التطابق بين الأصل والفرع في الحكم من غير زيادة أو نقصان.

قوله: (مثاله: قولهم في صلاة الكسوف: يشرع فيها ركوع زائد؛ لأنها صلاة شرعت لها الجماعة فتختص بزيادة، كصلاة الجمعة تختص

بِالْخُطْبَةِ، وَصَلَاةِ الْعِيدِ تَخْتَصُّ بِالتَّكْبِيرَاتِ». وَهَذَا فَاسِدٌ، فَإِنَّهُ لَمْ يَتَمَكَّنْ مِنْ تَعْدِيَةِ الْحُكْمِ عَلَى وَجْهِهِ وَتَفْصِيلِهِ.

بالخطبة، وصلاة العيد تختص بالتكبيرات): الضمير في «مثاله» يعود إلى «إثبات المجتهد حكماً في الأصل ولم يمكنه إثباته في الفرع إلا بزيادة أو نقصان».

والضمير في «قولهم» يعود إلى «الفقهاء».

والضمير في «فيها» يعود إلى «صلاة الكسوف»، وإليها كذلك عود الضميرين في «لأنها»، وفي «لها».

والمراد هنا: أن في هذا المثال جُعِلَتْ «صلاة الكسوف» فرعاً مقاساً على أصلين، وهما «صلاة الجمعة»، و«صلاة العيد» بجامع الزيادة في كلٍّ منها على الصلاة المعتادة، فحيث زيدت الخطبة في صلاة الجمعة، والتكبيرات في صلاة العيد لأنهما صلاتان شُرِعَتْ لهما الجماعة، فكذلك الحال في صلاة الكسوف زيد فيها ركوع لأنها صلاة تُشْرَعُ الجماعة لها.

قوله: (وهذا فاسد، فإنه لم يتمكن من تعدية الحكم على وجهه وتفصيله): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «قياس صلاة الكسوف على صلاتي الجمعة والعيد».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «المجتهد القائس».

والضميران في «وجهه»، وفي «تفصيله» يعودان إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن قياس «صلاة الكسوف» على صلاتي الجمعة والعيد قياس فاسد لا يصح، لمجيئه على خلاف صورة التعدية، وذلك أن زيادة الخطبة في صلاة الجمعة والتكبيرات في صلاة العيد ليست من جنس زيادة الركوع في صلاة الكسوف، وبذلك تحقق التفاوت في الزيادات بين الفرع والأصل، ومع ثبوت هذا التفاوت كيف يصح القياس والتعدية غير مستقيمة؟

الشَّرْطُ الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ شَرْعِيّاً، فَإِنْ كَانَ عَقْلِيّاً أَوْ مِنَ الْمَسَائِلِ الْأُصُولِيَّةِ لَمْ يَثْبُتْ بِالْقِيَاسِ؛ لِأَنَّهَا قَطْعِيَّةٌ لَا تَثْبُتُ بِأُمُورٍ ظَنِّيَّةٍ. وَكَذَلِكَ لَوْ أَرَادَ إِثْبَاتَ أَصْلِ الْقِيَاسِ، وَأَصْلِ خَبَرِ الْوَاحِدِ بِالْقِيَاسِ

قوله: (الشرط الثاني) أي: من شروط «حكم الأصل».

قوله: (أن يكون الحكم شرعياً): بمعنى أن يكون الحكم في باب القياس من الأحكام الشرعية المتعلقة بالتطبيق العملي، وهي ما يُعَبِّرُ عنها المتأخرون بأحكام الفروع.

قوله: (فإن كان عقلياً، أو من المسائل الأصولية لم يثبت بالقياس؛ لأنها قطعية لا تثبت بأمور ظنية): الضمير في «لأنها» يعود إلى «الأحكام العقلية، والمسائل الأصولية».

والمراد هنا: أن الحكم إذا كان متعلقاً بالأمور العقلية فلا يصح إثباته بالقياس، فلا يقال ـ مثلاً ـ: «اثنان مع اثنين يساوي جمعهما أربعة» قياساً على «واحد مع ثلاثة»، وذلك أن معرفة كون الاثنين مع الاثنين يساوي أربعة، وكذلك معرفة كون الواحد مع الثلاثة يساوي أربعة هو حكم ثبت ابتداءً بدليل قطعي وهو العقل، فليس بحاجة إلى إثباته بدليل ظني وهو القياس.

وأيضاً إذا كان الحكم متعلقاً بالمسائل الأصولية، كأسماء الله تعالى وصفاته، فهذه لا يصح إثباتها بالقياس، فإذا ثبت لله تعالى اسم بنص الكتاب أو السنة الصحيحة فلا يصح أن يقاس عليه اسم آخر، إذ ليس طريق ذلك القياس لكونه ظنياً، بل الطريق إلى ذلك هو النص القاطع.

وكذلك إذا ثبت لله تبارك وتعالى صفة بنص الكتاب أو صحيح السنة، فلا يجوز إثبات صفة أخرى له سبحانه بالقياس على تلك الصفة، فإن صفات الله تعالى لا سبيل إلى إثباتها بالقياس لأنه ظني، بل السبيل إلى ذلك هو النص القطعي.

قوله: (وكذلك لو أراد إثبات أصل القياس، وأصل خبر الواحد بالقياس

لَمْ يَجُزْ لِمَا ذَكَرْنَاهُ.

فَإِنْ كَانَ لُغَوِيّاً فَفِي إِثْبَاتِهِ بِالْقِيَاسِ اخْتِلَافٌ ذَكَرْناهُ فِيمَا مَضَى.

لم يجز، لما ذكرناه): الكاف في «وكذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم جواز إثبات الأمور العقلية والمسائل الأصولية بالقياس».

و«ما» في قوله: «لما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد هنا: أن «أصل القياس» لا يجوز إثباته بالقياس، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في شروط الأصل بقوله: «أن يكون ثابتاً بنص أو اتفاق من الخصمين».

وبقوله: «ولو أراد إثبات حكم الأصل بالقياس على محل آخر لم يجز».

الأمر الثاني: أن القياس كأصل من أصول التشريع مُخْتَلَفٌ في الاحتجاج به في المسائل الفرعية لكونه لا يفيد إلا الظن، وإذا كان مُخْتَلَفاً في حجيته في إثبات فرع من الفروع، فكيف يُحْتَجُّ به في إثبات أصل نفسه؟

وكذلك «خبر الواحد» فلا يجوز إثبات كونه أصلاً من أصول التعبد بالأحكام الشرعية بطريق القياس، وذلك كمن يقول: إن الشارع قَبِلَ قول الشاهد فيما يخبر به، فَلْيُقْبَلْ قول الراوي فيما ينقله عن النبي ﷺ، بجامع الإخبار في كُلٍّ.

قوله: (فإن كان لغوياً ففي إثباته بالقياس اختلاف ذكرناه فيما مضى): اسم «كان» هنا مضمر، وتقديره: «الحكم»؛ أي: «فإن كان الحكم لغوياً».

والضمير في «إثباته» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «ذكرناه» يعود إلى «الاختلاف».

الرُّكْنُ الثَّالِثُ: الْفَرْعُ، وَيُشْتَرَطُ فِيهِ أَنْ تَكُونَ عِلَّةُ الْأَصْلِ مَوْجُودَةً فِيهِ، فَإِنَّ تَعْدِيَةَ الْحُكْمِ فَرْعُ تَعْدِيَةِ الْعِلَّةِ. ....

و«ما» في قوله: «فيما مضى» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «ذكرناه في الماضي».

والمؤلف رحمه الله تعالى قد ذكر ذلك في مسألة: «هل تثبت اللغة بالقياس، أوْ لا؟».

والمراد هنا: أن الحكم إذا كان لغوياً فقد اختلف العلماء في إثباته بالقياس، وقد سبق ذِكْرُ ذلك الخلاف في مسألة: «هل تثبت اللغة بالقياس؟»، مثل قياس «النبيذ» على «الخمر» في تسميته خمراً، بجامع التخمير في كلٍّ وهو تغطية العقل، وكقياس «النباش» على «السارق» في تسميته سارقاً، بجامع أخذ المال من غير حِلِّهِ خُفْيَةً.

فمنهم من أجاز القياس في اللغة، ومنهم من منع ذلك كما تقدم بيانه بالتفصيل.

قوله: (الركن الثالث: الفرع) أي: أن الركن الثالث من أركان القياس هو «الفرع».

قوله: (ويشترط فيه أن تكون علة الأصل موجودة فيه): الضمير في «فيه» في الموضعين يعود إلى «الفرع».

والمراد هنا: أنه يُشْتَرَطُ في صحة قياس الفرع على الأصل أن تكون العلة التي ثبت بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع، وذلك أن العلة هي الرابط بين الفرع والأصل، فإذا امتنع وجودها في الفرع انعدم الربط بينهما.

قوله: (فإن تعدية الحكم فرع تعدية العلة): هذه الجملة تعليل لاشتراط وجود علة الأصل في الفرع، وذلك أن العلة هي أصل التعدية، فإذا وُجِدَ الأصل وهو العلة وُجِدَ الفرع وهو تعدية الحكم، وإذا انعدم الأصل وهو العلة انعدم الفرع وهو تعدية الحكم.

وَاشْتَرَطَ قَوْمٌ تَقَدُّمَ الْأَصْلِ عَلَى الْفَرْعِ فِي الثُّبُوتِ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ يَحْدُثُ بِحُدُوثِ الْعِلَّةِ، فَكَيْفَ تَتَأَخَّرُ عَنْهُ؟ وَالصَّحِيحُ أَنَّ ذَلِكَ يُشْتَرَطُ لِقِيَاسِ الْعِلَّةِ، وَلَا يُشْتَرَطُ لِقِيَاسِ الدَّلَالَةِ، ....

ومثال ذلك: قياس «النبيذ» على «الخمر» في التحريم، فهذا قياس صحيح، لأن علة الأصل وهي «الإسكار» موجودة في الفرع.

قوله: (واشترط قوم تقدم الأصل على الفرع في الثبوت): المراد بالقوم هنا بعض الأصوليين، ومنهم الآمدي رحمه الله تعالى[١].

فعند هؤلاء القوم أن الأصل لا بدّ من أن يكون متقدماً على الفرع في الثبوت مطلقاً، سواء كان القياس قياس علة، أو قياس دلالة.

قوله: (لأن الحكم يحدث بحدوث العلة، فكيف تتأخر عنه؟): الضمير في «عنه» يعود إلى «الحكم».

والاستفهام بكيف هنا للاستنكار.

والمذكور هنا هو دليل المشترطين تَقَدُّمَ الأصل على الفرع.

ومفاد هذا الدليل: أن حكم الفرع يحدث بحدوث علة الأصل المتعدية إليه، فلو تأخر حكم الأصل عن الفرع لتأخرت العلة عنه أيضاً لأنها ملازمة للأصل، ولو تأخر ثبوت العلة عن الفرع لصار المتقدم في الثبوت متأخراً، وذلك محال[٢].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (والصحيح أن ذلك يشترط لقياس العلة، ولا يشترط لقياس الدلالة): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى القول بأن «يكون الأصل متقدماً على الفرع في الثبوت». و«قياس العلة» هو الذي يعتمد فيه القائس على «علة الأصل» في الجمع بين الأصل والفرع في الحكم.

---

(١) انظر: الإحكام ٣/ ٢٥١.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣١٤.

بَلْ يَجُوزُ قِيَاسُ الْوُضُوءِ عَلَى التَّيَمُّمِ مَعَ تَأَخُّرِهِ عَنْهُ، فَإِنَّ الدَّلِيلَ يَجُوزُ تَأَخُّرُهُ عَنِ الْمَدْلُولِ، فَإِنَّ حُدُوثَ الْعَالَمِ دَلِيلٌ عَلَى ....

وأما «قياس الدلالة» فهو الذي يعتمد فيه القائس على لازم العلة في الجمع بين الفرع والأصل، بحيث يلزم من ذلك اشتراكهما في الحكم ظاهراً، كما سبق بيانه.

والمراد هنا: التفريق بين «قياس العلة» و«قياس الدلالة» في اشتراط تَقَدُّمِ الأصل على الفرع في الثبوت، بحيث يكون ذلك شرطاً لصحة قياس العلة دون صحة قياس الدلالة.

ووجه هذا التفريق: أن في «قياس العلة» لا يجوز تَأَخُّرُ العلة عن المعلول، لئلا يفضي ذلك إلى وجود المعلول من غير علة.

وأما «قياس الدلالة» فيجوز فيه تأخر الدليل عن المدلول، إذ لا يلزم من ذلك محال. وهذا **هو المذهب الثاني في هذه المسألة**، وإليه ذهب أكثر الأصوليين والمتكلمين[1].

قوله: (بل يجوز قياس الوضوء على التيمم مع تأخره عنه): الضمير في «تأخره» يعود إلى «التيمم».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الوضوء».

وهذا هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني.

ومفاد هذا الدليل: أن «التيمم» متأخر في المشروعية عن «الوضوء»، ومع ذلك يصح قياس المتقدم وهو «الوضوء» على المتأخر وهو «التيمم»، فيقال: «الوضوء شرط لصحة الصلاة فتجب فيه النية، كما تجب في التيمم»، ولو كان يُشْتَرَطُ تقدم الأصل على الفرع مطلقاً لَمَا صح هذا القياس.

قوله: (فإن الدليل يجوز تأخره عن المدلول، فإن حدوث العالم دليل على

(١) انظر: فواتح الرحموت ٣/ ٢٥٩؛ المستصفى ٣/ ٣٣٠؛ المحصول ٢/ ٢/ ٤٨٦؛ المسودة ص٣٨٧.

الصَّانِعِ الْقَدِيمِ، وَإِنَّ الدُّخَانَ دَلِيلٌ عَلَى النَّارِ، وَالْأَثَرَ دَلِيلٌ عَلَى الْمَؤَثِّرِ.

وَلَا يُشْتَرَطُ أَيْضاً أَنْ يَكُونَ وُجُودُ الْعِلَّةِ مَقْطُوعاً بِهِ فِي الْفَرْعِ، بَلْ يَكْفِي فِيهِ غَلَبَةُ الظَّنِّ، ....

الصانع القديم، وإن الدخان دليل على النار، والأثر دليل على المؤثر): الضمير في «تأخره» يعود إلى «الدليل».

والمراد بالصانع القديم هو «الله» جل جلاله، و«الصانع» ليس اسماً من أسماء الله تعالى، بل من أسمائه الحسنى «الخالق»، فلو استبدل الصانع بالخالق لكان هو الأولى.

وكذلك «القديم» فإن إطلاقه على الله تعالى لم يَرِدْ في كلام السلف رحمهم الله تعالى، وإنما هو إطلاق أحدثه المتكلمون.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني**.

ومفاد هذا الدليل: أن في «قياس الدلالة» يجوز تأخر الدليل عن المدلول، ومما يؤيد ذلك أمران:

الأمر الأول: حدوث العالم، فإنه دليل على وجود الخالق تبارك وتعالى، ولا شك أن «العالم» متأخر في الوجود عن وجود الله جل شأنه؛ لأن الله تعالى هو الأول الذي ليس قبله شيء.

الأمر الثاني: وجود الأثر دليل على وجود المؤثر، كالدخان فإنه دليل على وجود النار، ولا شك أن الدخان متأخر عن النار.

وكأثر الْقَدَمِ المنطبع على الأرض، فإنه دليل على وجود صاحب ذلك الأثر وهو الماشي على تلك الأرض، ولا شك أن أَثَرَ قدمه متأخر عنه.

قوله: (ولا يشترط أيضاً أن يكون وجود العلة مقطوعاً به في الفرع، بل يكفي فيه غلبة الظن) أي: كما لا يُشْتَرَطُ تَقَدُّمُ الأصل على الفرع في

فَإِنَّ الظَّنَّ كَالْقَطْعِ فِي الشَّرْعِيَّاتِ.

الرُّكْنُ الرَّابِعُ: الْعِلَّةُ، وَمَعْنَى الْعِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ: الْعَلَامَةُ، ....

القياس بإطلاق، وإنما يشترط ذلك في نوع من أنواع القياس فقط وهو «قياس العلة»، فكذلك لا يشترط أن يكون وجود العلة مقطوعاً به في الفرع، بل يكفي فيه غلبة الظن.

والضمير في «به» يعود إلى «وجود العلة في الفرع»، وإليه كذلك عود الضمير في «فيه».

والمراد هنا: ليس من شرط صحة القياس أن تكون علة الحكم في الأصل موجودة في الفرع بالقطع واليقين، بل يكفي في إثبات وجودها في الفرع غلبة الظن، وذلك أنه لو اشْتُرِطَ هذا الشرط وهو قطعية وجود علة الأصل في الفرع لَنَدَرَ وجود القياس، وحينئذٍ يتعطل كثير من الوقائع والحوادث عن وجود حكم شرعي لها، وذلك يتنافى مع كمال الشريعة ووفائها بكل ما تحتاجه الأمة في أمور الدين والدنيا.

قوله: (فإن الظن كالقطع في الشرعيات): المراد بالظن هنا هو الظن الغالب، فالظن الغالب مُنَزَّلٌ منزلة القطع في الشريعة من حيث الاعتداد به طريقاً في إثبات الأحكام الشرعية، وذلك لندرة القواطع وقلتها.

والتقييد بالشرعيات هنا يخرج العقليات وكلَّ ما كان طريق ثبوته العلم، فذلك لا يثبت بالظن، بل لا بدّ فيه من القطع.

قوله: (الركن الرابع: العلة) أي: الركن الرابع من أركان القياس هو «العلة» التي يُجْمَعُ فيها بين الأصل والفرع.

قوله: (ومعنى العلة الشرعية: العلامة) أي: أن «العلة الشرعية» علامة على ثبوت الحكم، وذلك أن الحكم في الأصل إذا كان مُعَلَّلاً، ووُجِدَتْ تلك العلة في الفرع كان هذا الوجود علامة على ثبوت حكم الأصل في الفرع بحسب غلبة ظن المجتهد.

وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ حُكْماً شَرْعِيّاً، كَقَوْلِنَا: «يَحْرُمُ بَيْعُ الْخَمْرِ، فَلَا يَصِحُّ بَيْعُهُ كَالْمَيْتَةِ»، وَتَكُونُ وَصْفاً عَارِضاً كَالشِّدَّةِ فِي الْخَمْرِ، وَلَازِماً كَالصِّغَرِ،

قوله: (ويجوز أن تكون حكماً شرعياً): اسم «تكون» هنا مضمر، وتقديره: «العلة»؛ أي: «ويجوز أن تكون العلة حكماً شرعياً».

وإنما جاز أن تكون العلة حكماً شرعياً؛ لأنها من وَضْعِ الشارع، وما وضعه الشارع كما يصلح أن يكون دليلاً يصلح أن يكون حكماً.

قوله: (كقولنا: يحرم بيع الخمر، فلا يصح بيعه كالميتة): الضمير في «بيعه» يعود إلى «الخمر».

وهذا مثال توضيحي، لبيان كيف تكون العلة حكماً شرعياً.

وإيضاح ذلك: لو سأل سائل، فقال: ما حكم بيع الخمر؟ فأجابه المفتي بقوله: «لا يصح بيع الخمر؛ لأن بيعه محرم كالميتة»، فإنه جَعَلَ علة عدم صحة البيع هنا هي «التحريم»، ومعلوم أن التحريم حكم من الأحكام الشرعية.

قوله: (وتكون وصفاً عارضاً): الوصف العارض هو الذي يطرأ ويزول، بمعنى أنه ليس ثابتاً مستقراً.

واسم «تكون»: هنا مضمر، وتقديره: «العلة»؛ أي: «ويجوز أن تكون العلة وصفاً عارضاً».

قوله: (كالشدة في الخمر): هذا مثال توضيحي للوصف العارض، وذلك أن «الشدة» في الخمر تطرأ وتزول، فإذا وُجِدَتِ الشدة حرمت الخمر، وإذا زالت الشدة زال التحريم عنها؛ لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً.

قوله: (ولازماً): لفظ «لازماً» هنا صفة لخبر «كان» التي حُذِفَتْ هي واسمها، وتقدير الكلام: «ويجوز أن تكون العلة وصفاً لازماً».

والوصف اللازم هو الثابت المستقر، وليس بطارئ عارض.

قوله: (كالصغر): هذا مثال توضيحي للوصف اللازم الذي يجوز التعليل به.

وَالنَّقْدِيَّةِ، أَوْ مِنْ أَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ كَالْقَتْلِ وَالسَّرِقَةِ، وَوَصْفاً مُجَرَّداً، أَوْ مُرَكَّباً مِنْ أَوْصَافٍ كَثِيرَةٍ، وَلَا يَنْحَصِرُ ذَلِكَ فِي خَمْسَةِ أَوْصَافٍ،

والمراد هنا: أن «الصغر» وصف لازم، فيجوز التعليل به، كما هو الشأن في تعليل إجبار الصغيرة على النكاح بالصغر.

قوله: (**والنقدية**): هذا مثال توضيحي آخر للوصف اللازم الذي يجوز التعليل به.

والمراد هنا: أن «النقدية» وصف لازم، فيجوز التعليل به، كتعليل تحريم التفاضل في الذهب بالنقدية؛ أي: بكونه نَقْداً.

قوله: (**أو من أفعال المكلفين**) أي: «ويجوز أن تكون العلة فعلاً من أفعال المكلفين»، فإذا فَعَلَ أحدهم فعلاً جاز أن يجعل ذلك الفعل علةً للحكم المترتب عليه.

قوله: (**كالقتل**): هذا مثال توضيحي للتعليل بالفعل، وذلك كأن يقال: اقْتُصَّ من فلان؛ لأنه قَتَلَ عمداً عدواناً.

قوله: (**والسرقة**): هذا مثال توضيحي آخر للتعليل بالفعل، وذلك كأن يقال: قُطِعَ فلان؛ لأنه سرق مالاً محروزاً.

قوله: (**ووصفاً مجرداً**) أي: «ويجوز أن تكون العلة وصفاً مجرداً».

والمراد بالوصف المجرد هنا هو: الوصف الواحد، وذلك كتعليل قطع يد السارق بوصف واحد وهو «السرقة».

قوله: (**أو مركباً من أوصاف كثيرة**) أي: «ويجوز أن تكون العلة وصفاً مركباً من أوصاف كثيرة».

وذلك كتعليل وجوب القصاص بحصول القتل، العمد، العدوان.

قوله: (**ولا ينحصر ذلك في خمسة أوصاف**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التعليل بالأوصاف الكثيرة».

والمراد هنا: أن التعليل بالأوصاف الكثيرة لا ينحصر في خمسة

وَتَكُونُ نَفْياً وَإِثْبَاتاً، وَتَكُونُ مُنَاسِباً وَغَيْرَ مُنَاسِبٍ.

وَيَجُوزُ أَلَّا تَكُونَ الْعِلَّةُ مَوْجُودَةً فِي مَحَلِّ الْحُكْمِ، كَتَحْرِيمِ نِكَاحِ الْأَمَةِ لِعِلَّةِ رِقِّ الْوَلَدِ.

أوصاف فقط، بل قد يزيد على ذلك، وقد ينقص منه، خلافاً لمن حصرها في خمسة.

قوله: (وتكون نفياً وإثباتاً) أي: «ويجوز أن تكون العلة نفياً، ويجوز أن تكون إثباتاً».

مثال النفي: تعليل سقوط وجوب الحج عن الفقير بعدم استطاعته له مالياً.

ومثال الإثبات: تعليل وجوب الحد على الزاني بثبوت الزنا في حقه.

قوله: (وتكون مناسباً، وغير مناسب) أي: «ويجوز أن تكون العلة وصفاً مناسباً، ويجوز أن تكون وصفاً غير مناسب».

مثال الوصف المناسب: جَعْلُ «الإسكار» علة لتحريم الخمر.

ومثال الوصف غير المناسب: تعليل وجوب الكفارة على المجامع امرأته في نهار رمضان بكونه أعرابياً.

والوصف غير المناسب لا وجود له في أحكام الشارع، فإن الشارع الحكيم لا يربط الحكم إلا بالمناسب المصلحي المتعلق بجلب منفعة للعباد، أو درء مفسدة عنهم.

قوله: (ويجوز ألا تكون العلة موجودة في محل الحكم): المراد بمحل الحكم هنا هو الفرع.

والمعنى: أن تكون علة الحكم في الأصل غير موجودة في الفرع.

قوله: (كتحريم نكاح الأمة لعلة رق الولد): هذا مثال توضيحي، لبيان تخلف علة الأصل عن الفرع.

وذلك أن الإسلام الحنيف حَرَّمَ على السيد نكاح أمته بعلة رق الولد؛

وَتُفَارِقُ الْعِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ الْعَقْلِيَّةَ فِي هَذِهِ الأَوْصَافِ.

لأن السيد لو نكح أمته فاستولد منها، لكان ذلك الولد تبعاً لأمه في الرق، فيفضي ذلك إلى تكثير الأرقَّاء، والشرع الحكيم يتشوف إلى تقليل الرق، إذ الأصل الحرية في بني البشر.

إلا أن الولد هنا قد تتخلف عنه العلة وهي «الرق» بسبب وجود ما يعارض تلك العلة، فإذا قال قائل: «رق الأم علة رق الولد»، فإنه يُعَارَضُ بولد المغرور بأمه، وهو من تزوج بامرأة يظنها حرة فبانت أَمَةً، فإن الولد الذي أنجبته يكون حراً مع أن أُمَّهُ أَمَةٌ، فتكون العلة هنا غير موجودة لتخلف هذا الحكم عنها، حيث لم يُحْكَمْ على الولد في هذه الحال بالرق تبعاً لأمه، بل حُكِمَ له بالحرية تبعاً لاعتقاد أبيه في كونه حراً.

قوله: (وتفارق العلة الشرعية العقلية في هذه الأوصاف): «العقلية» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «العلة العقلية».

والأوصاف المشار إليها في قوله: «في هذه الأوصاف» هي الأوصاف التي سبق ذكرها في العلة الشرعية، كجواز أن تكون حكماً شرعياً، وجواز أن تكون وصفاً عارضاً، وجواز أن تكون من أفعال المكلفين، وجواز أن تكون نفياً وإثباتاً، وجواز ألا تكون موجودة في محل الحكم.

والمراد هنا: أن ما يجوز في العلة الشرعية من أوصاف لا يجوز بعضه في العلة العقلية، ومن ذلك أن العلة الشرعية تكون حكماً شرعياً، والعلة العقلية لا ينتج عنها حكم شرعي، بل حكم عقلي.

والعلة الشرعية تكون وصفاً عارضاً، والعلة العقلية لا تكون كذلك، بل هي أحكام ثابتة لازمة.

والعلة الشرعية تكون من أفعال المكلفين، والعلة العقلية مستلزمات قطعية لا تؤثر فيها أفعال المكلفين.

والعلة الشرعية قد تتخلف عن محل الحكم، والعلة العقلية لا تقبل التخلف؛ لأنه يلزم من وجودها وجود المعلول من غير تخلف.

(فصل)

قَالَ أَصْحَابُنَا: مِنْ شَرْطِ صِحَّةِ الْعِلَّةِ أَنْ تَكُونَ مُتَعَدِّيَةً، فَإِنْ كَانَتْ قَاصِرَةً عَلَى مَحلِّهَا كَتَعْلِيلِ الرِّبَا فِي الْأَثْمَانِ بِالثَّمَنِيَّةِ لَمْ يَصِحَّ، وَهُوَ قَوْلُ الْحَنَفِيَّةِ. لِثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ، ....

قوله: (قال أصحابنا: من شرط صحة العلة أن تكون متعدية، فإن كانت قاصرة على محلها كتعليل الربا في الأثمان بالثمنية لم يصح): المراد بالأصحاب هنا أكثر الحنابلة رحمهم الله تعالى[1].

فعند أكثر الأصحاب أنه يُشْتَرَطُ لصحة العلة أن تكون متعدية، بمعنى أن يتعدى الحكم بتعديتها من الأصل إلى الفرع، فإن لم تكن كذلك بل أصبحت قاصرة على محلها وهو حكم الأصل فقط لم يصح التعليل بها، وذلك كتعليل الربا في الأثمان بالثمنية.

والمراد بالأثمان هنا: الذهب والفضة، وعلة تحريم الربا في كلٍّ منهما كونهما تُثَمَّنُ بهما الأشياء؛ أي: كونهما نقدين، ووصف النقدية لا يوجد إلا فيهما، فكانت تلك العلة قاصرة عليهما، فلا تتعداهما إلى غيرهما.

قوله: (وهو قول الحنفية): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول باشتراط التعدية في صحة العلة».

فهذا القول ذهب إليه الحنفية رحمهم الله تعالى[2].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (لثلاثة أوجه) أي: لثلاثة أدلة على أنه لا يصح التعليل بالعلة القاصرة.

---

(١) انظر: العدة ٤/١٣٧٩؛ التمهيد ٤/٦١؛ المسودة ص٤١١؛ الجدل لابن عقيل ص١٦.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/١٥٨؛ تيسير التحرير ٤/٥.

أَحَدُهَا: أَنَّ عِلَلَ الشَّرْعِ أَمَارَاتٌ، وَالْقَاصِرَةُ لَيْسَتْ أَمَارَةً عَلَى شَيْءٍ. الثَّانِي: أَنَّ الْأَصْلَ أَلَّا يُعْمَلَ بِالظَّنِّ لِأَنَّهُ جَهْلٌ وَرَجْمٌ بِالظَّنِّ، وَإِنَّمَا جُوِّزَ فِي الْعِلَّةِ الْمُتَعَدِّيَةِ ضَرُورَةَ الْعَمَلِ بِهَا، وَالْعِلَّةُ الْقَاصِرَةُ لَا عَمَلَ بِهَا فَتَبْقَى عَلَى الْأَصْلِ.

قوله: (أحدها: أن علل الشرع أمارات، والقاصرة ليست أمارة على شيء): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأوجه الثلاثة».

وهذا هو الدليل الأول، ومفاده: أن الشارع جعل «العلة» علامة على ثبوت الحكم في الفرع كما هو ثابت في الأصل، فكأن الشارع قال: «إذا رأيتم علة الأصل موجودة في الفرع المماثل، فاجعلوا حكم الفرع كحكم الأصل».

والعلة القاصرة ليست علامة على ثبوت الحكم في الفرع، إذ الحكم في العلة القاصرة محصورٌ في محله فقط وهو الأصل من دون أن يكون قابلاً للتعدية إلى غيره.

وإذا كانت العلة القاصرة ليست أمارة على شيء فلا يصح التعليل بها.

قوله: (الثاني: أن الأصل ألا يعمل بالظن لأنه جهل ورجم بالظن، وإنما جُوز في العلة المتعدية ضرورة العمل بها، والعلة القاصرة لا عمل بها فتبقى على الأصل): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الوجه الثاني».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الظن».

والضمير في «بها» في قوله: «ضرورة العمل بها» يعود إلى «العلة المتعدية».

والضمير في «بها» في قوله: «لا عمل بها» يعود إلى «العلة القاصرة».

الثَّالِثُ: أَنَّ الْقَاصِرَةَ لَا فَائِدَةَ فِيهَا، وَمَا لَا فَائِدَةَ فِيهِ لَا يَرِدُ الشَّرْعُ بِهِ، دَلِيلُ الْمُقَدِّمَةِ الأُولَى: أَنَّ فَائِدَةَ الْعِلَّةِ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ، وَالْقَاصِرَةُ لَا تَتَعَدَّى. وَدَلِيلُ أَنَّ فَائِدَتَهَا التَّعَدِّي: أَنَّ الْحُكْمَ ثَابِتٌ فِي مَحَلِّ النَّصِّ بِالنَّصِّ، لِكَوْنِهِ مَقْطُوعاً بِهِ، وَالْقِيَاسُ مَظْنُونٌ، وَلَا يَثْبُتُ الْمَقْطُوعُ بِالْمَظْنُونِ. إِذَا ثَبَتَ هَذَا تَعَيَّنَ اعْتِبَارُهَا فِي غَيْرِ مَحَلِّ النَّصِّ، وَالْقَاصِرَةُ لَا يُمْكِنُ فِيهَا ذَلِكَ.

وهذا هو الدليل الثاني، ومفاده: أن القياس على العلة لا يفيد إلا الظن، والأصل عدم العمل بالظن؛ لأن الظن جهل ورجم بالغيب، والمجوِّز للعمل بالظن في العلة المتعدية هو نَصْبُ الشارع لها علامة، فكان العمل بها ضرورةً حتى لا يكون ذلك النَّصْبُ عبثاً، وهذه الضرورة منتفية في العلة القاصرة، إذ ليس فيها علامة على شيء، فتبقى على حكم الأصل وهو عدم جواز العمل بها.

قوله: (الثالث: أن القاصرة لا فائدة فيها، وما لا فائدة فيه لا يرد الشرع به، دليل المقدمة الأولى: أن فائدة العلة تعدية الحكم، والقاصرة لا تتعدى. ودليل أن فائدتها التعدي: أن الحكم ثابت في محل النص بالنص، لكونه مقطوعاً به، والقياس مظنون، ولا يثبت المقطوع بالمظنون. إذا ثبت هذا تعين اعتبارها في غير محل النص، والقاصرة لا يمكن فيها ذلك): «الثالث» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير «الوجه الثالث».

والضمير في «فيها» يعود إلى «القاصرة».

و«ما» في قوله: «وما لا فائدة فيه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية، وإليها كذلك عود الضمير في «به» في قوله: «لا يرد الشرع به».

والضمير في «فائدتها» يعود إلى «العلة».

والمراد بمحل النص في قوله: «الحكم ثابت في محل النص بالنص» هو «الأصل».

فَإِنْ قِيلَ: ....

والضمير في «لكونه» يعود إلى «حكم الأصل»، وإليه كذلك عود الضمير في «به» في قوله: «مقطوعاً به».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «إذا ثبت هذا» يعود إلى «كون فائدة العلة هو التعدي».

والضمير في «اعتبارها» يعود إلى «العلة المتعدية».

والضمير في «فيها» يعود إلى «العلة القاصرة».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الاعتبار في غير محل النص».

وهذا هو الدليل الثالث، ومفاده: أن العلة القاصرة عديمة الفائدة، إذ الحكم فيها خاص بمحلها وهو الأصل من غير أن يكون متعدياً إلى الفرع، والشارع الحكيم لا يَرِدُ بما لا فائدة فيه، فإن ما لا فائدة فيه عبث محض والشارع منزه عن ذلك.

ومما يدل على المقدمة الأولى، وهي: «أن القاصرة لا فائدة فيها»: أن فائدة العلة هي تعدية الحكم، وهذه الفائدة ليست موجودة في العلة القاصرة لكونها لا تقبل التعدية.

ومما يدل على أن فائدة العلة هو التعدي: أن حكم الأصل ثابت بالنص فيكون مقطوعاً به، والعلة فيه علامة شرعية على سحبه إلى حكم الفرع، فيتعين اعتبار العلة في ذلك الفرع، وهذا بخلاف العلة القاصرة فإنها لكون الحكم فيها خاصاً بالأصل فقط فليس في الأصل ما يفيد القطع أو غلبة الظن بتعدية الحكم إلى الفرع، والحكم لا يثبت بمجرد الظن، بل يثبت بقطع أو ظن غالب، وحينئذٍ فلا تُعْتَبَرُ العلة القاصرة في غير محل النص وهو الأصل، بل تكون محصورة في هذا الأصل دون سواه.

قوله: (فإن قيل): هذا اعتراض موجه من القائلين بصحة التعليل بالعلة القاصرة إلى أصحاب القول الأول على دليلهم الثالث الذي قالوا

فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْحُكْمُ مُضَافاً إِلَى الْعِلَّةِ فِي مَحَلِّ النَّصِّ لَمَا تَعَدَّى الْحُكْمُ بِتَعَدِّيهَا، وَلَا تَنْحَصِرُ الْفَائِدَةُ فِي التَّعَدِّي، بَلْ فِي التَّعْلِيلِ فَائِدَتَانِ سِوَاهُ، إِحْدَاهُمَا: مَعْرِفَةُ حِكْمَةِ الْحُكْمِ، لِاسْتِمَالَةِ الْقَلْبِ إِلَى الطُّمَأْنِينَةِ وَالْقَبُولِ بِالطَّبْعِ وَالْمُسَارَعَةِ إِلَى التَّصْدِيقِ، ....

فيه: «إن القاصرة لا فائدة فيها، وما لا فائدة فيه لا يَرِدُ الشرع به، إذ فائدة العلة تعدية الحكم والقاصرة لا تتعدى».

قوله: (فلو لم يكن الحكم مضافاً إلى العلة في محل النص لما تعدى الحكم بتعديها): الضمير في «بتعديها» يعود إلى «العلة».

والمذكور هنا **هو الوجه الأول** من الاعتراض، ومفاد هذا الوجه: لا نسلم بأن الحكم في محل النص مضاف إلى النص، بل هو مضاف إلى العلة، إذ لو لم يكن الحكم مضافاً إلى العلة في محل النص لَمَا تعدى الحكم بتعديتها.

قوله: (ولا تنحصر الفائدة في التعدي، بل في التعليل فائدتان سواه): الضمير في «سواه» يعود إلى «التعدي».

وهذا **هو الوجه الثاني من وجهي** الاعتراض المذكور.

والمراد هنا: لا نسلم بأنه لا فائدة للعلة القاصرة، بل لها فائدة، وذلك أن فائدة التعليل ليست محصورة في تعدي الحكم من الأصل إلى الفرع فقط، بل للتعليل فوائد أخر، وما «التعدي» إلا واحد من تلك الفوائد وليس هو جميعها، بدليل أنه يمكن أن تضم إليه فائدتان سواه.

قوله: (إحداهما: معرفة حكمة الحكم، لاستمالة القلب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع والمسارعة إلى التصديق): ضمير التثنية في «إحداهما» يعود إلى «الفائدتين».

والمراد هنا: أن الفائدة الأولى من التعليل بالعلة القاصرة هي معرفة الحكمة التي من أجلها شُرِعَ الحكم، فإن لتلك المعرفة أثرها في طمأنينة

وَالثَّانِيَةُ: قَصْرُ الْحُكْمِ عَلَى مَحَلِّهَا، إِذْ مَعْرِفَةُ خُلُوِّ الْمَحَلِّ عَنِ الْحُكْمِ يُفِيدُ ثُبُوتَ ضِدِّهِ، وَذَلِكَ فَائِدَةٌ.

قُلْنَا: قَوْلُكُمْ: «الْحُكْمُ يَتَعَدَّى» مَجَازٌ يَتَعَارَفُهُ الْفُقَهَاءُ، ....

القلب، فإن من طبيعة الإنسان إذا اطمأن قلبه إلى شيء سارع إلى قبوله والتصديق به، فتكون معرفته بحكمة الحكم باعثاً له على المبادرة إلى امتثال ذلك الحكم والعمل بمقتضاه.

قوله: (**والثانية: قصر الحكم على محلها، إذ معرفة خلو المحل عن الحكم يفيد ثبوت ضده، وذلك فائدة**): «الثانية» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «والفائدة الثانية».

والضمير في «محلها» يعود إلى «العلة القاصرة».

والضمير في «ضده» يعود إلى «الحكم».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «كون معرفة خلو المحل عن الحكم يفيد ثبوت ضده».

والمراد هنا: أن الفائدة الثانية من التعليل بالعلة القاصرة هي الدلالة على حصر الحكم في محلها فقط، بحيث يفهم المخاطَب بأن الحكم في غير ذلك المحل على خلافه من جهة الضد، فإذا كان الحكم في محل العلة القاصرة يفيد الحرمة، فإنه في غير محلها يفيد ضد ذلك وهو الحل، وهذه فائدة كبيرة.

قوله: (**قلنا**) أي: في **الجواب عن الوجه الأول** من الاعتراض، وهو كون الحكم في محل النص مضافاً إلى العلة.

قوله: (**قولكم: الحكم يتعدى**): هذا إشارة إلى قول المعترض: «فلو لم يكن الحكم مضافاً إلى العلة في محل النص لَمَا تَعدى الحكم بتعديها».

قوله: (**مجاز يتعارفه الفقهاء**): الضمير في «يتعارفه» يعود إلى «المجاز».

فَإِنَّ الْحُكْمَ لَوْ تَعَدَّى لَخَلَا عَنْهُ الْمَحَلُّ الْأَوَّلُ.

وَالتَّحْقِيقُ فِيهِ: أَنَّهُ لَا يَتَعَدَّى، وَإِنَّمَا مَعْنَاهُ أَنَّهُ مَتَى وُجِدَ فِي مَحَلٍّ آخَرَ مِثْلُ تِلْكَ الْعِلَّةِ ثَبَتَ مِثْلُ ذَلِكَ الْحُكْمِ، ....

والمراد هنا: أن القول بأن الحكم يتعدى بتعدي علته من محل النص وهو الأصل إلى الفرع هو إطلاق مجازي تعارف عليه الفقهاء، وليس إطلاقاً حقيقياً.

قوله: (**فإن الحكم لو تعدى لخلا عنه المحل الأول**): هذه الجملة تعليل للقول بأن تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع إنما هو إطلاق مجازي لا حقيقي.

والضمير في «عنه» يعود إلى «الحكم».

والمقصود بالمحل الأول هو «الأصل» الذي ورد النص به.

والمراد هنا: أن التعدي في الحكم المعلَّل لو كان حقيقياً لترتب على ذلك خلو الأصل عن الحكم الذي ورد به النص فيه بسبب انتقاله إلى الفرع.

وحيث إن الحكم بالتعدية لم يغادر محله وهو الأصل، بل بقي شاملاً للمحلين معاً للأول بحكم الأصالة، وللثاني بحكم التبعية، دل ذلك على أن تعدي الحكم من الأصل إلى الفرع إنما هو من قبيل المجاز، وليس من قبيل الحقيقة.

قوله: (**والتحقيق فيه: أنه لا يتعدى، وإنما معناه أنه متى وجد في محل آخر مثل تلك العلة ثبت مثل ذلك الحكم**): الضمير في «فيه» يعود إلى «الحكم الْمُعَدَّى»، وإليه كذلك عود الضميرين في «أنه» في قوله: «أنه لا يتعدى»، وفي «معناه».

والضمير في «أنه» في قوله: «أنه متى وُجد» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن متى وُجد في محل آخر مثل تلك العلة ثبت مثل ذلك الحكم».

وَظَنُّنَا أَنَّ بَاعِثَ الشَّرْعِ عَلَى الْحُكْمِ كَذَا لَا يُوجِبُ إِضَافَةَ الْحُكْمِ فِي الثُّبُوتِ إِلَيْهِ، إِذْ لَوْ كَانَ مُضَافاً إِلَيْهِ لَكَانَ عَلَى وَفْقِهِ فِي الْقَطْعِ وَالظَّنِّ، إِذْ لَا يَثْبُتُ بِالظَّنِّ شَيْءٌ مَقْطُوعٌ بِهِ، ....

والمقصود بالمحل الآخر: هو الفرع.

والعلة المشار إليها في قوله: «مثل تلك العلة» هي علة الأصل.

والحكم المشار إليه في قوله: «مثل ذلك الحكم» هو حكم الأصل.

والمراد هنا: أن حقيقة «التعدية» هي أن يوجد محل آخر يماثل محل النص الذي ورد فيه حكم الأصل، فتكون تلك المماثلة سبباً في أن يُثْبَتَ ذلك الحكم في المحل الآخر وهو «الفرع» بطريق القياس كما ثَبَتَ في المحل الأول وهو «الأصل» بطريق النص.

قوله: (وظنُّنا أن باعث الشرع على الحكم كذا لا يوجب إضافة الحكم في الثبوت إليه): الضمير في «إليه» يعود إلى «الباعث على الحكم».

والمراد هنا: إذا غلب على ظننا بأن علة الحكم الشرعي هي كذا، فإن هذا الظن لا يوجب إضافة الحكم إلى تلك العلة من جهة الثبوت، وإنما إنْ أضيف إليها فإنما يضاف إليها من جهة بيان حكمة التشريع، أما من حيث الثبوت فإنه لا يضاف إلا إلى النص الشرعي.

قوله: (إذ لو كان مضافاً إليه لكان على وَفْقه في القطع والظن، إذ لا يثبت بالظن شيء مقطوع به): هذه الجملة تعليل لكون الحكم لا يضاف إلى العلة، بل إلى النص.

والضمير في «إليه» يعود إلى «الباعث»، وكذلك إليه عود الضمير في «وفقه».

والضمير في «به» يعود إلى «الشيء».

والمراد هنا: أن مما يدل على كون الحكم مضافاً إلى «النص»، وليس مضافاً إلى «الباعث»: أنه لو كان مضافاً إلى الباعث لكان موافقاً له

وَامْتِنَاعُ إِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَى الْعِلَّةِ فِي مَحَلِّ النَّصِّ لَا لِقُصُورِهَا، بَلْ لِأَنَّ ثَمَّ دَلِيلاً أَقْوَى مِنْهَا، فَفِي غَيْرِ مَحَلِّ النَّصِّ يُضَافُ إِلَيْهَا لِصَلَاحِيَّتِهَا وَخُلُوِّهَا عَنِ الْمُعَارِضِ.

وَقَوْلُكُمْ: «فَائِدَةُ التَّعْلِيلِ الْاطِّلَاعُ عَلَى حِكْمَةِ الْحُكْمِ وَمَصْلَحَتِهِ».

في حالتي القطع والظن، وحينئذٍ يكون الحكم تبعاً للباعث لا للنص، فيفضي ذلك إلى إثبات المقطوع بالمظنون، فإن الحكم قطعي لورود النص به، والباعث ظني، وثبوت القطعي بالظني خلاف الأصل، إذ الأصل في المقطوع به عدم ثبوته بالظن.

قوله: (وامتناع إضافة الحكم إلى العلة في محل النص لا لقصورها، بل لأن ثَمَّ دليلاً أقوى منها، ففي غير محل النص يضاف إليها لصلاحيتها وخلوها عن المعارض): الضمير في «لا لقصورها» يعود إلى «العلة»، وكذلك إليها عود الضمائر في «منها»، وفي «إليها»، وفي «لصلاحيتها»، وفي «خلوها».

والمراد هنا: أن القول بأن الحكم في الأصل لا يضاف إلى العلة ليس ذلك عائداً إلى قصور العلة في نفسها، فهي صالحة للتعليل بها، وإنما هو عائد إلى أمر آخر بسبب وجود دليل أقوى منها وهو النص الوارد بحكم الأصل، وإذا تنازع الحكمَ دليلان أحدهما أقوى من الآخر أضيف إلى الأقوى منهما، فيتعين هنا إضافة الحكم إلى النص لا إلى العلة.

أما في غير محل النص فلا مانع من أن يضاف الحكم إلى العلة، لكونها صالحة للعلية، ولكونها خالية عن معارض، وحينئذٍ يكون الحكم في محل النص وهو الأصل مضافاً إلى النص، والحكم في المحل الآخر وهو الفرع مضافاً إلى العلة وهي علة الأصل، إسناداً لكلٍّ منهما إلى ما يناسب إضافته إليه.

قوله: (وقولكم: فائدة التعليل الاطلاع على حكمة الحكم ومصلحته): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن الوجه الثاني من

قُلْنا: نَحْنُ لَا نَسُدُّ هَذَا الْبَابَ، لَكِنْ لَيْسَ كُلُّ مَعْنًى اسْتُنْبِطَ مِنَ النَّصِّ عِلَّةً، إِنَّمَا الْعِلَّةُ مَعْنًى تَعَلَّق الْحُكْمُ بِهِ فِي مَوْضِعٍ، وَالْقَاصِرَةُ لَيْسَتْ كَذَلِكَ.

وَقَوْلُهُمْ: «فَائِدَتُهُ قَصْرُ الْحُكْمِ عَلَى مَحَلِّهَا». ....

وجهي الاعتراض السابق. والمذكور هنا هو الجواب عن الفائدة الأولى التي قالوا فيها: «ولا تنحصر الفائدة في التعدي، بل في التعليل فائدتان سواه، إحداهما: معرفة حكمة الحكم، لاستمالة القلب إلى الطمأنينة، والقبول بالطبع والمسارعة إلى التصديق».

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عما ذكروه في الفائدة الأولى.

قوله: (**نحن لا نسد هذا الباب، لكن ليس كل معنى استنبط من النص علة، إنما العلة معنى تعلق الحكم به في موضع، والقاصرة ليست كذلك**): الباب المشار إليه في قوله: «نحن لا نسد هذا الباب» هو قولهم بأن فائدة التعليل الاطلاع على حكمة الحكم ومصلحته.

والضمير في «به» يعود إلى «المعنى».

والكاف في «كذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «العلة التي لها معنى تعلق الحكم به في موضع».

والمراد هنا: نسلم لكم ما ذكرتموه بأن من فوائد التعليل الاطلاع على حكمة الحكم ومصلحته، فنحن لا نمنع ذلك ولا نسد الباب فيه، ولكن نمنع أن يكون كل معنى استنبطه المجتهد من النص علة صالحة للحكم، وإنما العلة الحقيقية هي المعنى المناسب الذي تعلق به الحكم في موضع النص وهو الأصل، ووُجِدَ في موضع آخر وهو الفرع، والعلة القاصرة ليست كذلك، فإن المعنى فيها قاصر على موضعها فقط وهو محل النص، من غير أن يوجد ذلك المعنى في موضع آخر.

قوله: (**وقولهم: فائدته قصر الحكم على محلها**): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب الاعتراض السابق».

قُلْنَا: هَذَا يَحْصُلُ بِدُونِ هَذِهِ الْعِلَّةِ، إِذَا لَمْ يَكُنِ الْحُكْمُ مُعَلَّلاً قَصَرْنَاهُ عَلَى مَحَلِّهِ.

وَقَالَ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ: يَصِحُّ التَّعْلِيلُ بِهَا، ....

والضمير في «فائدته» يعود إلى «التعليل».

والضمير في «محلها» يعود إلى «العلة القاصرة».

والمذكور هنا هو ما أورده المعترضون في الفائدة الثانية التي قالوا فيها: «والثانية: قصر الحكم على محلها، إذ معرفة خلو المحل عن الحكم يفيد ثبوت ضده، وذلك فائدة».

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عما ذكروه في هذه الفائدة الثانية من فوائد التعليل بالعلة القاصرة.

قوله: **(هذا يحصل بدون هذه العلة، إذا لم يكن الحكم معللاً قصرناه على محله)**: اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «قصر الحكم على المحل».

والعلة المشار إليها في قوله: «بدون هذه العلة» هي العلة القاصرة.

والمراد بالحكم غير المعلل هو الحكم التعبدي، فإن الحكم التعبدي هو الذي لا تُعْقَلُ له علة.

والضمير في «قصرناه» يعود إلى «الحكم غير المعلل»، وإليه كذلك عود الضمير في «محله».

والمراد بالمحل هنا: هو الأصل الذي ورد به النص الشرعي.

والمقصود من هذا الجواب: أن هذه الفائدة، وهي «قصر الحكم على محله» ليست خاصة بالعلة القاصرة فقط، بل كل حكم غير مُعَلَّلٍ وهو «الحكم التعبدي» يُقْصَرُ حكمه على محله، وإذا كان الأمر كذلك فليست تلك الفائدة ميزة للعلة القاصرة وحدها.

قوله: **(وقال أصحاب الشافعي: يصح التعليل بها)**: الضمير في «بها» يعود إلى «العلة القاصرة».

وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ، وَاخْتَارَهُ أَبُو الْخَطَّابِ.

لِثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ، أَحَدُهَا: أَنَّ التَّعْدِيَةَ فَرْعُ صِحَّةِ الْعِلَّةِ، فَلَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ شَرْطاً، ....

والمراد هنا: أن أصحاب الإمام الشافعي رحمهم الله تعالى ذهبوا إلى أن التعليل بالعلة القاصرة تعليل صحيح(١).

قوله: (وهو قول بعض المتكلمين): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بصحة التعليل بالعلة القاصرة».

فهذا القول **ذهب إليه بعض المتكلمين**، ومنهم بعض المعتزلة كالقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين البصري(٢).

قوله: (واختاره أبو الخطاب): الضمير في «اختاره» يعود إلى «القول بصحة التعليل بالعلة القاصرة».

فهذا القول اختاره أبو الخطاب الكلوذاني الحنبلي، حيث صرح بصحتها في كتابه «التمهيد»، فقال: «اختلفت أقاويل الناس في العلة الشرعية القاصرة، كالتعليل في الذهب والفضة بالثمنية مع الجنس، هل هي صحيحة أوْ لا؟...، والدليل على صحتها: أنها لو نَصَّ عليها صاحب الشرع كانت علة صحيحة، فإذا اسْتُنْبِطَتْ كانت صحيحة كالعلة المتعدية»(٣).

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (لثلاثة أوجه) أي: لثلاثة أدلة تدل على أن العلة القاصرة صالحة للتعليل بها.

قوله: (أحدها: أن التعدية فرع صحة العلة، فلا يجوز أن تكون شرطاً،

---

(١) انظر: البرهان ٢/ ١٠٨٠؛ المستصفى ٢/ ٣٤٥؛ الإحكام ٣/ ٢١٦؛ المحصول ٢/ ٢/ ٤٢٣.

(٢) انظر: المعتمد ٢/ ٢٦٩.

(٣) التمهيد ٤/ ٦١، ٦٢.

فَإِنَّهُ يُفْضِي إِلَى اشْتِرَاطِ تَقَدُّمِ مَا يُشْتَرَطُ تَأَخُّرُهُ، وَذَلِكَ أَنَّ النَّاظِرَ يَنْظُرُ فِي اسْتِنْبَاطِ الْعِلَّةِ وَإِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى صِحَّتِهَا بِالْإِيمَاءِ وَالْمُنَاسَبَةِ، أَوْ يُضَمِّنُ الْمَصْلَحَةَ الْمُبْهَمَةَ ثُمَّ يَنْظُرُ فِيهَا، فَإِنْ كَانَتْ أَعَمَّ مِنَ النَّصِّ عَدَّاهَا وَإِلَا اقْتَصَرَ، فَالتَّعْدِيَةُ فَرْعُ الصِّحَّةِ، فَكَيْفَ يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ مِنْ جُمْلَةِ الْمُصَحِّحِ؟

فإنه يفضي إلى اشتراط تقدم ما يشترط تأخره): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأوجه الثلاثة».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «اشتراط التعدية».

و«ما» في قوله: «ما يشترط» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «تأخره» يعود إلى «ما» الموصولية.

قوله: (وذلك أن الناظر ينظر في استنباط العلة وإقامة الدليل على صحتها بالإيماء والمناسبة، أو يضمِّن المصلحة المبهمة ثم ينظر فيها): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «القول بأن اشتراط التعدية يفضي إلى اشتراط تقدم ما يشترط تأخره».

والضمير في «صحتها» يعود إلى «العلة»، وإليها كذلك عود الضمير في «فيها».

قوله: (فإن كانت أعم من النص عدَّاها وإلا اقتصر، فالتعدية فرع الصحة، فكيف يجوز أن تكون من جملة المصحح؟): الضمير في «عداها» يعود إلى «العلة». و«إلا» في قوله: «وإلا اقتصر» مكونة من «إن» الشرطية، و«لا» النافية، إذ التقدير: «وإنْ كانت العلة لا عموم فيها اقتصر».

والاستفهام بكيف في قوله: «فكيف يجوز أن تكون من جملة المصحح؟» للتعجب والاستنكار.

وهذا **هو الدليل الأول** لصحة التعليل بالعلة القاصرة، ومفاده: أن التعدية فرع صحة العلة، وشَرْطُ الفرع أن يكون متأخراً عن الأصل، فإذا

الثَّانِي: أَنَّ التَّعْدِيَةَ لَيْسَتْ شَرْطاً فِي الْعِلَّةِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهَا، وَلَا فِي الْعَقْلِيَّةِ، وَهُمَا آكَدُ، فَكَذَلِكَ الْمُسْتَنْبَطَةُ.

جُعِلَتِ «التعدية» وهي الفرع شرطاً لصحة العلة وهي الأصل لَزِمَ من ذلك اشتراط تَقَدُّمِ ما يُشْتَرَطُ تأخره.

وبيان ذلك: أن القائس المجتهد ينظر أولاً في استنباط العلة، فإذا استنبطها حَقَّقَ مدى صلاحيتها للعلية بالإيماء والمناسبة ـ حسب ما سبق بيانه في طرق إثبات العلة ـ أو بطريق تضمين المصلحة المبهمة من خلال الوصف الشبهي كما سبق ذلك في «قياس الشبه»، ثم ينظر في العلة المستنبطة من جهة صلاحيتها للتعدية وعدم صلاحيتها لذلك، فإن كانت صالحة للتعدية لكونها أعم من النص عَدَّاهَا، وإن لم تكن صالحة للتعدية قصرها على محل النص فقط وهو الأصل.

وإذا كانت «التعدية» فرع صحة العلة، فكيف يجوز أن يكون الفرع مُصَحِّحاً لأصله في حال وجوده، وعائداً على أصله بالبطلان في حال عدمه؟

وحيث انتفى أن تكون التعدية دليلاً على صحة العلة، ثبت أن العلة القاصرة صالحة للعلية، فيصح التعليل بها لكنْ للأصل فقط دون ما عداه.

قوله: (الثاني: أن التعدية ليست شرطاً في العلة المنصوص عليها، ولا في العقلية، وهما آكد، فكذلك المستنبطة): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الوجه الثاني».

والضمير في «عليها» يعود إلى «العلة».

وضمير التثنية «هما» يعود إلى «العلة الشرعية المنصوص عليها» و«العلة العقلية».

والكاف في قوله: «فكذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «العلة المنصوص عليها، والعلة العقلية في عدم اشتراط التعدية لصحتهما».

الثَّالِثُ: أَنَّ الشَّارِعَ لَوْ نَصَّ عَلَى جَمِيعِ الْقَاتِلِينَ ظُلْماً بِوُجُوبِ الْقِصَاصِ لَا يَمْنَعُنَا أَنْ نَظُنَّ أَنَّ الْبَاعِثَ حِكْمَةُ الرَّدْعِ وَالزَّجْرِ، وَإِنْ لَمْ يَتَعَدَّ إِلَى غَيْرِ قَاتِلٍ، فَإِنَّ الْحِكْمَةَ لَا تَخْتَلِفُ بِاسْتِيعَابِ النَّصِّ لِجَمِيعِ الْحَوَادِثِ وَاقْتِصَارِهِ عَلَى الْبَعْضِ.

وهذا **هو الدليل الثاني** لصحة التعليل بالعلة القاصرة، ومفاده: قياس العلة القاصرة المستنبطة على العلة القاصرة المنصوص عليها، وعلى العلة العقلية.

فكما أن العلة القاصرة المنصوص عليها والعلة العقلية لا تُشْتَرَطُ التعدية لصحتهما، وهما آكد من العلة القاصرة المستنبطة لكونهما أقوى منها، فكذلك لا تُشْتَرَطُ التعدية لصحة العلة القاصرة المستنبطة من باب أولى لكونها أضعف.

قوله: (الثالث: أن الشارع لو نص على جميع القاتلين ظلماً بوجوب القصاص لا يمنعنا أن نظن أن الباعث حكمة الردع والزجر وإن لم يتعد إلى غير قاتل، فإن الحكمة لا تختلف باستيعاب النص لجميع الحوادث واقتصاره على البعض): «الثالث» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الوجه الثالث».

والضمير في «اقتصاره» يعود إلى «النص».

وهذا **هو الدليل الثالث** لصحة التعليل بالعلة القاصرة، ومفاده: أن الشارع لو نَصَّ على جميع القاتلين ظلماً بوجوب القصاص تنصيصاً يستوعب كل واحد منهم بتعيين اسمه وشخصه، فليس ذلك التنصيص الاستيعابي مانعاً من أن يُظَنَّ بأن الحكمة من وجوب إقامة القصاص عليهم جميعاً هي الردع والزجر عن القتل وإن لم يَتَعَدَّ القصاص إلى غير قاتل، إذ لا فرق في الحكمة بين أن يستوعب النص جميع الحوادث، وبين أن يكون قاصراً على بعضها.

فكذلك ما نحن بصدده لا فرق في التعليل بين ما كان قاصراً وما كان

وَقَوْلُكُمْ: «لَا فَائِدَةَ فِي التَّعْلِيلِ بِالْعِلَّةِ الْقَاصِرَةِ» عَنْهُ جَوَابَانِ، أَحَدُهُمَا: الْمَنْعُ، فَإِنَّ فِيهَا فَائِدَتَيْنِ ذَكَرْنَاهُمَا، إِحْدَاهُمَا: قَصْرُ الْحُكْمِ عَلَى مَحَلِّهَا.

متعدياً، إلا أن التعليل في القاصرة خاص بمحل النص فقط، والتعليل في المتعدية عام في محل النص وغيره.

وعدم العموم في القاصرة لا يمنع صلاحيتها للتعليل بدليل تعليل الأصل بها.

قوله: (**وقولكم: لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة**): هذا جواب عما استدل به أصحاب المذهب الأول القائلون بعدم صحة التعليل بالعلة القاصرة.

والمذكور هنا **هو دليلهم الثالث** الذي قالوا فيه: «إن القاصرة لا فائدة فيها، وما لا فائدة فيه لا يَرِدُ الشرع به».

قوله: (**عنه جوابان**): الضمير في «عنه» يعود إلى قول أصحاب المذهب الأول بأنه لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة.

فهذا القول يجاب عنه بجوابين.

قوله: (**أحدهما: المنع، فإن فيها فائدتين ذكرناهما، إحداهما: قصر الحكم على محلها**): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الجوابين».

والضمير في «فيها» يعود إلى «العلة القاصرة».

وضمير التثنية في «ذكرناهما» يعود إلى «الفائدتين»، وإليهما كذلك عود ضمير التثنية في «إحداهما».

والضمير في «محلها» يعود إلى «العلة القاصرة».

والمراد هنا: لا نسلم لكم ما ذكرتموه من أن «العلة القاصرة» لا فائدة في التعليل بها، بل إن لها فائدتين قد ذكرناهما سابقاً، وأحد هاتين الفائدتين هو: قصر الحكم على محلها، إذ معرفة خلو المحل عن الحكم يفيد ثبوت ضده، وتلك فائدة كبيرة.

قَوْلُهُمْ: «إِنَّ قَصْرَ الْحُكْمِ مُسْتَفَادٌ مِنْ عَدَمِ التَّعْلِيلِ». قُلْنَا: بَلْ يَحْصُلُ هَذَا بِالْعِلَّةِ الْقَاصِرَةِ، فَإِنَّ كُلَّ عِلَّةٍ غَيْرِ الْمُؤَثِّرَةِ إِنَّمَا تَثْبُتُ بِشَهَادَةِ الْأَصْلِ، وَتَتِمُّ بِالسَّبْرِ، وَشَرْطُهُ الْاتِّحَادُ، ....

قوله: (**قولهم: إن قصر الحكم مستفاد من عدم التعليل**): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الأول الذين صرحوا بعدم صحة التعليل بالعلة القاصرة»، وذلك في اعتراضهم على هذه الفائدة، وهي «قصر الحكم على محل العلة القاصرة» بمنع أن يكون قصر الحكم على محله مستفاداً من العلة القاصرة، بل هو مستفاد من عدم التعليل.

قوله: (**قلنا**) أي: في الجواب عن ذلك الاعتراض.

قوله: (**بل يحصل هذا بالعلة القاصرة، فإن كل علة غير المؤثرة إنما تثبت بشهادة الأصل، وتتم بالسبر، وشرطه الاتحاد**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «قصر الحكم على محله».

والضمير في «شرطه» يعود إلى «السبر».

والمراد هنا: أن قصر الحكم على محله قد حصل بالعلة القاصرة، وذلك أن كل علة لا تؤثر في الحكم لا تثبت إلا إذا شهد لها الأصل بالثبوت، ومعرفة شهادة الأصل للعلة غير المؤثرة بالثبوت إنما تكون بطريق السبر، وشرطه الاتحاد في الجنس بين الحكم القاصر على محله والأصل الشاهد له، وذلك نحو قولهم في «الخيل»: «لا تجب الزكاة في ذكورها منفردةً، فلم تجب الزكاة فيها مطلقاً لا في ذكورها، ولا في إناثها»، فالحكم هنا وهو عدم وجوب الزكاة في الخيل مطلقاً مبني على علة وهي عدم الزكاة في ذكور الخيل منفردةً، وهذه العلة يشهد لها أصل آخر من جنسها ـ أي: من ذوات الأربع ـ وهو «الإبل»، فإن الإبل لَمَّا وجبت الزكاة في ذكورها منفردةً، وجبت فيها مطلقاً في الذكور والإناث. وحينئذٍ يكون عدم إيجاب الزكاة في «الخيل» خاصاً بها وقاصراً عليها، فلا يتعداها إلى غيرها من ذوات الأربع في بهيمة الأنعام، وهي: الإبل، والبقر، والغنم.

فَإِذَا ظَهَرَتْ عِلَّةٌ أُخْرَى انْقَطَعَ الْحُكْمُ، فَإِذَا أَمْكَنَ التَّعْلِيلُ بِعِلَّةٍ مُتَعَدِّيَةٍ تَعَدَّى الْحُكْمُ، فَإِذَا ظَهَرَتْ عِلَّةٌ قَاصِرَةٌ عَارَضَتِ الْمُتَعَدِّيَةَ وَدَفَعَتْهَا، وَبَقِيَ الْحُكْمُ مَقْصُوراً عَلَى مَحَلِّهَا، وَلَوْلَاهَا لَتَعَدَّى الْحُكْمُ.

فهذه كلها تجب فيها الزكاة في ذكورها وإناثها على السواء.

قوله: (فإذا ظهرت علة أخرى انقطع الحكم) أي: إذا برزت علة ثانية إضافة إلى العلة الأولى حصل التقابل بينهما، وهذا التقابل يكون سبباً للتدافع، فينقطع الحكم حينئذٍ نتيجةً لذلك.

قوله: (فإذا أمكن التعليل بعلة متعدية تعدى الحكم) أي: إذا وجد المجتهد القائس علة متعدية سالمة عن معارض لها عَدَّى الحكم حينئذٍ بتعدية تلك العلة من الأصل إلى الفروع المشابهة له.

قوله: (فإذا ظهرت علة قاصرة عارضت المتعدية ودفعتها، وبقي الحكم مقصوراً على محلها): الضمير في «دفعتها» يعود إلى «العلة المتعدية».

والضمير في «محلها» يعود إلى «العلة القاصرة».

والمراد هنا: إذا ظفر المجتهد القائس بعلة متعدية، ثم فوجئ بظهور علة أخرى قاصرة، فبحث عن دليل مرجح للعلة المتعدية فلم يجد، فحينئذٍ يتحقق لديه التعارض بينهما، وليس أمام القائس المجتهد إلا أن يدفع هذا التعارض بينهما بتقديم العلة القاصرة على المتعدية، كما يدفع العام بالخاص، ويجعل الحكم مقصوراً على محل العلة القاصرة.

قوله: (ولولاها لتعدى الحكم): الضمير في «لولاها» يعود إلى «العلة القاصرة» التي عارضت العلة المتعدية.

والمراد هنا: لولا ظهور العلة القاصرة التي عارضت العلة المتعدية لتعدى الحكم من الأصل إلى الفرع.

ومَنْعُ تعدية الحكم بسبب العلة القاصرة دليل على ما ذكرناه، وهو أن قَصْرَ الحكم على محله يحصل بالعلة القاصرة.

وَالثَّانِيَةُ: مَعْرِفَةُ بَاعِثِ الشَّرْعِ وَحِكْمَتِهِ، لِيَكُونَ أَسْرَعَ إِلَى التَّصْدِيقِ، وَأَدْعَى إِلَى الْقَبُولِ، فَإِنَّ النُّفُوسَ إِلَى قَبُولِ الْأَحْكَامِ الْمَعْقُولَةِ أَمْيَلُ مِنْهَا إِلَى قَهْرِ التَّحَكُّمِ وَمَرَارَةِ التَّعَبُّدِ، وَلِمِثْلِ هَذَا الْغَرَضِ اسْتُحِبَّ الْوَعْظُ وَالتَّذْكِيرُ، وَذِكْرُ مَحَاسِنِ الشَّرِيعَةِ وَلَطَائِفِ مَعَانِيهَا،

قوله: (والثانية): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «والفائدة الثانية»؛ أي: من فوائد التعليل بالعلة القاصرة.

قوله: (معرفة باعث الشرع وحكمته، ليكون أسرع إلى التصديق، وأدعى إلى القبول): الضمير في «حكمته» يعود إلى «الشرع».

والمراد هنا: أن الفائدة الثانية من فوائد التعليل بالعلة القاصرة هي معرفة حكمة الشارع من تعبيد الناس بالحكم الشرعي، فذلك أسرع إلى تصديقهم، وأدعى إلى قبولهم وقناعتهم، كما قال الخليل إبراهيم عليه السلام لربه تبارك وتعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ﴾، فقال الله تعالى له: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾؟ فأجاب بقوله عليه السلام: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠].

قوله: (فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد): هذه الجملة تعليل للقول بأن معرفة باعث الشرع وحكمته تفضي إلى سرعة التصديق والقبول.

والضمير في «منها» يعود إلى «الأحكام المعقولة».

والمراد هنا: أن الناس أشد ميلاً إلى الأحكام المعللة منها إلى الأحكام التعبدية التي لا تُعْقَلُ لها علة.

قوله: (ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ والتذكير، وذكر محاسن الشريعة ولطائف معانيها): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون الأحكام المعللة أسرع إلى التصديق، وأدعى إلى القبول».

والضمير في «معانيها» يعود إلى «الشريعة».

وَكَوْنُ الْمَصْلَحَةِ مُطَابِقَةً لِلنَّصِّ عَلَى قَدْرِهِ تَزِيدُهُ حُسْناً وَتَأْكِيداً.

الثَّانِي: أَنَّنَا لَا نَعْنِي بِالْعِلَّةِ إِلَّا بَاعِثَ الشَّرْعِ عَلَى الْحُكْمِ، وَثُبُوتُهُ بِالنَّصِّ لَا يَمْنَعُنَا أَنْ نَظُنَّ أَنَّ الْبَاعِثَ عَلَيْهِ حِكْمَتُهُ الَّتِي فِي ضِمْنِهِ.

والمراد هنا: من أجل أن تُسْتَمَالَ قلوب الناس إلى العمل بأحكام الشريعة عن قناعة تامة، فإنه يُسْتَحَبُّ الوعظ والتذكير لإحاطة أولئك الناس بما اشتملت عليه هذه الشريعة من محاسن شتى ولطائف كثيرة، فإن ذلك يساهم في زيادة إيمانهم وتقوية صلتهم بربهم تبارك وتعالى، ليكونوا أكثر تمسكاً بدينهم وأشد ثباتاً على عقيدتهم.

قوله: (وكون المصلحة مطابقة للنص على قدره تزيده حسناً وتأكيداً): الضمير في «قدره» يعود إلى «النص»، وكذلك إليه عود الضمير في «تزيده».

والمراد هنا: أن إبراز المصلحة التي اشتمل عليها النص وإظهارها للناس، وبيان أنها مطابقة له، لا شك أن ذلك يزيده حسناً في أنظارهم وتأكيداً في قلوبهم، فإذا علموا ـ مثلاً ـ بأن «الزكاة» إنما وَجَبَتْ عليهم ليس لمضارتهم في أموالهم، ولا تضييقاً عليهم في معيشتهم، بل لتطهير نفوسهم وتزكيتها، كما قال سبحانه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣].

وكذلك إذا علموا بأنها سبب لنماء أموالهم ومضاعفتها، كما قال سبحانه: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ﴾ [الروم: ٣٩].

بادروا إلى إخراجها طيبةً بها نفوسهم من غير تردد أو تباطؤ.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الجواب الثاني» عن الدليل الثالث لأصحاب المذهب الأول الذي قالوا فيه: «لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة».

قوله: (أننا لا نعني بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم، وثبوته بالنص لا يمنعنا أن نظن أن الباعث عليه حكمته التي في ضمنه): الضمير في «ثبوته»

كَمَا أَنَّ تَنْصِيصَهُ عَلَى رُخَصِ السَّفَرِ لَا يَمْنَعُنَا أَنْ نَظُنَّ أَنَّ حِكْمَتَهَا دَفْعُ مَشَقَّتِهِ، وَكَذَلِكَ الْمَسْحُ عَلَى الْخُفَّيْنِ مُعَلَّلٌ بِدَفْعِ الْمَشَقَّةِ اللَّاحِقَةِ بِنَزْعِ الْخُفِّ وَإِنْ لَمْ يُقَسْ عَلَيْهِ غَيْرُهُ، ....

يعود إلى «الحكم»، وكذلك إليه عود الضمائر في «عليه»، وفي «حكمته»، وفي «ضمنه».

والمراد هنا: أن الْمَعْنِيَّ بالعلة هو باعث الشرع على الحكم، وكون هذا الحكم ثابتاً بالنص الذي ورد به ليس مانعاً من الظن بأن الباعث عليه هو حكمته التي تضمنها واشتمل عليها.

قوله: **(كما أن تنصيصه على رخص السفر لا يمنعنا أن نظن أن حكمتها دفع مشقته)**:

الضمير في «تنصيصه» يعود إلى «الشارع».

والضمير في «حكمتها» يعود إلى «رخص السفر».

والضمير في «مشقته» يعود إلى «السفر».

والمراد هنا: أن الشارع قد نص على «رخص السفر»، كجواز الإفطار فيه في نهار رمضان الذي دل عليه قول الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤].

وتنصيص الشارع على رخص السفر ليس مانعاً من الظن بأن الحكمة من تلك الرخص هي دفع مشقة السفر.

قوله: **(وكذلك المسح على الخفين معلل بدفع المشقة اللاحقة بنزع الخف، وإن لم يقس عليه غيره)**: الكاف في «كذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «رخص السفر».

والضمير في «عليه» يعود إلى «المسح على الخفين»، وإليه كذلك عود الضمير في «غيره».

والمراد هنا: أن «المسح على الخفين» الوارد التنصيص عليه في

وَلَمَّا نَصَّ عَلَى أَنَّ كُلَّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ لَمْ يَمْنَعْنَا أَنْ نَظُنَّ أَنَّ بَاعِثَ الشَّرْعِ عَلَى التَّحْرِيمِ السُّكْرُ. وَلَا يَسْقُطُ هَذَا الظَّنُّ بِاسْتِيعَابِ مَجَارِي الْحُكْمِ، وَلَا حَجْرَ عَلَيْنَا فِي أَنْ نُصَدِّقَ فَنَقُولَ: «إِنَّمَا ظَنُّنَا كَذَا»، «مَهْمَا ظَنَنَّا كَذَا» وَلَا مَانِعَ مِنْ هَذَا الظَّنِّ، وَأَكْثَرُ الْمَوَاعِظِ ظَنِّيَّةٌ، وَطِبَاعُ الْآدَمِيِّينَ خُلِقَتْ مُطِيعَةً لِلظُّنُونِ، ....

السنَّة المطهرة مُعَلَّلٌ بدفع المشقة عن الماسح، فإنه لو كُلِّفَ نزع الخف لغسل رجليه كلما أراد الوضوء لوقع في الحرج الشديد، فصح ذلك التعليل وإن لم يُقَسْ على مسح الخف غيره، بل كان قاصراً عليه.

قوله: **(ولَمَّا نص على أن كل مسكر حرام لم يمنعنا أن نظن أن باعث الشرع على التحريم السكر)** أي: أن الشارع الحكيم نَصَّ على تحريم كل مسكر، كما في قول النبي ﷺ: **(كل مسكر حرام)**، وهذا التنصيص لم يمنع من الظن بأن باعث الشرع على التحريم هو «السكر».

قوله: **(ولا يسقط هذا الظن باستيعاب مجاري الحكم)** أي: أن الظن بأن الباعث على تشريع الحكم هو حكمته التي هي في ضمنه لا يسقطه استيعاب مجاري الحكم بطريق التعدية، وذلك أن «الحكمة» لا تختلف باستيعاب النص لجميع الحوادث، أو باقتصاره على البعض منها.

قوله: **(ولا حجر علينا في أن نصدق فنقول: «إنما ظننا كذا»، «مهما ظننا كذا» ولا مانع من هذا الظن)** أي: أنه لا يُحْجَرُ على أي شخص في معرض التصديق أن يقول: «إنما ظَنَنْتُ كَذَا»، فإذا قيل له: «لِمَ أَخْبَرْتَ بأن القاضي في منزل الأمير؟»، فقال: «لأني رأيتُ سيارته عند بابه، فظننتُ أنه موجود عنده»، فحينئذٍ لا تثريب عليه في هذا الظن.

وكذلك لو قال قائلون عن شخص متمرد قد تَمَرَّسَ على الإجرام ـ وقد ظهرت منه قرائن تدل على عدم إقلاعه عنه ـ: «مهما نصحناه فَظَنُّنَا أنه سيعود إلى إجرامه»، فإنهم لو قالوا ذلك فليس هناك ما يمنع منه.

قوله: **(وأكثر المواعظ ظنية، وطباع الآدميين خلقت مطيعة للظنون)**

وَأَكْثَرُ بَوَاعِثِ النَّاسِ عَلَى أَعْمَالِهِمْ وَعِقَائِدِهِمُ الظُّنُونُ.

قَوْلُهُمْ: «لَا نُسَمِّي هَذَا عِلَّةً». ....

أي: أن أكثر ما يستند إليه الوعاظ في وعظهم للناس أمور ظنية، ومع ذلك تجد المواعظ قبولاً عند أولئك الناس؛ لأن طباع بني آدم تميل إلى طاعة الظنون.

قوله: (وأكثر بواعث الناس على أعمالهم وعقائدهم الظنون): الضميران في «أعمالهم»، وفي «عقائدهم» يعود إلى «الناس».

والمراد هنا: أننا لو استقرأنا أحوال الناس لوجدنا أن أكثر بواعثهم على أعمالهم مبني على الظن، فالتاجر يظن بأن السلعة الفلانية سَتُدِرُّ عليه ربحاً كبيراً، فَيُقْدِمُ على عَقْدِ صفقة بشرائها بناءً على ما تولد عنده من ظن الربحية فيها.

والمراد بالعقائد المبنية على الظنون هي التي مستندها ما يظهر من حال الشخص، كأن يرى صاحب العمل إنساناً تظهر عليه علامات الصلاح والاستقامة، فيعتقد بأنه أمين مخلص، فيعرض عليه ـ بناءً على هذا الاعتقاد الظني ـ أن يتولى تصريف بعض أموره التي يتطلبها العمل لديه.

وأما العقائد المتعلقة بما لا يتم الإيمان إلا به، كاعتقاد وجود الله تعالى، وأنه الخالق المدبر لهذا الكون، واعتقاد وجود الملائكة عليهم السلام، واعتقاد أن للناس يوماً سيرجعون فيه إلى الله تعالى لفصل القضاء، فهذه عقائد لم تثبت بظنون، بل بنصوص قواطع في الكتاب الكريم والسنة المطهرة، وهي ليست مرادة هنا.

قوله: (قولهم: لا نسمي هذا علة): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الأول القائلين بعدم صلاحية العلة القاصرة للتعليل».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الحكمة التي تضمنها الحكم».

والمراد هنا: أننا لا نُسَلِّمُ بأن «الحكمة التي تضمَّنها الحكم» تُسَمَّى علةً، بل الحكمة شيء، والعلة شيء آخر.

قُلْنَا: مَتَى سَلَّمْتُمْ أَنَّ الْبَاعِثَ هَذِهِ الْحِكْمَةُ وَهِيَ غَيْرُ مُتَعَدِّيَةٍ وَجَبَ أَنْ يَقْتَصِرَ الْحُكْمُ عَلَى مَحَلِّهَا، وَهُوَ فَائِدَةُ الْخِلَافِ، وَلَا يَضُرُّنَا أَلَّا تُسَمُّوهُ عِلَّةً، فَإِنَّ النِّزَاعَ فِي الْعِبَارَاتِ بَعْدَ الاتِّفَاقِ عَلَى الْمَعْنَى لَا يُفِيدُ.

وَتَلْخِيصُ مَا ذَكَرْنَاهُ: أَنَّهُ لَا نِزَاعَ فِي أَنَّ الْقَاصِرَةَ لَا يَتَعَدَّى بِهَا الْحُكْمُ، ....

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عما ذكروه من عدم تسمية حكمة الحكم علة.

قوله: (متى سلَّمتم أن الباعث هذه الحكمة وهي غير متعدية وجب أن يقتصر الحكم على محلها، وهو فائدة الخلاف، ولا يضرنا ألا تسموه علة، فإن النزاع في العبارات بعد الاتفاق على المعنى لا يفيد): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الحكمة»، وكذلك إليها عود الضمير المتصل في «محلها».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو فائدة الخلاف» يعود إلى «قَصْر الحكم على محل الحكمة القاصرة».

والضمير في «تسموه» يعود إلى «الباعث» وهو حكمة الحكم.

والمراد هنا: أنكم متى سلمتم لنا بأن الباعث على الحكم هو الحكمة التي تضمنها، وأن تلك الحكمة غير متعدية لزم من ذلك أن تقولوا بأن الحكم مقصور على محل تلك الحكمة، وهذا القصر هو فائدة الخلاف، وحينئذٍ فلا يضرنا عدم تسميتكم لتلك الحكمة علةً، إذ لا مشاحة في الاصطلاح اللفظي بعد الاتفاق على المعنى، فإن المشاحة هنا لا فائدة فيها.

قوله: (وتلخيص ما ذكرناه: أنه لا نزاع في أن القاصرة لا يتعدى بها الحكم): «ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا نزاع في أن القاصرة لا يتعدى بها الحكم».

وَلَا يَنْبَغِي أَنْ نُنَازِعَ فِي أَنْ يُظَنَّ أَنَّ حِكْمَةَ الْحُكْمِ الْمَصْلَحَةُ الْمَظْنُونَةُ فِي ضِمْنِ مَحَلِّ النَّصِّ وَإِنْ لَمْ يَتَجَاوَزْ مَحَلَّهَا، وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُنَازَعَ فِي تَسْمِيَتِهِ عِلَّةً أَيْضاً؛ لِأَنَّهُ بَحْثٌ لَفْظِيٌّ لَا يَرْجِعُ إِلَى الْمَعْنَى.

فَيَرْجِعُ حَاصِلُ النِّزَاعِ إِلَى أَنَّ الْحُكْمَ الْمَنْصُوصَ عَلَيْهِ إِذَا اشْتَمَلَ

و«القاصرة» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «العلة القاصرة».

والضمير في «بها» يعود إلى «القاصرة».

والمراد هنا: أنه مما سبق يتضح أنه لا يوجد نزاع بين الفريقين في أن العلة القاصرة ليست متعدية، فيكون الحكم فيها مقصوراً على محلها فقط.

قوله: (ولا ينبغي أن ننازع في أن يُظَنَّ أن حكمة الحكم المصلحة المظنونة في ضمن محل النص وإن لم يتجاوز محلها): الضمير في «محلها» يعود إلى «المصلحة المظنونة» التي هي حكمة الحكم.

والمراد هنا: ليس من اللائق أن ينازع بعضنا بعضاً في الظن بأن الحكمة هي المصلحة المظنونة التي تضمنها الحكم الذي ورد به النص وإن لم يتجاوز الحكم محل تلك المصلحة التي هي الحكمة من مشروعيته.

قوله: (ولا ينبغي أن يُنَازَعَ في تسميته علةً أيضاً؛ لأنه بحث لفظي لا يرجع إلى المعنى): الضمير في «تسميته» يعود إلى «الباعث» وهو «الحكمة».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «النزاع في التسمية».

والمراد هنا: كما أنه لا ينبغي لنا التنازع في كون حكمة الحكم هي المصلحة المظنونة ضمن محل النص، فكذلك لا ينبغي لنا التنازع في تسمية تلك الحكمة علةً، إذ النزاع في ذلك بحث لفظي لا حظ له من المعنى.

قوله: (فيرجع حاصل النزاع إلى أن الحكم المنصوص عليه إذا اشتمل

عَلَى حِكْمَتَيْنِ قَاصِرَةٍ وَمُتَعَدِّيَةٍ، هَلْ يَجُوزُ تَعْدِيَتُهُ؟ فَالصَّحِيحُ أَنَّهُ لَا يَتَعَدَّى؛ لِأَنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يُثْبِتَ الشَّارِعُ الْحُكْمَ فِي مَحَلِّ النَّصِّ رِعَايَةً لِلْمَصْلَحَةِ الْمُخْتَصَّةِ بِهِ، أَوْ رِعَايَةً لِلْمَصْلَحَتَيْنِ جَمِيعاً، فَلَا سَبِيلَ إِلَى إِلْغَاءِ هَذَيْنِ ....

على حكمتين قاصرة ومتعدية، هل يجوز تعديته؟): الضمير في «عليه» يعود إلى «الحكم»، وكذلك إليه عود الضمير في «تعديته».

والمراد هنا: إذا اتضح مما سبق أنه لا ينبغي التنازع في كون حكمة الحكم هي المصلحة المظنونة ضمن محل النص وإن لم يتجاوز محلها، وكذلك لا ينبغي التنازع في تسمية تلك الحكمة علة لأن ذلك نزاع لفظي لا معنوي، ثبت أن حاصل النزاع من جهة الحقيقة يرجع إلى مسألة وهي: «إذا اشتمل الحكم المنصوص عليه على حكمتين إحداهما قاصرة والأخرى متعدية، فهل يجوز تعدية ذلك الحكم، أو لا يجوز؟».

قوله: (فالصحيح أنه لا يتعدى): الضمير في «أنه» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن الحكم المنصوص عليه إذا اشتمل على حكمتين قاصرة ومتعدية، فإنه لا يتعدى، بل يكون مقصوراً على محله.

وهذا المذهب الذي صححه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا هو مذهب جمهور الأصوليين، ولم يخالف في ذلك إلا الحنفية فعندهم أن الحكم المنصوص عليه إذا اشتمل على علتين قاصرة ومتعدية، فإن الحكم يتعدى تغليباً للمتعدية على القاصرة، إذ لا اعتبار بغلبة الظن بعلية الوصف القاصر مع وجود غلبة الظن بالوصف المتعدي[1].

قوله: (لأنه لا يمتنع أن يثبت الشارع الحكم في محل النص رعايةً للمصلحة المختصة به، أو رعاية للمصلحتين جميعاً، فلا سبيل إلى إلغاء هذين

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٧/٤؛ شرح التلويح ٢/٧٧.

الْاحْتِمَالَيْنِ بِالتَّحَكُّمِ، وَمَعَ بَقَائِهِمَا تَمْتَنِعُ التَّعْدِيَةُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الاحتمالين بالتحكم، ومع بقائهما تمتنع التعدية): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن لا يمتنع أن يثبت الشارع الحكم في محل النص».

والضمير في «به» يعود إلى «الحكم».

وضمير التثنية في «بقائهما» يعود إلى «الاحتمالين».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل على المذهب الذي رجحه وصحَّحه**.

ومفاد هذا الدليل: أن الحكم المنصوص عليه إذا تنازعته حكمتان قاصرة ومتعدية، فإنه والحالة هذه لا يخلو من احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يثبت الشارع الحكم في محل النص رعايةً للمصلحة المختصة به، وحينئذٍ يكون الحكم قاصراً على محله، فلا يتجاوزه إلى غيره.

الاحتمال الثاني: أن يثبت الشارع الحكم رعايةً للمصلحتين معاً في القاصرة والمتعدية جميعاً من غير اختصاص لإحداهما دون الأخرى.

وحيث إن هذين الاحتمالين قائمان، فلا يخلو الموقف من ثلاث حالات:

الحالة الأولى: إلغاء هذين الاحتمالين معاً.

الحالة الثانية: اعتبارهما جميعاً.

الحالة الثالثة: اعتبار أحدهما دون الآخر.

أما إلغاء الاحتمالين معاً فلا سبيل إليه؛ لأنه تحكم لا دليل عليه.

وأما اعتبارهما معاً فليس ذلك ممكناً، لمدافعة العلة القاصرة للعلة المتعدية.

وإذا انتفت الحالتان الأوليتان، ثبت أن المصير إلى الحالة الثالثة وهي اعتبار أحدهما دون الآخر، والمعتبر هنا هو الحكمة القاصرة، تقديماً للخاصة على العامة.

فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

دار ابن الجوزي 8428146



فتح الولي الناصر

بشرح

روضة الناظر

تأليف

أ.د. علي بن سعد بن صالح الضويحي

عضو هيئة كبار العلماء سابقاً

أستاذ أصول الفقه بكلية الشريعة بالإحساء

الجزء السادس

دار ابن الجوزي

بسم الله الرحمن الرحيم

فتح الولي الناصر

بشرح

روضة الناظر

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ



دار ابن الجوزي
للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية: الدمام - طريق الملك فهد - ت: ٨٤٢٨١٤٦ - ٨٤٦٧٥٩٣، ص ب: ٢٩٨٢ -
الرمز البريدي: ٣١٤٦١ - فاكس: ٨٤١٢١٠٠ - الرياض - تلفاكس: ٢١٠٧٢٢٨ - جوّال: ٠٥٠٣٨٥٧٩٨٨
الإحساء - ت: ٥٨٨٣١٢٢ - جدة - ت: ٦٣٤١٩٧٣ - ٦٨١٣٧٠٦ - بيروت - هاتف: ٠٣/٨٦٩٦٠٠ -
فاكس: ٠١/٦٤١٨٠١ - القاهرة - ج.م.ع - محمول: ٠١٠٦٨٢٣٧٨٣ - تلفاكس: ٠٢٤٤٣٤٤٩٧٠
البريد الإلكتروني: aljawzi@hotmail.com - www.aljawzi.com

فصل
(في اطراد العلة)

وَهُوَ اسْتِمْرارُ حُكْمِهَا فِي جَمِيعِ مَحَالِّهَا.

قوله: (فصل في اطراد العلة): «الاطِّرَادُ» في اللغة يقع على معانٍ، منها:

المعنى الأول: التَّتَابُعُ، يقال: «اطَّرَدَ الشيءُ» إذا تَبِعَ بعضُه بعضاً.

المعنى الثاني: الاسْتِقَامَةُ، يقال: «اطَّرَدَ الأمرُ» إذا اسْتَقَامَ.

المعنى الثالث: الاتِّسَاعُ، يقال: «بَلَدٌ طَرَّادٌ» أي: وَاسِعٌ.

المعنى الرابع: الجَرَيَانُ، يقال: «الأَنْهَارُ تَطَّرِدُ» أي: تَجْرِي[1].

قوله: (وهو استمرار حكمها في جميع محالها): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الاطراد».

والضمير في «حكمها» يعود إلى «العلة»، وكذلك إليها عود الضمير في «محالها».

و«المَحَالُّ» جمع «مَحَلٍّ»، وهو الموضع الذي يصلح أن يندرج تحت العلة، والمقصود هنا: الفروع المشابهة للأصل.

والمراد باستمرار حكم العلة في جميع محالها: أن توجد العلة في كل فرع من فروعها المناسبة لاندراجها تحتها، من غير أن تتخلف هذه العلة عن أي فرع من تلك الفروع، وحينئذ يكون حكم تلك الفروع هو حكم الأصل الذي ورد به النص، بجامع هذه العلة التي أصبحت قاسماً مشتركاً بين الأصل والفروع الملحقة به.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو التعريف الاصطلاحي لمعنى «الاطراد».

وهذا المعنى الاصطلاحي صادق على جميع المعاني اللغوية

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ٢٦٧ ـ ٢٦٩.

حَكَى أَبُو حَفْصٍ الْبَرْمَكِيُّ فِي كَوْنِ ذَلِكَ شَرْطاً لِصِحَّتِهَا وَجْهَيْنِ، أَحَدُهُمَا: هُوَ شَرْطٌ، فَمَتَى تَخَلَّفَ الْحُكْمُ عَنْهَا مَعَ وُجُودِهَا اسْتَدْلَلْنَا عَلَى أَنَّهَا لَيْسَتْ بِعِلَّةٍ إِنْ كَانَتْ مُسْتَنْبَطَةً، أَوْ عَلَى أَنَّهَا بَعْضُ الْعِلَّةِ إِنْ كَانَتْ مَنْصُوصاً عَلَيْهَا، ....

المذكورة، وذلك أن حكم العلة إذا استمر في جميع محالها فهو يتتابع عليها واحداً بعد آخر.

واستمراره في جميع محالِّ العلة دليل على استقامته.

وكذلك هو دليل على اتساع مجرى الحكم، ليكون شاملاً لكل الفروع المشابهة له في العلة الجامعة.

قوله: (حكى أبو حفص البرمكي في كون ذلك شرطاً لصحتها وجهين): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الاطراد».

والضمير في «لصحتها» يعود إلى «العلة».

و«أبو حفص البرمكي» هو العالم الحنبلي عمر بن أحمد بن إبراهيم البرمكي، كان فقيهاً، عابداً، زاهداً. توفي رحمه الله تعالى سنة سبع وثمانين وثلاثمائة[1].

والمراد هنا: أن اشتراط «الاطراد» لصحة العلة وقع فيه الخلاف في المذهب على وجهين، كما وقع فيه الخلاف بين الأصوليين على قولين.

قوله: (أحدهما: هو شرط، فمتى تخلف الحكم عنها مع وجودها استدللنا على أنها ليست بعلة إن كانت مستنبطة، أو على أنها بعض العلة إن كانت منصوصاً عليها): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الوجهين».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الاطراد».

والضمير في «عنها» يعود إلى «العلة»، وكذلك إليها عود الضمائر في «وجودها»، وفي «أنها»، وفي «عليها».

---

(١) انظر: طبقات الحنابلة ٢/١٥٣.

وَنَصَرَهُ الْقَاضِي أَبُو يَعْلَى، وَبِهِ قَالَ بَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ.

والمراد هنا: أن الوجه الأول هو كون «الاطراد» شرطاً لصحة العلة، وحينئذ يُنْظَرُ في العلة التي تخلَّف الحكم عنها، فإنْ كانت مستنبطة دل ذلك التخلف على فسادها إنْ كان الحكم المتخلِّف مما تشمله علة الأصل.

وإن كانت منصوصة دل ذلك التخلف على أنها بعض العلة.

وسبب التفريق بين العلة المستنبطة والمنصوصة هنا: هو قوة المنصوصة، وضعف المستنبطة، إذ المنصوصة استمدت قوتها من النص، بخلاف المستنبطة فإنها لم تثبت بالنص بل بطريق اجتهاد القائس.

قوله: (ونصره القاضي أبو يعلى): الضمير في «نصره» يعود إلى «الوجه الأول»، وهو كون «الاطراد» شرطاً لصحة العلة.

والمراد بالنصر هنا هو التأييد.

والمقصود: أن القاضي أبا يعلى رحمه الله تعالى قد أَيَّدَ هذا الوجه، ومما يدل على ذلك ما صرح به في كتابه «العدة»، حيث قال: (لا يجوز تخصيص العلة الشرعية، وتخصيصها نَقْضُها، وقد قال أحمد رحمهُ الله في رواية أحمد بن الحسين بن حسان: «القياس أن يقاس على الشيء إذا كان مثله في كل أحواله، فأما إذا أشبهه في حال وخالفه في حال فهذا خطأ»)[1].

وإنما لم يَجُزْ تخصيص العلة؛ لأن تخصيصها يعني إخراج بعض مشمولاتها، وهذا مناقض للاطراد.

قوله: (وبه قال بعض الشافعية): الضمير في «به» يعود إلى «اشتراط الاطراد لصحة العلة»، فهذا الاشتراط قال به بعض الشافعية رحمهم الله تعالى[2].

---

(١) العدة ٤/١٣٨٦.

(٢) انظر: الإحكام ٣/٢١٨؛ المحصول ٢/٢/٣٢٣؛ التبصرة ص٤٦٦.

وَالْوَجْهُ الْآخَرُ: تَبْقَى حُجَّةً فِيمَا عَدَا الْمَحَلِّ الْمَخْصُوصِ، كَالْعُمُومِ إِذَا خُصَّ. اخْتَارَهُ أَبُو الْخَطَّابِ، وَبِهِ قَالَ مَالِكٌ، وَالْحَنَفِيَّةُ، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ.

قوله: (والوجه الآخر: تبقى حجة فيما عدا المحل المخصوص، كالعموم إذا خُصَّ) أي: أن الوجه الآخر في المذهب مفاده أن العلة إذا تخلف عنها حكم من الأحكام مع وجودها، فإنها لا تفسد بهذا التخلف، وإنما تبقى حجةً فيما لم يتخلف عنها من الأحكام، وما تخلف عنها فلا تكون حجة فيه، تنزيلاً لها منزلة العموم إذا ورد عليه خصوص، فإنه يبقى حجةً فيما لم يُخَصَّ، فكذلك العلة.

قوله: (اختاره أبو الخطاب): الضمير في «اختاره» يعود إلى «الوجه الثاني المذكور».

والمراد هنا: أن أبا الخطاب رحمه الله تعالى قد اختار الوجه الثاني، وهو أن العلة إذا تخلف عنها حكم من الأحكام مع وجودها فإنها تبقى حجةً فيما عدا المحل المخصوص.

ومما يدل على اختياره لهذا الوجه هو انتصاره له بإقامة الأدلة عليه، وتَصَدِّيهِ لمناقشة المخالف له[(١)].

قوله: (وبه قال مالك، والحنفية، وبعض الشافعية): الضمير في «به» يعود إلى «الوجه الثاني المذكور».

والمراد هنا: أن القول بأن «العلة إذا تخلف عنها حكم من الأحكام مع وجودها فإنها تبقى حجةً فيما عدا المخصوص» ذهب إليه الإمام مالك رحمه الله تعالى[(٢)].

كما ذهب إليه جمهور الحنفية رحمهم الله تعالى[(٣)].

---

(١) انظر: التمهيد ٤/٦٩ وما بعدها.
(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٠٠.
(٣) انظر: تيسير التحرير ٤/٩؛ فواتح الرحموت ٢/٢٧٨.

لِوَجْهَيْنِ، أَحَدُهُمَا: أَنَّ عِلَلَ الشَّرْعِ أَمَارَاتٌ، والْأَمَارَةُ لَا تُوجِبُ وُجُودَ حُكْمِهَا مَعَهَا أَبداً، بَلْ يَكْفِي كَوْنُهُ مَعَهَا فِي الْأَغْلَبِ الْأَكْثَرِ، كالْغَيْمِ الرَّطِبِ فِي الشِّتَاءِ أَمَارَةٌ عَلَى الْمَطَرِ، وَكَوْنِ مَرْكُوبِ الْقَاضِي عَلَى بَابِ الْأَمِيرِ أَمَارَةٌ عَلَى أَنَّهُ عِنْدَهُ وَقَدْ يَجُوزُ أَلَّا يَكُونَ عِنْدَهُ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ فِي مَرَّةٍ لَمْ يَمْنَعْ ذَلِكَ مَنْ رَأَى تِلْكَ الْأَمَارَةَ أَنْ يَظُنَّ وُجُودَ مَا هُوَ أَمَارَةٌ عَلَيْهِ.

وذهب إليه بعض الشافعية رحمهم الله تعالى(١).

قوله: (لوجهين) أي: لدليلين دلا على أن العلة الموجودة إذا تخلف عنها حكم من أحكامها فإنها تبقى حجةً فيما عدا المحل المخصوص.

قوله: (أحدهما: أن علل الشرع أمارات، والأمارة لا توجب وجود حكمها معها أبداً، بل يكفي كونه معها في الأغلب الأكثر، كالغيم الرطب في الشتاء أمارة على المطر، وكون مركوب القاضي على باب الأمير أمارة على أنه عنده وقد يجوز ألا يكون عنده، فلو لم يكن عنده في مرة لم يمنع ذلك من رأى تلك الأمارة أن يظن وجود ما هو أمارة عليه): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الوجهين».

والضمير في «حكمها» يعود إلى «الأمارة»، وكذلك إليها عود الضمير في «معها». والضمير في «كونه» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «أنه» يعود إلى «القاضي».

والضمير في «عنده» يعود إلى «الأمير».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «لم يمنع ذلك» يعود إلى «عدم وجود القاضي عند الأمير في بيته».

و«ما» في قوله: «ما هو أمارة عليه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الوجود».

---

(١) انظر: المستصفى ٢/٣٣٦؛ المحصول ٢/٢/٣٢٣، الإحكام ٣/٢١٨.

الثَّانِي: أَنَّ ثُبُوتَ الْحُكْمِ عَلَى وَفْقِ الْمَعْنَى الْمُنَاسِبِ فِي مَوْضِعٍ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ الْعِلَّةُ، بِدَلِيلِ أَنَّهُ يُكْتَفَى بِذَلِكَ، فَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ أَمْرٌ سِوَاهُ وَتَخَلَّفَ الْحُكْمُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ لِمُعَارِضٍ مِنْ فَوَاتِ شَرْطٍ أَوْ وُجُودِ مَانِعٍ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ لِعَدَمِ الْعِلَّةِ، فَلَا يُتْرَكُ الدَّلِيلُ الْمُغَلِّبُ عَلَى الظَّنِّ لِأَمْرٍ مُحْتَمِلٍ مُتَرَدِّدٍ.

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

ومفاد هذا الدليل: أن عِلَلَ الشرع أمارات لا مؤثرات، والأمارات لا يُشْتَرَطُ فيها الاطراد، وإذا كان لا يُشْتَرَطُ في الأمارات الاطراد فلا يلزم أن يوجد حكمها معها كلما وُجِدَتْ من غير مفارقة لها، بل إن العبرة في ذلك وجوده معها في غالب أحوالها، وتخلفه عنها في حالةٍ لا يدل على تخلفه عنها في كل حالة، ومما يؤيد ذلك «الغيم الرطب في الشتاء» فإنه أمارة على نزول المطر، وقد لا ينزل، وليس ذلك دليلاً على أن تلك الأمارة ليست صادقة على نزول المطر، فتخلفه عن النزول في مرة لا يعني استمرار تخلفه في كل مرة عند وجود تلك الأمارة.

وكذلك «مركوب القاضي» إذا وُجِدَ عند باب الأمير فإنه أمارة على وجوده عنده، وقد لا يكون موجوداً، إلا أن تخلف وجوده مرة لا يعني تخلفه في كل مرة حين يكون مركوبه عند باب الأمير.

فكذلك هو الشأن في العلة، فإن تخلفها مع وجودها عن حكم من أحكامها لا يعني عدم صلاحيتها لذلك الحكم، بل إنْ تخلف عنها مرةً واحدة فسيلحق بها مرات أخر.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الوجه الثاني».

قوله: **(أن ثبوت الحكم على وفق المعنى المناسب في موضع دليل على أنه العلة، بدليل أنه يُكْتَفَى بذلك، فإن لم يظهر أمر سواه وتخلف الحكم يحتمل أن يكون لمعارض من فوات شرط أو وجود مانع، ويحتمل أن يكون لعدم العلة، فلا يُتْرَكُ الدليل المغلِّب على الظن لأمر محتمل متردد)**: الضمير في

فَإِنْ قِيلَ: نَفْيُ الْحُكْمِ لِمُعَارِضٍ نَفْيٌ لِلْحُكْمِ مَعَ وُجُودِ سَبَبِهِ،

«أنه» في قوله: «دليل على أنه العلة» يعود إلى «المعنى المناسب».

والضمير في «أنه» في قوله: «بدليل أنه يُكْتَفَى بذلك» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «بدليل أن الشأن الاكتفاء بذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الموضع الذي ثبت فيه الحكم على وَفْقِ المعنى المناسب».

والضمير في «سواه» يعود إلى «المعنى المناسب».

ومفاد هذا الدليل: أن الحكم إذا ثبت في موضع على وَفْقِ المعنى المناسب، كان ذلك الثبوت دليلاً على كون هذا المعنى المناسب هو العلة، لدرجة أنه يجوز للمجتهد الاكتفاء بهذا الموضع دليلاً على صلاحية ذلك المعنى للعلية، فإنْ تخلف الحكم عنه في صورة من الصور ولم يظهر لدى المجتهد معنى آخر يعارضه، كان ذلك التخلف متردداً بين احتمالين:

الاحتمال الأول: فوات شرط، أو ظهور مانع، وذلك أن الحكم لا يستقيم شرعاً إلا بتوافر شروطه، وسلامته مما يمنع من وجوده.

الاحتمال الثاني: عدم وجود العلة في ذلك الحكم، لكونه ليس مماثلاً لأصلها، وإذا كان غير مماثل لأصلها فلا يندرج تحتها، فكيف يقال بأنها قد تخلفت عنه؟

وحيث قام الدليل على علية المعنى المناسب بغلبة الظن، وهو ثبوت الحكم على وفقه في موضع من المواضع، فلا يجوز تَرْكُ هذا الظن الغالب بناءً على احتمال متردد.

ويمكن أن يضاف إلى هذين الدليلين القول بأنه لو فسدت العلة لتخلف حكم من أحكامها مع وجودها، لَعَادَ ذلك بالبطلان على كل قاعدة من القواعد المقررة في الشريعة، إذ لا تخلو قاعدة منها عما يشذ عنها.

قوله: (فإن قيل: نفيُ الحكم لمعارض نَفْيٌ للحكم مع وجود سببه،

وَهُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ، وَنَفْيُهُ لِعَدَمِ الْعِلَّةِ مُوَافِقٌ لِلْأَصْلِ، إِذْ هُوَ نَفْيُ الْحُكْمِ لِانْتِفَاءِ دَلِيلِهِ فَيَكُونُ أَوْلَى.

قُلْنَا: ....

وهو خلاف الأصل، ونفيه لعدم العلة موافق للأصل، إذ هو نَفْيُ الحكم لانتفاء دليله فيكون أولى): الضمير في «سببه» يعود إلى «الحكم».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو خلاف الأصل» يعود إلى «نفي الحكم مع وجود سببه».

والضمير في «ونَفْيُهُ» يعود إلى «الحكم».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «إذ هو نفي الحكم» يعود إلى «نفي الحكم لعدم وجود العلة».

والضمير في «دليله» يعود إلى «الحكم».

والمذكور هنا هو اعتراض موجه من أصحاب المذهب الأول القائلين بأن الاطراد شرط لصحة العلة، لأصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم اشتراط ذلك.

ومفاد هذا الاعتراض: أن انتفاء الحكم لا يخلو: إما أن يكون لمعارض راجح من فوات شرط أو وجود مانع، وإما أن يكون لعدم وجود العلة فيه.

وإضافة انتفاء الحكم إلى المعارض هو في حقيقته نَفْيٌ للحكم مع وجود سببه، وذلك خلاف الأصل، إذ الأصل وجود الحكم بوجود سببه.

وأما إضافة انتفاء الحكم إلى عدم وجود العلة فهو الموافق للأصل، إذ الأصل انتفاء الحكم بانتفاء علته، وإذا كان هذا هو الموافق للأصل فيتعين حَمْلُ نَفْي الحكم عليه دون حمله على وجود المعارض، إذ الحمل على الموافق للأصل أولى من الحمل على المخالف له.

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن هذا الاعتراض.

هُوَ مُخَالِفٌ لِلْأَصْلِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى، وَهُوَ أَنَّ فِيهِ نَفْيَ الْعِلَّةِ مَعَ قِيَامِ دَلِيلِهَا، وَالْأَصْلُ تَوْفِيرُ دَلِيلِ الْمُقْتَضِي عَلى الْمُقْتَضَى فَيَتَسَاوَيَانِ، وَدَلِيلُ الْعِلَّةِ ظَاهِرٌ، وَالظَّاهِرُ لَا يُعَارَضُ بِالْمُحْتَمِلِ الْمُتَرَدِّدِ.

قوله: (هو مخالف للأصل من جهة أخرى، وهو أن فيه نفي العلة مع قيام دليلها، والأصل توفير دليل المقتضي على المقتضى فيتساويان، ودليل العلة ظاهر، والظاهر لا يُعَارَض بالمحتمل المتردد): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «هو مخالف للأصل» يعود إلى «نفي الحكم لعدم العلة».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو أن فيه نفي العلة» يعود إلى «خلاف الأصل من جهة أخرى».

والضمير في «دليلها» يعود إلى «العلة».

و«الْمُقْتَضَى» بفتح الضاد هو «الحكم».

و«الْمُقْتَضِي» بكسر الضاد هو «العلة».

ومفاد هذا الجواب: إنْ سَلَّمْنا لكم بأن نَفْيَ الحكم لعدم العلة موافق للأصل فلا نسلمه لكم بإطلاق، لكونه مخالفاً للأصل من وجه آخر وهو أن فيه نَفْيَ العلة مع قيام دليل ثبوتها وهو صلاحيتها للعلية في مواضع متعددة، والأصل توفير دليل المقتضي وهو «العلة» على المقتضى وهو «الحكم»، إذ يلزم من إبطال العلة بسبب تخلف حكم عنها إبطال جميع الأحكام التي يصلح أن تكون تلك العلة وصفاً مناسباً لها، وهذا خلاف الأصل، وحينئذ فليس حَمْلُ نَفْيِ الحكم على عدم وجود العلة بأولى من حمل نفيه على ثبوت وجود المعارِض لتساويهما في كون كلٍّ منهما مخالفاً للأصل من وجهٍ.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن قيام المعارِض في صورة النقض هو سبب تخلف الحكم، فيكون تخلف الحكم راجعاً إليه، وليس راجعاً إلى العلة لظهور دليلها، والظاهر لا يُقَاوَمُ بالمحتمل المتردد.

وَفَرَّقَ قَوْمٌ بَيْنَ الْعِلَّةِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهَا وَبَيْنَ الْمُسْتَنْبَطَةِ، وَجَعَلَ نَقْضَ الْمُسْتَنْبَطَةِ مُبْطِلاً لَهَا، وَإِنْ كَانَتْ ثَابِتَةً بِنَصٍّ أَوْ إِجْمَاعٍ فَلَا يَقْدَحُ ذَلِكَ فِيهَا.

لِأَنَّ كَوْنَهَا عِلَّةً عُرِفَ بِدَلِيلٍ مُتَأَكِّدٍ قَوِيٍّ، وَتَخَلُّفَ الْحُكْمِ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ لِفَوَاتِ شَرْطٍ أَوْ وُجُودِ مَانِعٍ، فَلَا يُتْرَكُ الدَّلِيلُ الْقَوِيُّ لِمُطْلَقِ الْاحْتِمَالِ. ....

قوله: (وفَرَّق قوم بين العلة المنصوص عليها وبين المستنبطة، وجعل نقض المستنبطة مبطلاً لها): المراد بالقوم هنا بعض الأصوليين.

والضمير في «عليها» يعود إلى «العلة النصية».

والضمير في «لها» يعود إلى «العلة المستنبطة».

والمراد هنا: أن تخلف الحكم في صورة من الصور يكون نقضاً مبطلاً للعلة إذا كانت ثابتة بطريق الاستنباط.

قوله: (وإن كانت ثابتة بنص أو إجماع فلا يقدح ذلك فيها): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «النقض».

والضمير في «فيها» يعود إلى «العلة الثابتة بنص أو إجماع».

والمراد هنا: أن تخلف الحكم عن العلة المنصوص عليها أو الثابت وجودها بالإجماع لا يُعَدُّ نقضاً مبطلاً لها.

وسبب التفريق هنا بين العلة الثابتة بالنص أو الإجماع وبين العلة الثابتة بطريق الاستنباط: هو كون العلة النصية والإجماعية أقوى من العلة الاستنباطية كما تقدم بيان ذلك.

والتفريق هنا بين العلتين المذكورتين في تأثير النقض بالبطلان وعدمه هو المذهب الثالث في مسألة: «هل الاطراد شرط لصحة العلة؟».

قوله: (لأن كونها علة عرف بدليل متأكد قوي، وتخلُّف الحكم يحتمل أن يكون لفوات شرط أو وجود مانع، فلا يترك الدليل القوي لمطلق الاحتمال):

وَلِأَنَّ ظَنَّ ثُبُوتِ الْعِلَّةِ مِنَ النَّصِّ، وَظَنَّ انْتِفَاءِ الْعِلَّةِ مِنَ انْتِفَاءِ الْحُكْمِ مُسْتَفَادٌ بِالنَّظَرِ، وَالظُّنُونُ الْحَاصِلَةُ بِالنُّصُوصِ أَقْوَى مِنَ الظُّنُونِ الْحَاصِلَةِ بِالْاسْتِنْبَاطِ.

وَإِنْ كَانَ ثُبُوتُ الْعِلَّةِ بِالْاسْتِنْبَاطِ بَطَلَتْ بِالنَّقْضِ؛ ....

هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان حجة أصحاب المذهب الثالث على أن العلة المنصوص عليها لا تنتقض بتخلف حكم من أحكامها.

وهذه الحجة تقوم على دليلين، والمذكور هنا **هو الدليل الأول**.

والضمير في «كونها» يعود إلى «العلة المنصوص عليها».

ومفاد هذا الدليل: أن العلة المنصوص عليها عُلِمَ كونها علة بدليل متأكد قوي وهو النص، وإذا كانت ثابتة بإجماع فالإجماع دليل متأكد قوي كذلك، فإذا تخلف حكم عنها في صورة من الصور، فذلك التخلف لا يُقْطَعُ بإحالته إلى العلة حتى يعود عليها بالنقض، بل إن ذلك التخلف متردد بين احتمالين هما فوات شرط، أو وجود مانع، والاحتمال يفيد التشكك، ولا يُتْرَكُ الدليل القوي المتأكد الدال على صحة العلة وثبوتها بأمر مشكوك فيه.

قوله: (ولأن ظن ثبوت العلة من النص، وظن انتفاء العلة من انتفاء الحكم مستفاد بالنظر، والظنون الحاصلة بالنصوص أقوى من الظنون الحاصلة بالاستنباط): **هذا هو الدليل الثاني**، ومفاده: أن ظن ثبوت العلة مستفاد من النص الشرعي الوارد بها، وأما ظن انتفاء العلة بسبب انتفاء الحكم فهو مستفاد بطريق النظر وهو الاجتهاد، وإذا كان الأمر كذلك فلا شك أن الظن الحاصل بطريق النص أقوى وآكد بكثير من الظن الحاصل بطريق النظر الاجتهادي، فَيُقَدَّمُ القوي المتأكد على الضعيف المتأرجح.

قوله: (وإن كان ثبوت العلة بالاستنباط بطلت بالنقض) أي: أن العلة

لِأَنَّ ثُبُوتَ الْحُكْمِ عَلَى وَفْقِ الْمَعْنَى إِنْ دَلَّ عَلَى اعْتِبَارِ الشَّارِعِ لَهُ فِي مَوْضِعٍ فَتَخَلُّفُ الْحُكْمِ عَنْهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الشَّرْعَ أَلْغَاهُ. وَقَوْلُ الْقَائِلِ: «إِنَّنِي أَعْتَبِرُهُ إِلَّا فِي مَوْضِعٍ أَعْرَضَ الشَّرْعُ عَنْهُ» لَيْسَ بِأَوْلَى مِمَّنْ قَالَ: «أُعْرِضُ عَنْهُ إِلَّا فِي مَوْضِعٍ اعْتَبَرَهُ الشَّرْعُ بِالتَّنْصِيصِ عَلَى الْحُكْمِ».

المستنبطة إذا نُقِضَتْ بتخلف الحكم عنها في صورة من الصور عاد ذلك النقض عليها بالإبطال.

قوله: (**لأن ثبوت الحكم على وفق المعنى إن دل على اعتبار الشارع له في موضع فتخلف الحكم عنه يدل على أن الشرع ألغاه**): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان حجة أصحاب المذهب الثالث على إبطال العلة المستنبطة بالنقض، وهذه الحجة تقوم **على ثلاثة أدلة**، والمذكور هنا **هو الدليل الأول**.

والضمير في «له» يعود إلى «المعنى»، وإليه كذلك عود الضميرين في «عنه»، وفي «ألغاه».

ومفاد هذا الدليل: أن الحكم الثابت على وَفْقِ المعنى المناسب في موضع يدل على اعتبار الشارع لذلك المعنى، فإذا تخلف الحكم في موضع آخر مع وجود المعنى نفسه، فإن هذا التخلف دليل على إلغاء الشارع لذلك المعنى، والإلغاء هو الإبطال.

قوله: (**وقول القائل: «إنني أعتبره إلا في موضع أعرض الشرع عنه» ليس بأولى ممن قال: «أعرض عنه إلا في موضع اعتبره الشرع بالتنصيص على الحكم»**): الضمير في «أعتبره» يعود إلى «المعنى»، وإليه كذلك عود الضمير في «عنه».

والمذكور هنا **هو الدليل الثاني**، ومفاده: أن المجتهد القائس لو قال: «أعتبر المعنى المناسب للحكم إلا في موضع أعرض الشرع عنه»، فقال مجتهد آخر: «إنني أُعْرِضُ عنه إلا في موضع اعتبره الشرع بالتنصيص عليه»، لم يكن أحد القولين أولى بالقبول من الآخر لتساويهما في المؤدَّى،

ثُمَّ إِنْ جُوِّزَ وُجُودُ الْعِلَّةِ مَعَ انْتِفَاءِ الْحُكْمِ مِنْ غَيْرِ مَانِعٍ وَلَا تَخَلُّفِ شَرْطٍ، فَلْيَجُزْ ذَلِكَ فِي مَحَلِّ النِّزَاعِ.

إذ مقتضاهما واحد وهو عدم اعتبار المعنى المنقوض، وذلك من جهتين:

الجهة الأولى: أن إعراض الشارع عن اعتبار المعنى في موضع من المواضع دليل على إلغائه وإبطاله، إذ لو كان معتبراً عنده لَمَا أعرض عنه وأهمله.

الجهة الثانية: أن الشارع لم ينص على الحكم، إذ لو نص عليه لكان ذلك التنصيص دليلاً على اعتباره للمعنى الذي جاء الحكم المنصوص عليه موافقاً له.

قوله: (ثم إن جُوِّزَ وجود العلة مع انتفاء الحكم من غير مانع ولا تخلف شرط، فليجز ذلك في محل النزاع): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «وجود العلة مع انتفاء الحكم من غير مانع ولا تخلف شرط».

والمذكور هنا **هو الدليل الثالث**، ومفاده: أن المخالف في نقض العلة بتخلف حكمها عنها مع وجودها، إنْ كان يجوِّز وجود العلة مع انتفاء الحكم من غير ظهور مانع ولا فوات شرط، فليجوِّز ذلك في محل النزاع وهو هذه المسألة التي نحن بصددها وهي: «هل الاطراد شرط لصحة العلة المستنبطة، أو ليس شرطاً لصحتها؟».

وقد ثبت أن المخالف إنما يجوِّز وجود العلة إذا كان تخلف الحكم عنها بسبب ظهور مانع أو فوات شرط، إذ كل واحد منهما صالح لإحالة تخلف الحكم عليه.

ولكنه لا يجوِّز ذلك في حالة عدم وجود المعارض الراجح من فوات شرط أو ظهور مانع؛ لأن تخلف الحكم عن العلة بدون هذا المعارض الراجح دليل على انتقاضها لعدم وجود ما يصلح أن يحال عليه تخلف الحكم سواها.

قَوْلُهُمْ: «ثُبُوتُ الْحُكْمِ عَلَى وَفْقِ الْمَعْنَى فِي مَوْضِعٍ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ عِلَّةٌ». قُلْنا: وَتَخَلُّفُ الْحُكْمِ مَعَ وُجُودِهِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِعِلَّةٍ، فَإِنَّ انْتِفَاءَ الْحُكْمِ لِانْتِفَاءِ دَلِيلِهِ مُوَافِقٌ لِلْأَصْلِ، وَانْتِفَاؤُهُ لِمُعَارِضٍ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ.

قوله: (قولهم: ثبوت الحكم على وفق المعنى في موضع دليل على أنه علة): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن العلة تبقى حجة فيما عدا المخصوص».

والضمير في «أنه» يعود إلى «المعنى».

والمذكور هنا هو دليلهم الثاني الذي قالوا فيه: «إن ثبوت الحكم على وفق المعنى المناسب في موضع دليل على أنه العلة، بدليل أنه يُكْتَفَى بذلك».

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن الدليل المذكور.

قوله: (وتخلف الحكم مع وجوده دليل على أنه ليس بعلة، فإن انتفاء الحكم لانتفاء دليله موافق للأصل، وانتفاؤه لمعارض على خلاف الأصل): الضمير في «وجوده» يعود إلى «المعنى المناسب»، وإليه كذلك عود الضمير في «أنه».

والضمير في «دليله» يعود إلى «الحكم»، وكذلك إليه عود الضمير في قوله: «وانتفاؤه».

ومفاد هذا الجواب: أن ما ذكرتموه من كون ثبوت الحكم على وفق المعنى المناسب في موضع دليلاً على أن ذلك المعنى علة، مُعَارَضٌ بأن تخلف الحكم عنه مع وجوده دليل على أنه ليس بعلة، وذلك لما ذكرناه سابقاً من أن انتفاء الحكم لانتفاء دليله موافق للأصل، إذ الدليل هو سبب ورود الحكم، فإذا انعدم الدليل فلا وجود للحكم.

بينما انتفاء الحكم بسبب ظهور معارض على خلاف الأصل، إذ الأصل بقاء الحكم ببقاء دليله.

قَوْلُهُمْ: «إِنَّهُ مُخَالِفٌ لِلْأَصْلِ، إِذْ فِيهِ نَفْيُ الْعِلَّةِ مَعَ قِيَامِ دَلِيلِهَا، فَيَتَسَاوَى الْاحْتِمَالَانِ». قُلْنَا: مَتَى سَلَّمْتُمْ أَنَّ احْتِمَالَ انْتِفَاءِ الْحُكْمِ لِانْتِفَاءِ السَّبَبِ كَاحْتِمَالِ انْتِفَائِهِ لِوُجُودِ الْمُعَارِضِ عَلَى السَّوَاءِ لَمْ يَبْقَ ظَنُّ صِحَّةِ الْعِلَّةِ، ....

قوله: (قولهم: إنه مخالف للأصل، إذ فيه نفي العلة مع قيام دليلها، فيتساوى الاحتمالان): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن العلة تبقى حجة فيما عدا المحل المخصوص».

والضمير في «إنه» يعود إلى «نفي الحكم بوجود المعارِض»، وإليه كذلك عود الضمير في «فيه».

والضمير في «دليلها» يعود إلى «العلة».

والمذكور هنا هو جواب أصحاب المذهب الثاني عن الاعتراض الموجه إلى دليلهم الثاني، حيث اعْتُرِضَ عليه فقيل: «نَفْيُ الحكم لمعارض نفي للحكم مع وجود سببه، وهو خلاف الأصل، ونفيه لعدم العلة موافق للأصل، إذ هو نفي الحكم لانتفاء دليله فيكون أولى».

فأجابوا بقولهم: «هو مخالف للأصل من جهة أخرى، وهو أن فيه نفي العلة مع قيام دليلها، والأصل توفير دليل المقتضي على المقتضى فيتساويان».

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن ذلك الجواب.

قوله: (متى سلمتم أن احتمال انتفاء الحكم لانتفاء السبب كاحتمال انتفائه لوجود المعارض على السواء لم يبق ظن صحة العلة): الضمير في «انتفائه» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن انتفاء الحكم لا يخلو من أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: انتفاؤه لعدم وجود السبب، وهو العلة.

الاحتمال الثاني: انتفاؤه لقيام المعارض من وجود مانع، أو فوات شرط.

إِذْ يَلْزَمُ مِنَ الشَّكِّ فِي دَلِيلِ الْفَسَادِ الشَّكُّ فِي الْفَسَادِ لَا مَحَالَةَ، إِذْ ظَنُّ صِحَّةِ الْعِلَّةِ مَعَ الشَّكِّ فِيمَا يُفْسِدُهَا مُحَالٌ، فَهُوَ كَمَا لَوْ قَالَ: «أَشُكُّ فِي الْغَيْمِ، وَأَظُنُّ الصَّحْوَ»، و: «أَشُكُّ فِي مَوْتِ زَيْدٍ، وَأَظُنُّ حَيَاتَهُ».

فإذا سلَّمتم بأن هذين الاحتمالين على درجة واحدة من التساوي زال الظن بصحة العلة، إذ ليس ظَنُّ صحتها بأولى من ظن فسادها، وإذا انتفت الأولوية بينهما فترجيح أحدهما على الآخر تحكم؛ لأنه دعوى بلا دليل.

قوله: (إذ يلزم من الشك في دليل الفساد الشك في الفساد لا محالة، إذ ظن صحة العلة مع الشك فيما يفسدها محال): هذه الجملة تعليل للقول بأن استواء الاحتمالين السابقين يفضي إلى زوال الظن بصحة العلة.

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يفسدها» يعود إلى «العلة».

والمراد هنا: أنه إذا وُجِدَ الشك في دليل الفساد لزم منه وجود الشك في الفساد نفسه، ووجه التلازم بينهما: أن المدلول عليه تَبَعٌ لدليله صحةً وفساداً، فإذا شُكَّ في فساد الدليل وهو الأصل، كان الشك في فساد المدلول من باب أولى بحكم تبعيته للأصل.

وبناءً على ذلك فإنَّ ظَنَّ صحة العلة مع الشك فيما يفسدها محال، ووجه الاستحالة هنا: أن الصحة والفساد حكمان متضادان، والضدان يستحيل اجتماعهما في محل واحد في وقت واحد.

قوله: (فهو كما لو قال: أشك في الغيم وأظن الصحو، وأشك في موت زيد وأظن حياته): هذا مثال توضيحي لتقريب صورة الجواب المذكور إلى الذهن. والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «ظن صحة العلة مع الشك في مُفْسِدِها».

وذلك أن قول المستدل: «أشك في فساد دليل العلة، وأظن صحتها» هو بمنزلة قول القائل: «أشك في الغيم وأظن الصحو، وأشك في موت زيد وأظن حياته»، إذ إن كلّاً من القولين يلزم منه انتفاء الظن مع وجود

قَوْلُهُمْ: «دَلِيلُ الْعِلَّةِ ظَاهِرٌ». قُلْنَا: وَالْمُعَارِضُ ظَاهِرٌ أَيضاً فَيَتَسَاوَيَانِ، فَلَا يَبْقَى الظَّنُّ مَعَ وُجُودِ الْمُعَارِضِ.

قَوْلُهُمْ: «الْعِلَّةُ أَمَارَةٌ، وَالْأَمَارَةُ لَا تُوجِبُ وُجُودَ حُكْمِهَا أَبَداً».

الشك، فكما أنه لا وجود لظن الصحو مع الشك في الغيم، ولا وجود لظن حياة زيد مع الشك في موته، بل إذا وُجِدَ الشك في الغيم انسحب ذلك الشك إلى الصحو، وإذا وُجد الشك في الموت انسحب ذلك الشك إلى الحياة.

فكذلك لا وجود لظن صحة العلة مع الشك في دليل فسادها، بل إذا وُجِدَ الشك في دليل فساد العلة انسحب ذلك إلى الشك في العلة نفسها، والعلة ليس طريق ثبوتها الشك، بل طريق ثبوتها القطع أو غلبة الظن.

قوله: (قولهم: دليل العلة ظاهر): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني».

والمذكور هنا هو طَرَفٌ من جوابهم عن الاعتراض الموجه إلى دليلهم الثاني، حيث قالوا في آخر هذا الجواب: «ودليل العلة ظاهر، والظاهر لا يُعَارَضُ بالمحتمل المتردد».

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن هذا الجواب.

قوله: (والمعارض ظاهر أيضاً فيتساويان، فلا يبقى الظن مع وجود المعارض): المراد بالمعارض هنا هو فوات شرط، أو وجود مانع.

والمتساويان هنا يراد بهما: «دليل العلة»، و«المعارِض».

والمقصود هنا: لا نسلم لكم بأن المعارض ليس ظاهراً، بل إن المعارض من فوات شرط أو وجود مانع هو ظاهر أيضاً، وحينئذ يتحقق التساوي بين دليل العلة والمانع الذي ثبت وجوده، وإذا تحقق التساوي بينهما انتفى الظن ببقاء العلة مع ظهور المعارض.

قوله: (قولهم: العلة أمارة، والأمارة لا توجب وجود حكمها أبداً): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني».

قُلْنَا: إِنَّمَا يَثْبُتُ كَوْنُهَا أَمَارَةً إِذَا ثَبَتَ أَنَّهَا عِلَّةٌ، وَالْخِلَافُ هَا هُنَا: هَلْ هَذَا الْوَصْفُ عِلَّةٌ وَأَمارَةٌ، أَوْ لَا؟ وَلَيْسَ الاسْتِدْلَالُ عَلَى أَنَّهُ عِلَّةٌ بِثُبُوتِ الْحُكْمِ مَقْرُوناً بِهِ أَوْلَى مِنَ الاسْتِدْلَالِ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِعِلَّةٍ بِتَخَلُّفِ الْحُكْمِ عَنْهُ، إِذِ الظَّاهِرُ أَنَّ الْحُكْمَ لَا يَتَخَلَّفُ عَنْ عِلَّتِهِ، ....

والمذكور هنا هو **دليلهم الأول** الذي قالوا فيه: «إن علل الشرع أمارات، والأمارة لا توجب وجود حكمها معها أبداً، بل يكفي كونه معها في الأغلب الأكثر».

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن هذا الدليل.

قوله: (إنما يثبت كونها أمارة إذا ثبت أنها علة): الضمير في «كونها» يعود إلى «العلة»، وكذلك إليها عود الضمير في «أنها».

والمراد هنا: أن ثبوت كون العلة أمارةً متوقفٌ على ثبوت كونها علةً، إذ العلة هي التي نصبها الشارع أمارةً على ثبوت الحكم عند وجودها.

قوله: (والخلاف هاهنا: هل هذا الوصف علة وأمارة، أوْ لا؟): اسم الإشارة «هاهنا» يعود إلى مسألة: «هل الاطراد شرط لصحة العلة؟».

والمراد هنا: أن موضع الخلاف في مسألة كون الاطراد شرطاً لصحة العلة أو ليس شرطاً لصحتها هو التحقق من الوصف الذي اشتمل عليه الحكم في الأصل هل هو علة وأمارة، أو ليس كذلك؟ ثم يُفَرَّعُ الخلاف على هذا الأساس.

قوله: (وليس الاستدلال على أنه علة بثبوت الحكم مقروناً به أولى من الاستدلال على أنه ليس بعلة بتخلف الحكم عنه، إذ الظاهر أن الحكم لا يتخلف عن علته): الضمير في «أنه» يعود إلى «الوصف»، وإليه كذلك عود الضميرين في «به»، وفي «عنه».

والضمير في «علته» يعود إلى «الحكم».

أَوِ احْتِمَالُ انْتِفَاءِ الْحُكْمِ فِي مَحَلِّ النَّقْضِ لِمُعَارِضٍ كَاحْتِمَالِ ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ بِغَيْرِ هَذَا الْوَصْفِ، أَوْ بِهِ وَبِغَيْرِهِ، وَكَمَا أَنَّ وُجُودَ مُنَاسِبٍ آخَرَ فِي الْأَصْلِ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ، كَذَلِكَ وُجُودُ الْمُعَارِضِ فِي مَحَلِّ النَّقْضِ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ فَيَتَسَاوَيَانِ.

والمراد هنا: إذا ثبتت علية الوصف الذي اشتمل عليه الحكم في الأصل، فإنَّ جَعْلَ ثبوت الحكم به دليلاً على كونه علةً بناءً على أنه لو لم يكن علةً لَمَا قُرِنَ الحكم به، ليس بأولى من جَعْلِ تخلف الحكم عنه دليلاً على أنه ليس بعلة، إذ لو كان علةً لَمَا تخلف عنه الحكم؛ لأن الظاهر عدم تخلف الحكم عن علته.

قوله: (**أو احتمال انتفاء الحكم في محل النقض لمُعارض كاحتمال ثبوت الحكم في الأصل بغير هذا الوصف، أو به وبغيره**): الضمير في «به» يعود إلى «الوصف»، وكذلك إليه عود الضمير في «وبغيره».

والمراد هنا: أن احتمال انتفاء الحكم عن الوصف في محل النقض بسبب ظهور معارض من فوات شرط أو وجود مانع، هو مساوٍ لاحتمال ثبوت الحكم في الأصل بغير ذلك الوصف، أو به وبوصف آخر سواه، وإذا كان الاحتمالان متساويين فإن جَعْلَ أحدهما أظهر من الآخر ترجيح بلا مرجح، وهو تحكم لا يصح.

قوله: (**وكما أن وجود مناسب آخر في الأصل على خلاف الأصل، كذلك وجود المعارض في محل النقض على خلاف الأصل فيتساويان**): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «كذلك» يعود إلى «كون وجود مناسب آخر في الأصل على خلاف الأصل».

و«مناسب» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «وَصْفٌ مناسب».

والمراد هنا: أن احتمال وجود وصف مناسب آخر في الأصل هو خلاف الأصل، إذ الأصل هو اشتمال الأصل الذي ورد به النص على وصف واحد. وكما أن احتمال وجود وصف مناسب آخر في الأصل هو

وَبِهَذَا يَتَبَيَّنُ الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلَّةِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهَا وَالْمُسْتَنْبَطَةِ، فَإِنَّ الْمَنْصُوصَ عَلَيْهَا يَثْبُتُ كَوْنُهَا أَمَارَةً بِغَيْرِ اقْتِرَانِ الْحُكْمِ بِهَا، فَلَا يَقْدَحُ فِيهَا تَخَلُّفُهُ عَنْهَا، كَمَا لَا يَقْدَحُ فِي كَوْنِ الْغَيْمِ أَمَارَةً عَلَى الْمَطَرِ تَخَلُّفُهُ عَنْهُ فِي بَعْضِ الْأَحْوَالِ، ....

على خلاف الأصل، فكذلك احتمال وجود معارض في محل النقض هو على خلاف الأصل، إذ الأصل سلامة الوصف عن معارض، وبذلك يحصل التساوي يبن الاحتمالين المذكورين من جهة مخالفتهما للأصل، فترجيح أحدهما على الآخر تحكم لا يصح؛ لأنه ترجيح من غير دليل مرجح.

قوله: (وبهذا يتبين الفرق بين العلة المنصوص عليها والمستنبطة): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى ما سبق ذكره في تقرير المذهب الثالث من أدلة ومناقشات، نتيجة اعتماد أصحابه على التفريق بين العلتين المنصوصة والمستنبطة، فمن خلال ذلك التقرير استبان الفارق الكبير بينهما.

قوله: (فإن المنصوص عليها يثبت كونها أمارة بغير اقتران الحكم بها، فلا يقدح فيها تخلفه عنها، كما لا يقدح في كون الغيم أمارة على المطر تخلفه عنه في بعض الأحوال): «المنصوص عليها» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «العلة المنصوص عليها».

والضمير في «كونها» يعود إلى «العلة المنصوص عليها»، وإليها كذلك عود الضميرين في «بها»، وفي «فيها».

والضمير في «تخلفه» في قوله: «تخلفه عنها» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «عنها» يعود إلى «العلة المنصوص عليها».

والضمير في «تخلفه» في قوله: «تخلفه عنه» يعود إلى «المطر».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الغيم».

والمراد هنا: أن العلة المنصوص عليها تستمد قوتها وتَأَكُّدَ ثبوتها من

وَالْمُسْتَنْبَطَةُ إِنَّمَا يَثْبُتُ كَوْنُهَا أَمَارَةً بِاقْتِرَانِ الْحُكْمِ بِهَا، فَتَخَلُّفُهُ عَنْهَا يَنْفِي ظَنَّ أَنَّهَا أَمَارَةٌ.

النص الوارد بها، وبهذه القوة وذلك التأكد استغنت عن الافتقار إلى الاقتران بحكم يدل على كونها أمارة، وحيث إنها قائمة بالنص فلا يقدح في كونها علةً وأمارة تخلف الحكم عنها في موضع من المواضع، كما لا يقدح تخلف المطر عن الغيم الرطب في الشتاء في كون ذلك الغيم أمارة على المطر، بل يبقى أمارةً عليه وإن تخلف عنه في حال من الأحوال.

قوله: (والمستنبطة إنما يثبت كونها أمارة باقتران الحكم بها، فتخلفه عنها ينفي ظن أنها أمارة): «المستنبطة» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «العلة المستنبطة».

والضمير في «كونها» يعود إلى «المستنبطة»، وكذلك إليها عود الضمير في «بها».

والضمير في «فتخلفه» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «عنها» يعود إلى «المستنبطة»، وإليها كذلك عود الضمير في «أنها».

والمراد هنا: أن «العلة المستنبطة» ضعيفة الوجود، لعدم ثبوتها بالنص وإنما هي ثابتة بالاجتهاد، فكانت نتيجة هذا الضعف مفتقرةً إلى ما يُثْبِتُ كونها أمارةً، وهو اقتران الحكم بها، فيكون هذا الاقتران هو شَرْطَ كونها أمارةً، فإذا تحقق هذا الشرط وُجِدَ المشروط وهو ظَنُّ ثبوت كونها أمارةً، وإذا لم يتحقق ذلك الشرط انتفى ظن ذلك الثبوت فيها.

وبهذا يتضح الفارق الكبير بين العلة المنصوصة والعلة المستنبطة، فالعلة المنصوصة ليست مشروطة بشرط الاقتران بالحكم، وبذلك فهي علة وأمارة مطلقاً سواء اقترن بها حكم أو لم يقترن. بينما العلة المستنبطة مشروطة بهذا الاقتران، فإن وُجِدَ كانت أمارةً، وإن انعدم انتفى وصف الأمارة عنها.

فَإِذاً طَرِيقُ الْخُرُوجِ عَنْ عُهْدَةِ النَّقْضِ أَرْبَعَةُ أُمُورٍ، أَحَدُهَا: مَنْعُ الْعِلَّةِ فِي صُورَةِ النَّقْضِ.

وَالثَّانِي: مَنْعُ وُجُودِ الْحُكْمِ. وَالثَّالِثُ: أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّهُ مُسْتَثْنَى عَنِ الْقَاعِدَةِ بَكَوْنِهِ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلَيْنِ، ....

قوله: (فإذاً طريق الخروج عن عهدة النقض أربعة أمور): هذه الجملة استنتاج مما سبق تقريره.

والمراد هنا: إذا ثبت أن تخلف الحكم عن العلة مع وجودها يكون سبباً في انتقاضها، فإن طريق الخروج عن عهدة هذا النقض يكون بأربعة أمور.

قوله: (أحدها: منع العلة في صورة النقض): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأمور الأربعة».

والمراد هنا: أن يمنع المستدل وجود العلة في صورة النقض التي ادعاها المعترض، فيقول: إن علتي ليست موجودة في هذه الصورة، فكيف تزعم بأن الصورة المذكورة تخلفت عنها وهي ليست موجودة فيها أصلاً؟

فإذا أَثْبَتَ المستدل عدم وجود العلة في صورة النقض، سَلِمَتْ علته واندفع عنها ما ادُّعِيَ نَقْضُهَا به.

قوله: (والثاني: منع وجود الحكم): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «والأمر الثاني» أي: من أمور دَفْعِ النقض عن العلة.

والمراد هنا: أن يمنع المستدل وجود الحكم في صورة النقض التي ادعاها المعترض، فيقول: هذا الحكم الذي ادعيتَ نقض علتي به ليس موجوداً أصلاً في الصورة التي ذكرتها، فأنت إنما تتوهم وجوده، وهو في الواقع لا وجود له.

قوله: (والثالث: أن يبين أنه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين): «الثالث» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «والأمر

وَإِنْ أَمْكَنَ الْمُعْتَرِضَ إِبْرَازُ قِيَاسٍ لَا يَنْتَقِضُ بِمَسْأَلَةِ النَّقْضِ كَانَتْ عِلَّتُهُ الْمُطَّرِدَةُ أَوْلَى مِنَ الْمَنْقُوضَةِ، وَلَمْ يُقْبَلْ دَعْوَى الْمُعَلِّلِ أَنَّهُ خَارِجٌ عَنِ الْقِيَاسِ.

الثالث» أي: من الأمور التي يندفع بها النقض عن العلة.

والضمير في «أنه» يعود إلى «الحكم»، وإليه كذلك عود الضمير في «بكونه».

والمراد بالقاعدة هنا: قاعدة القياس.

والمقصود بالأصلين هنا: أصل المستدل، وأصل المعترض.

والمراد هنا: أن يبيِّن المستدل للمعترض بأن الحكم إنما تخلف عن علته لكونه مستثنى عن قاعدة القياس، وبذلك تكون صورة النقض واردةً على خلاف الأصل عند المعترض والمستدل معاً.

قوله: (وإن أمكن المعترض إبراز قياس لا ينتقض بمسألة النقض كانت علته المطردة أولى من المنقوضة، ولم يقبل دعوى المعلل أنه خارج عن القياس): الضمير في «علته» يعود إلى «المعترض».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن الأولى بالمعترض في مقام الاعتراض أن يأتي بقياس مطرد، حتى لا يَرِدَ عليه الانتقاض بصورة النقض التي ذكرها، فلو أن المستدل قال في تحريم بيع البر بالبر متفاضلاً: «مكيل جنس فحرم فيه التفاضل»، فقال المعترض له: ما ذكرتَه منقوض بالعرايا، إذ هي مكيل وقد جاز فيها بيع الرطب بالتمر متفاضلاً.

فللمستدل حينئذ أن يجيب المعترض بقوله: هذا وارد على خلاف الأصل عندي وعندك، فإنْ زعمتَ بأنه ناقض لعلتي، فهو ناقض لعلتك أيضاً، وليس بطلان علتي بأولى من بطلان علتك.

بينما لو أتى المعترض في مقام الاعتراض بقياس مطرد لاستطاع

وَالرَّابِعُ: بَيَانُ مَا يَصْلُحُ مُعَارِضاً فِي مَحَلِّ النَّقْضِ، أَوْ تَخَلُّفِ مَا يَصْلُحُ شَرْطاً، لِيُظَنَّ أَنَّ انْتِفَاءَ الْحُكْمِ كَانَ لِأَجْلِهِ، فَيَبْقَى الظَّنُّ الْمُسْتَفَادُ مِنْ مُنَاسَبَةِ الْوَصْفِ وَثُبُوتُ الْحُكْمِ عَلَى وَفْقِهِ كَمَا كَانَ، فَإِنَّ الْغَالِبَ مِنْ ذَاتِ الشَّرْعِ اعْتِبَارُ الْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ، فَيُظَنُّ أَنَّ عَدَمَ الْحُكْمِ لِلْمُعَارِضِ، فَلَا تَكُونُ الْعِلَّةُ مُنْتَقِضَةً.

بذلك أن يُبطل قول المستدل في ادعائه بأن الحكم خارج عن القياس، إذ بإمكان المعترض أن يبطل ذلك الادعاء بقوله: إن الحكم الذي اعترضتُ به عليك مما يطرد فيه القياس، وليس مما يشذ عنه.

قوله: (والرابع: بيان ما يصلح معارضاً في محل النقض، أو تخلف ما يصلح شرطاً، لِيُظَنَّ أن انتفاء الحكم كان لأجله، فيبقى الظن المستفاد من مناسبة الوصف وثبوت الحكم على وفقه كما كان، فإن الغالب من ذات الشرع اعتبار المصالح والمفاسد، فيُظَنُّ أن عدم الحكم للمعارض، فلا تكون العلة منتقضة): «الرابع» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «والأمر الرابع» أي: من الأمور التي يُدْفَعُ بها نقض العلة.

و«ما» في قوله: «ما يصلح» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «لأجله» يعود إلى «وجود المعارض، وتخلف الشرط».

والضمير في «وفقه» يعود إلى «الوصف المناسب».

والمراد هنا: أن يبين المستدل للمعترض بأن الحكم الذي تخلف عن الوصف المناسب مع وجوده إنما هو بسبب وجود مانع أو تخلف شرط، ثم يُبْرِزُ ذلك المانع، أو يُبَيِّنُ ذلك الشرط المتخلف، حتى يقتنع المعترض بأن تخلف الحكم ليس لقدح في الوصف وإنما هو لوجود هذا المانع، أو لتخلف هذا الشرط، ومن ثَمَّ يندفع الاعتراض، ويبقى الوصف المناسب الذي جاء الحكم على وَفْقِهِ سالماً من النقض، إذ الشأن في الشارع أنه لا يضيف حكماً إلى وَصْفٍ إلا لكون ذلك الوصف مناسباً له، فإذا اعْتُرِضَ

....

على هذا الوصف باعتراضٍ وتمكن المستدل من إبطاله بإحالته إلى ما يصلح إحالة تخلف الحكم عليه من وجود معارض كظهور مانع أو فوات شرط، غلب على الظن حينئذ أن تخلف الحكم إنما هو من أجل ذلك المعارض الذي أبداه المستدل، وليس عائداً إلى ذات الوصف.

وسيأتي ـ بمشيئة الله تعالى ـ مزيد بيان لتلك الأمور الأربعة التي يُدْفع بها نقض العلة مع ذِكْرِ الأمثلة التوضيحية لها في السؤال السابع من الأسئلة التي تتجه إلى القياس، وهو سؤال «النقض».



(فصل)

تَخَلُّفُ الْحُكْمِ عَنِ الْعِلَّةِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَضْرُبٍ، أَحَدُهَا: مَا يُعْلَمُ أَنَّهُ مُسْتَثْنَى عَنْ قَاعِدَةِ الْقِيَاسِ، كَإِيْجَابِ الدِّيَةِ عَلَى الْعَاقِلَةِ دُونَ الْجَانِي، مَعَ أَنَّ جِنَايَةَ الشَّخْصِ عِلَّةُ وُجُوبِ الضَّمَانِ عَلَيْهِ، ....

قوله: (تخلف الحكم عن العلة على ثلاثة أضرب) أي: إذا عُلِمَ وقوع الخلاف في الحكم إذا تخلف عن العلة من جهة كونه ناقضاً للعلة أو غير ناقض لها، فَلْيُعْلَمْ بأن تخلف الحكم عن العلة يقع على ثلاثة أضرب؛ أي: على ثلاثة أقسام.

قوله: (أحدها: ما يُعْلَمُ أنه مستثنى عن قاعدة القياس): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأضرب الثلاثة».

و«ما» في قوله: «ما يعلم» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «أنه» يعود إلى «ما» الموصولية.

ومعنى «مستثنى عن قاعدة القياس» أي: أن القياس يقتضي أن يكون الحكم في هذا الشيء هو «التحريم» مثلاً، إلا أن ذلك الشيء اسْتُثْنِيَ عن التحريم لحكمة شرعية تتعلق بتحقيق مصلحة المكلفين ورفع الحرج عنهم، وذلك كحل «بيع العرايا» فإن الأصل فيه التحريم، بناءً على قاعدة القياس، إذ قاعدة القياس تقضي بأن بيع الربوي بجنسه متفاضلاً محرم، و«العرايا» كذلك لأنها بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على وجه الأرض من غير مساواة في الكمية فيقع فيه التفاضل، فيصدق عليه بأنه بيعٌ للشيء بجنسه متفاضلاً، فتكون قاعدة القياس شاملة له من جهة التحريم، إلا أن الشارع الحكيم عَدَلَ بالعرايا عن حكم القياس وهو التحريم إلى الإباحة، مراعاةً لمصلحة العباد؛ لأن حاجتهم ماسة إلى هذا النوع من التبايع.

قوله: (كإيجاب الدية على العاقلة دون الجاني، مع أن جناية الشخص علة وجوب الضمان عليه): «العاقلة» هي أقرباء الجاني.

والضمير في «عليه» يعود إلى «الشخص الجاني».

وَإِيْجَابِ صَاعٍ مِنْ تَمْرٍ فِي لَبَنِ الْمُصَرَّاةِ، مَعَ أَنَّ عِلَّةَ إِيْجَابِ الْمِثْلِ فِي الْمِثْلِيَّاتِ تَمَاثُلُ الْأَجْزَاءِ، فَهَذِهِ الْعِلَّةُ مَعْلُومَةٌ قَطْعاً، فَلَا تُنْتَقَضُ بِهَذِهِ الصُّورَةِ، ....

وهذا مثال توضيحي لتقريب صورة المستثنى عن قاعدة القياس إلى الذهن.

والمراد بهذا المثال: أن الشخص إذا قَتَلَ خطأً فإن دية القتل تجب على عاقلته، وهذا استثناء عن قاعدة القياس، إذ قاعدة القياس تقضي بأن جناية الشخص هي علة وجوب الضمان عليه، وليس على غيره.

قوله: (وإيجاب صاع من تمر في لبن المصراة، مع أن علة إيجاب المثل في المثليات تَماثُلُ الأجزاء): «المصراة» هي التي حُبِسَ لبنها وجُمِعَ في ضرعها، تمويهاً بأنها وافرة اللبن كثيرة الحليب.

وهذا مثال توضيحي آخر لتقريب صورة المستثنى عن قاعدة القياس إلى الذهن.

والمراد بهذا المثال: أن النبي ﷺ أوجب صاع تمر في المصراة إذا أراد مشتريها رَدَّها، وذلك عوضاً عن اللبن المحتلب منها، وهذا مستثنى عن قاعدة القياس، إذ قاعدة القياس تقضي أن تَمَاثُلَ الأجزاء هو علة إيجاب الْمِثْلِ في ضمان المثليات، وبناءً على هذه القاعدة القياسية فالأصل ضمان لبن المصراة بلبن مثله وليس بالتمر.

قوله: (فهذه العلة معلومة قطعاً، فلا تنتقض بهذه الصورة): العلة المشار إليها في قوله: «فهذه العلة معلومة قطعاً» هي «كون جناية الشخص علة وجوب الضمان عليه»، و«كون علة إيجاب الْمِثْلِ في المثليات هي تماثل الأجزاء».

والصورة المشار إليها في قوله: «فلا تنتقض بهذه الصورة» هي صورة إيجاب الدية على العاقلة في القتل الخطأ، وصورة إيجاب صاع من تمر في لبن المصراة.

ولَا يُكَلَّفُ الْمُسْتَدِلُّ الْاحْتِرَازَ عَنْهَا.

وإنما لم تنقض العلة هنا بهاتين الصورتين؛ لأنها ثابتة نصاً بطريق القطع لا بطريق الظن، فلا يضرها تخلف الحكم عنها في صورة من الصور.

أما النص في كون «الضمان يجب على الجاني نفسه» فقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥].

وأما النص في كون «علة وجوب المثل في المثليات هي تَمَاثُلُ الأجزاء» فقول الله سبحانه: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠].

وقوله سبحانه: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤].

قوله: (ولا يُكَلَّفُ المستدل الاحتراز عنها): الضمير في «عنها» يعود إلى «الصورتين المذكورتين».

والمراد هنا: لا يُكَلَّفُ المستدل الاحتراز عن الصورتين المذكورتين في معرض التعليل، وذلك بأن يقول في الصورة الأولى: «كل شخص مختص بضمان جناية نفسه إلا في القتل الخطأ، فإن ضمان ذلك على العاقلة بإخراج الدية».

ويقول في الصورة الثانية: «تماثل الأجزاء علة إيجاب الْمِثْلِ في ضمان المثليات إلا في المصراة».

وسبب عدم تكليف المستدل الاحتراز عن ذلك: أنه إنما يجب الاحتراز عما لو لم يُحْتَرَزْ عنه لورد نقضاً على العلة، وتلك الصورتان لا تعودان بالنقض على العلة لكونها مقطوعاً بثبوتها فلا يضرها تخلف هاتين الصورتين عنها[1].

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٢٨.

وَكَذَلِكَ لَوْ كَانَتِ الْعِلَّةُ مَظْنُونَةً كَإِبَاحَةِ بَيْعِ الْعَرَايَا نَقْضاً لِعِلَّةِ مَنْ يُعَلِّلُ الرِّبَا بِالْكَيْلِ أَوِ الطُّعْمِ، فَإِنَّهُ مُسْتَثْنَى أَيْضاً، بِدَلِيلِ وُرُودِهِ عَلَى عِلَّةِ كُلِّ مُعَلِّلٍ، فَلَا يُوجِبُ نَقْضاً عَلَى الْقِيَاسِ، وَلَا يُفْسِدُ الْعِلَّةَ بَلْ يُخَصِّصُهَا بِمَا وَرَاءَ الاسْتِثْنَاءِ، فَيَكُونُ عِلَّةً فِي غَيْرِ مَحَلِّ الاسْتِثْنَاءِ.

قوله: (وكذلك لو كانت العلة مظنونة): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «وكذلك» يعود إلى «العلة المقطوعة».

أي: وكما أن الاستثناء عن قاعدة القياس لا يكون نقضاً للعلة المقطوعة، فكذلك لا يكون نقضاً للعلة المظنونة.

قوله: (**كإباحة بيع العرايا نقضاً لعلة من يعلل الربا بالكيل أو الطعم، فإنه مستثنى أيضاً بدليل وروده على علة كل معلل، فلا يوجب نقضاً على القياس، ولا يفسد العلة بل يخصصها بما وراء الاستثناء، فيكون علة في غير محل الاستثناء**): هذا مثال توضيحي للعلة المظنونة التي لا يُعَدُّ الاستثناء عن قاعدة القياس ناقضاً لها.

والضمير في «فإنه» يعود إلى «بيع العرايا»، وإليه كذلك عود الضمير في «وروده».

والضمير في «يخصصها» يعود إلى «العلة».

والمراد هنا: أن علة تحريم الربا في المكيل والمطعوم هي «التفاضل»، والتفاضل واقع في «بيع العرايا»؛ لأنه بيع رطب بتمر مع جهل التساوي فيهما، وجهل التساوي فيهما مظنة التفاضل بينهما.

ورغم أن «بيع العرايا» يأتي على كل قول سواء عُلِّلَ بعلة الكيل، أو الطعم، أو القوت، أو غيرها، إلا أنها لا تعود بالنقض على كل علة من هذه العلل ولا تقتضي فسادها، وذلك لاستثناء الشارع لها عن قاعدة القياس رخصةً منه لتحقيق مصالح العباد[1].

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٣٢٨.

وَلَا يُقْبَلُ قَوْلُ الْمُنَاظِرِ: «إِنَّهُ مُسْتَثْنَى» إِلَّا أَنْ يُبَيِّنَ ذَلِكَ لِلْخَصْمِ بِكَوْنِهِ عَلَى خِلَافِ قِيَاسِهِ أَيضاً، أَو بِدَلِيلٍ يَصْلُحُ لِذَلِكَ.

وإذا كانت «العرايا» لا تعود بالنقض على علة كل قول ولا تقتضي فسادها لاستثناء الشارع لها، فإنها تكون مخصِّصة للعلة بما وراء الاستثناء، وحينئذ يكون التفاضل علةً في تحريم الربا في كل مكيل أو مطعوم إلا في «العرايا».

قوله: (**ولا يقبل قول المناظر: «إنه مستثنى» إلا أن يبين ذلك للخصم بكونه على خلاف قياسه أيضاً**): المراد بالمناظر هنا هو المستدل.

والضمير في «إنه» يعود إلى «الحكم».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «استثناء الحكم عن قاعدة القياس».

والضمير في «بكونه» يعود إلى «الحكم المستثنى».

والضمير في «قياسه» يعود إلى «المعترض».

قوله: (**أو بدليل يصلح لذلك**): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «لذلك» يعود إلى «البيان»؛ أي: بدليل يصلح لبيان أن الحكم مستثنى عن قاعدة القياس.

والمراد هنا: أن قول المستدل للمعترض: «هذا الحكم مستثنى عن قاعدة القياس» لا يُقْبَلُ على إطلاقه من غير بيان ما يدل على ذلك، إذ القول بغير بيان ما يستند إليه دعوى بلا دليل، والدعوى بلا دليل مردودة.

وبناءً على ذلك فلا بد من أن يبيِّن المستدل للمعترض الدليل الشرعي الدال على كون هذا الحكم مستثنى عن قاعدة القياس، بأنْ يذكر له النص الشرعي الوارد في ذلك، كالحديث الوارد في خصوص «العرايا»، وأن يبين له بأن هذا الحديث وارد على خلاف الأصلين معاً، فيقول له: هذا الحديث كما أنه وارد على خلاف قياسي، فهو وارد على خلاف قياسك أيضاً. أو أن يبين له الاستثناء بأي دليل يصلح للبيان في هذا المقام وهو مقام المناظرة، وذلك كما لو قال المستدل: «الحج لا تُشْتَرَطُ له نية». فإذا

فَإِنْ قِيلَ: فَلِمَ لَا يَنْعَطِفُ قَيْدٌ عَلَى الْعِلَّةِ يَكُونُ وَصْفاً مِنْ أَوْصَافِهَا يَنْدَفِعُ بِهِ النَّقْضُ، فَنَقُولُ فِي مَسْأَلَةِ «الْمُصَرَّاةِ»: الْعِلَّةُ فِي وُجُوبِ الْمِثْلِ تَمَاثُلُ الْأَجْزَاءِ مَعَ قَيْدِ الْإِضَافَةِ إِلَى غَيْرِ الْمُصَرَّاةِ، وَيَكُونُ التَّمَاثُلُ الْمُطْلَقُ بَعْضَ الْعِلَّةِ، وَعَلَى هَذَا يَكُونُ تَخَلُّفُ الْحُكْمِ فِي الْمُصَرَّاةِ لِعَدَمِ الْعِلَّةِ، فَلَا يَكُونُ نَقْضاً، فَلْيَجِبْ عَلَى الْمُعَلِّلِ ذَلِكَ.

اعترض عليه المعترض بقوله: «الحج عبادة من العبادات، وكل عبادة تُشْتَرَطُ النية لها»، فحينئذ يبين المستدل للمعترض بأن الحج مستثنى عن قاعدة العبادات في اشتراط النية، ويقيم الدليل الصالح للبيان في هذا المقام، كأن يقول: لو كانت النية شرطاً في الحج لَمَا جاز أن يحرم زيد بما أحرم به عمرو من غير تعيين نية، ولأن الشارع إنما لم يشترط النية في الحج تخفيفاً عن العباد لئلا يلغو حج الواحد منهم إذا لم يستحضر النية، فَيُلْزَمَ بإعادة الحج مرة أخرى مع ما في ذلك من المشقة والتَّغَرُّب(١).

قوله: (فإن قيل: فَلِمَ لا ينعطف قيد على العلة يكون وصفاً من أوصافها يندفع به النقض): هذه صيغة اعتراض على إيراد التمثيل بالمصراة.

والضمير في «أوصافها» يعود إلى «العلة».

والضمير في «به» يعود إلى «الوصف الذي جُعِلَ قيداً في العلة».

قوله: (فنقول في مسألة المصراة: العلة في وجوب المثل تماثل الأجزاء مع قيد الإضافة إلى غير المصراة، ويكون التماثل المطلق بعض العلة): هذه الجملة إيضاح للمراد من لفظة «عَطْفِ قيد على العلة».

قوله: (وعلى هذا يكون تخلف الحكم في المصراة لعدم العلة، فلا يكون نقضاً، فليجب على المعلل ذلك): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إضافة قيد إلى علة التماثل».

والمراد بالمعلِّل هنا: هو المستدل.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٢٩.

قُلْنَا: بَلِ الْعِلَّةُ مُطْلَقُ التَّمَاثُلِ، فَإِنَّ الْعِلَّةَ إِمَّا أَنْ تَكُونَ سُمِّيَتْ عِلَّةً اسْتِعَارَةً مِنَ الْبَوَاعِثِ، فَإِنَّ الْبَاعِثَ عَلَى الْفِعْلِ يُسَمَّى عِلَّةَ الفِعْلِ، ....

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إضافة قيد إلى علة التماثل».

ومفاد هذا الاعتراض: أن القول بأن «تماثل الأجزاء هو علة إيجاب المثل في ضمان المثليات» يَجْعَلُ تلك العلة مطلقة، فتشمل بإطلاقها «المصراة»، وإذا كانت المصراة مشمولة بإطلاق تلك العلة فإن تخلفها حينئذ عنها سبب في إلحاق التهمة بها بالانتقاض.

ولو أضاف المستدل إلى تلك العلة لفظة «غير المصراة»، فقال: «تماثل الأجزاء هو علة إيجاب المثل في ضمان المثليات غير المصراة» لكانت تلك اللفظة المضافة وهي «غير المصراة» تقييداً للإطلاق في العلة المذكورة، ويكون ذلك القيد وصفاً من أوصافها يدفع به النقض عنها، وحينئذ يكون التماثل المطلق بعض العلة وليس كل العلة لخروج «المصراة» من دائرته، وبذلك لا تتضرر العلة بتخلف المصراة عنها لاشتمالها على الوصف التقييدي الدال على إخراجها؛ لأن تخلف الحكم في المصراة لعدم العلة فلا يكون نقضاً لها. وإذا كان الأمر كذلك وجب على المعلِّل وهو المستدل أن يحترز بذكر ذلك القيد، صيانةً لعلته عن النقض.

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (بل العلة مطلق التماثل) أي: ليس العلة في وجوب المثل في ضمان المثليات هو تماثل الأجزاء المقيد بوصف «غير المصراة»، بل هو التماثل المطلق عن القيد المذكور.

قوله: (فإن العلة إما أن تكون سميت علة استعارةً من البواعث، فإن الباعث على الفعل يسمى علة الفعل): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في تعليل القول بأن العلة في إيجاب المثل في ضمان المثليات إنما هي مطلق التماثل وليس التماثل المقيد، وهذا التعليل بوساطة ذكر المواضع التي استعيرت منها العلة الشرعية، والمذكور هنا **هو الموضع الأول**، وهو

فَمَنْ أَعْطَى فَقِيراً شَيْئاً لِفَقْرِهِ وَعَلَّلَ بِأَنَّهُ فَقِيرٌ، ثُمَّ مَنَعَ فَقِيراً آخَرَ وَقَالَ: «لِأَنَّهُ عَدُوِّي»، وَمَنَعَ آخَرَ وَقَالَ: «هُوَ مُعْتَزِلِيٌّ»، فَإِنَّ الْبَاقِيَ عَلَى الْاسْتِقَامَةِ الَّتِي يَقْتَضِيهَا أَصْلُ الْفِطْرَةِ لَا يَسْتَبْعِدُ ذَلِكَ، وَلَا تَعُدُّهُ مُتَنَاقِضاً.

«استعارة العلة من البواعث»، وهي جمع «باعث»، والباعث هو الدافع إلى فعل الشيء، إذ الدافع إلى فعل الشيء والباعث عليه يُسَمَّى علة الفعل.

قوله: (فمن أعطى فقيراً شيئاً لفقره، وعلل بأنه فقير، ثم منع فقيراً آخر وقال: «لأنه عدوي»، ومنع آخر وقال: «هو معتزلي» فإن الباقي على الاستقامة التي يقتضيها أصل الفطرة لا يستبعد ذلك، ولا تعده متناقضاً): الضمير في «لفقره» يعود إلى «الفقير الْمُعْطَى»، وإليه كذلك عود الضمير في «بأنه».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الفقير الممنوع من الإعطاء».

والضمير في «يقتضيها» يعود إلى «الاستقامة».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إعطاء فقير ومنع آخر».

والضمير في «تعده» يعود إلى «الْمُعْطِي»، فهذا المعطي لا تَعُدُّهُ الفطرة متناقضاً في منعه وإعطائه.

والمراد هنا: أن إنساناً لو أعطى شخصاً شيئاً من المال، وسُئِلَ فقيل له: «لِمَ أعطيته هذا المال؟»، فأجاب معلِّلاً بقوله: «لأنه فقير».

ثم مَنَعَ شخصاً ثانياً وهو في الفقر مثل الأول الذي أعطاه، فَسُئِلَ عن سبب ذلك المنع فقيل له: «لِمَ مَنَعْتَ فلاناً من الإعطاء وهو فقير كالأول؟»، فأجاب معلِّلاً بقوله: «لأنه عَدُوٌّ لي».

ثم مَنَعَ شخصاً ثالثاً فَسُئِلَ عن سبب المنع، فأجاب معلِّلاً بقوله: «هو معتزلي».

فإن العاقل المستقيم على أصل الفطرة لا يستبعد من المعطي هذا التفريق بين فقير وآخر، والفطرة لا تَعُدُّ ذلك تناقضاً منه؛ لأن الفطرة

وَيَجُوزُ أَنْ يَقُولَ: «أَعْطَيْتُهُ لِفَقْرِهِ»، إِذِ الْبَاعِثُ هُوَ الْفَقْرُ، وَقَدْ لَا تَحْضُرُهُ عِنْدَ الْإِعْطَاءِ الْعَدَاوَةُ وَالْاعْتِزَالُ وانْتِفَاؤُهُمَا، وَلَوْ كَانَا جُزْءَيْنِ مِنَ الْبَاعِثِ لَمْ يَنْبَعِثْ إِلَّا عِنْدَ حُضُورِهِمَا فِي ذِهْنِهِ، وَقَدِ انْبَعَثَ وَلَمْ يَخْطُرْ بِبَالِهِ إِلَّا مُجَرَّدُ الْفَقْرِ.

السليمة تميل إلى الإحسان لذوي الاستقامة دون من عُرِفُوا بالانحراف عنها.

ولو كان التعليل المطلق يُعَدُّ منقوضاً بتخلفِ حكمٍ عنه لَمَا كان ذلك التصرف موافقاً للفطرة والعقل.

قوله: (ويجوز أن يقول: أعطيته لفقره، إذ الباعث هو الفقر، وقد لا تحضره عند الإعطاء العداوة والاعتزال وانتفاؤهما، ولو كانا جزءين من الباعث لم ينبعث إلا عند حضورهما في ذهنه، وقد انبعث ولم يخطر بباله إلا مجرد الفقر): الضمير في «أعطيته» يعود إلى «الفقير»، وإليه كذلك عود الضمير في «لفقره».

والضمير في «لا تحضره» يعود إلى «الشخص المعطي».

وضمير التثنية في قوله: «وانتفاؤهما» يعود إلى «العداوة والاعتزال»، وإليهما كذلك عود ألف الاثنين في «كانا»، وضمير التثنية في «حضورهما».

والضمير في «ذهنه» يعود إلى «الشخص المعطي»، وكذلك إليه عود الضمير في «باله».

والمراد هنا: يجوز للإنسان المعطي للفقير شيئاً من المال أن يُعَلِّلَ ذلك الإعطاء بقوله: «أعطيتُه لفقره»، فَيَجْعَلُ الفقر علةً للإعطاء، إذ هو الباعث عليه والداعي إليه من غير أن يكون وقتئذ مستحضراً للعداوة والاعتزال الْمَانِعَيْنِ من الإعطاء، وهذا دليل على أنهما ليسا جزءين من الباعث، إذ لو كانا كذلك لم يحصل الانبعاث بالمنع أو الإعطاء في نفسه إلا عند حضورهما في ذهنه، وحيث قد انبعث بدون استحضارهما دل ذلك على أن الباعث المطلق لا يؤثر فيه تخلفُ حكمٍ عنه.

كَذَلِكَ مُجَرَّدُ التَّمَاثُلِ عِلَّةٌ؛ لِأَنَّهُ الَّذِي يَبْعَثُنَا عَلَى إِيْجَابِ الْمِثْلِ فِي ضَمَانِهِ، وَلَا تَحْضُرُنَا مَسْأَلَةُ «الْمُصَرَّاةِ» أَصْلاً فِي تِلْكَ الْحَالَةِ، وَيَقْبُحُ فِي مِثْلِ هَذَا أَنْ يُكَلَّفَ الْاحْتِرَازَ عَنْهُ، فَيَقُولُ: تَمَاثُلٌ فِي غَيْرِ الْمُصَرَّاةِ.

قوله: (كذلك مجرد التماثل علة؛ لأنه الذي يبعثنا على إيجاب المثل في ضمانه، ولا تحضرنا مسألة المصراة أصلاً في تلك الحالة): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «كذلك» يعود إلى «تعليل الإعطاء بالفقر من غير استحضار العداوة والاعتزال».

والضمير في «لأنه»، يعود إلى «التماثل»، وإليه كذلك عود الضمير في «ضمانه».

والمراد هنا: كما أن المعطي للفقير شيئاً من المال يجوز له أن يعلل ذلك الإعطاء بالفقر المطلق من دون إضافة قيد «غير عدوي، والمعتزلي»، فكذلك يجوز للمستدل أن يعلل إيجاب المثل في ضمان المثليات بالتماثل المطلق من دون إضافة قيد «غير المصراة»، إذ قد لا تحضره «المصراة» وقت التعليل فضلاً عن أن يورد قيداً من أجلها.

قوله: (ويقبح في مثل هذا أن يُكَلَّفَ الاحتراز عنه، فيقول: تماثل في غير المصراة): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كل ما كان الشأن فيه التعليل المطلق»، وإليه كذلك عود الضمير في «عنه».

والمراد هنا: أن تكليف المستدل في مقام المناظرة بالاحتراز عن النقض بذكر القيد فيما كان الشأن فيه التعليل المطلق أمر مستقبح، إذ تقبح مطالبته بأن يقول: «علة إيجاب الْمِثْلِ في ضمان المثليات التماثل في غير المصراة».

وإنما يُسْتَقْبَحُ ذلك؛ لأن المتخلف عن العلة المطلقة مع وجودها إذا كان بسبب معارض من وجود مانع أو فوات شرط، فإنه في الحقيقة لم يكن داخلاً في مضمون تلك العلة حتى يقال بأنه تخلف عنها بخروجه

وَإِمَّا أَنْ تُسَمَّى الْعِلَّةُ اسْتِعَارَةً مِنْ «عِلَّةِ الْمَرِيضِ»؛ لِأَنَّهَا اقْتَضَتْ تَغْيِيرَ حَالِهِ، كَذَلِكَ الْعِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ اقْتَضَتْ تَغْيِيرَ الْحُكْمِ، فَيَجُوزُ أَنْ يُسَمَّى الْوَصْفُ الْمُقْتَضِي عِلَّةً بِدُونِ تَخَلُّفِ الشَّرْطِ وَوُجُودِ الْمَانِعِ، فَإِنَّ «الْبُرُودَةَ» مَثَلاً عِلَّةُ الْمَرَضِ فِي الْمَرِيضِ لِأَنَّهُ يَظْهَرُ عقِيبَهَا وَإِنْ كَانَتْ لَا تَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ الْبُرُودَةِ، بَلْ رُبَّمَا يَنْضَافُ إِلَيْهَا فِي الْمِزَاجِ الأَصْلِيِّ أُمُورٌ

منها، إذ كيف يُعَدُّ ناقضاً لها لتخلفه عنها وهو ليس داخلاً فيها أصلاً؟

قوله: **(وإما أن تُسَمَّى العلة استعارةً من علة المريض؛ لأنها اقتضت تغيير حاله، كذلك العلة الشرعية اقتضت تغيير الحكم)**: هذا هو **الموضع الثاني من المواضع** التي استعيرت منها العلة الشرعية.

والضمير في «لأنها» يعود إلى «العلة».

والضمير في «حاله» يعود إلى «المريض».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «كذلك» يعود إلى «العلة المرضية التي غيرت حال المريض».

والمراد هنا: أن الفقهاء رحمهم الله تعالى استعاروا العلة المحسوسة، وهي العلة المرضية للعلة الشرعية بجامع التغيير في كلٍّ منهما، إذ العلة المرضية المحسوسة اقتضت تغيير حال المريض من الصحة إلى السقم، والعلة الشرعية المعقولة دلت على تغيير الْمُقْتَضَى من حكم إلى حكم آخر.

قوله: **(فيجوز أن يُسَمَّى الوصف المقتضي علةً بدون تخلف الشرط ووجود المانع)** أي: يجوز أن يُسَمَّى الوصف المقتضي للحكم علةً مطلقاً من غير حاجة إلى التقييد بفوات شرط أو وجود مانع في الحكم المتخلِّف عنه.

قوله: **(فإن البرودة مثلاً علة المرض في المريض؛ لأنه يظهر عقيبها وإن كانت لا تحصل بمجرد البرودة، بل ربما ينضاف إليها في المزاج الأصلي أمور**

كَالْبَيَاضِ مَثَلاً، لَكِنْ يُضَافُ الْمَرَضُ إِلَى الْبُرُودَةِ الْحَادِثَةِ، فَيَجُوزُ أَيْضاً أَنْ يُسَمَّى التَّمَاثُلُ الْمُطْلَقُ عِلَّةً وَإِنْ كَانَ يَنْضَافُ إِلَيْهَا شَيْءٌ آخَرُ إِمَّا شَرْطاً، وَإِمَّا انْتِفَاءَ الْمَانِعِ.

كالبياض مثلاً، لكن يضاف المرض إلى البرودة الحادثة، فيجوز أيضاً أن يُسَمَّى التماثل المطلق علةً وإن كان ينضاف إليها شيء آخر إما شرطاً، وإما انتفاءَ المانع): هذا مثال توضيحي لكون الوصف يصح تسميته علةً مطلقاً من غير حاجة إلى التقييد بفوات شرط أو وجود مانع في الحكم المتخلِّف عنه.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «المرض».

والضمير في «عقيبها» يعود إلى «البرودة»، وكذلك إليها عود الضمير في «إليها» في قوله: «بل ربما ينضاف إليها».

والضمير في «إليها» في قوله: «وإن كان ينضاف إليها» يعود إلى «العلة».

و«شرطاً» في قوله: «إما شرطاً» هو خبر «كان» المحذوفة مع اسمها، والتقدير: «إما أن يكون المضافُ شرطاً».

والمراد هنا: أن «البرودة» تُسَمَّى علةَ المرض في الإنسان بإطلاق من غير أن تُقَيَّدَ بشيء آخر، مع أن تلك العلة قد لا تحصل بمجرد البرودة فقط، بل قد ينضاف إليها بعض الأمور الأخرى في مِزَاج الجسم مما أُسِّسَ عليه الْبَدَنُ من الدم والْمِرَّتَيْنِ والْبَلْغَم[١] ونحو ذلك، فإن هذه الأمور إذا اختلَّ شيء منها اعتلَّ الجسد، وأيضاً ظهور البياض في العينين وغيرهما فهو علامة على المرض، إلا أن العلة المرضية لم تُضَفْ إلى هذه الأمور وإنما أضيفت إلى تلك البرودة الحادثة، فكذلك بالنسبة للتماثل يجوز تسميته علةً بإطلاق من غير تقييد بشيء آخر، وإنْ كان ربما يضاف إليه بعض القيود من وجود شرط، أو انتفاء مانع.

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/٣٦٦.

وَمَنْ سَمَّاهَا عِلَّةً أَخْذاً مِنَ الْعِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ، وَهُوَ عِبَارَةٌ عَمَّا يُوجِبُ الْحُكْمَ لِذَاتِهِ لَمْ يُسَمِّ التَّمَاثُلَ الْمُطْلَقَ عِلَّةً، وَلَمْ يُفَرِّقْ بَيْنَ الْمَحَلِّ وَالْعِلَّةِ وَالشَّرْطِ، بَلِ الْعِلَّةُ الْمَجْمُوعُ، وَالْأَهْلُ والْمَحَلُّ وَصْفٌ مِنْ أَوْصَافِ الْعِلَّةِ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْجَمِيعِ؛ لِأَنَّ الْعِلَّةَ الْعَلَامَةُ، وَإِنَّمَا الْعَلَامَةُ جُمْلَةُ الْأَوْصَافِ.

قوله: (ومن سماها علةً أخذاً من العلة العقلية، وهو عبارة عما يوجب الحكم لذاته لم يُسَمِّ التماثل المطلق علةً، ولم يفرق بين المحل والعلة والشرط، بل العلة المجموع، والأهل والمحل وصف من أوصاف العلة): الضمير في «سماها» يعود إلى «العلة».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الأخذ من العلة العقلية».

و«ما» في «عما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «لذاته» يعود إلى «ما» الموصولية.

وقد سبق بيان «المحل، والعلة، والشرط، والأهل» وهو المجموع الكلي الذي تتألف منه «العلة العقلية» فيما مضى في مباحث الحكم الوضعي.

قوله: (ولا فرق بين الجميع؛ لأن العلة العلامة، وإنما العلامة جملة الأوصاف): «لا» في قوله: «ولا فرق» نافية للجنس، و«فَرْقَ» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بشبه الجملة «بين» وتقديره: «حاصل»؛ أي: «ولا فرق حاصل بين الجميع».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الموضع الثالث** من المواضع التي استعيرت منها العلة الشرعية.

والمراد هنا: أن العلة العقلية هي عبارة عما يوجب الحكم لذاته، وذلك كالتسويد الحاصل من السواد، والانكسار الحاصل من الكسر. فالسواد الذي هو علة التسويد، والكسر الذي هو علة الانكسار لا يوجب

وَالْأَوَّلُ أَوْلَى؛ ....

كل واحد منهما الحكم بمجرده، بل بإضافته إلى فاعله، فيقال: «تسويد زيد»، و«كَسْرُ عمرو»، وذلك لأن العلة العقلية لا تعتمد على الفردية، بل على المجموع المركب من المحل، والأهل، والشرط، والعلة. والأهل والمحل في العلة العقلية وصفان من أوصافها، ولا فرق بين الأهل والمحل وبين العلة والشرط فيها؛ لأن العلة هي العلامة، والعلامة هي جملة الأوصاف.

ومن هنا فإنَّ من استعار العلة الشرعية من العلة العقلية لم يُسَمِّ «التماثل المطلق» علةً؛ لأنه بمجرده لا يوجب الحكم، بل لا بد من أن يضاف إليه شيء آخر، وهو وجود الشرط وانتفاء المانع.

قوله: (والأول أولى): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «والموضع الأول أولى».

والمقصود بالموضع الأول هنا هو «الاستعارة من البواعث».

والمراد هنا: أن استعارة «العلة الشرعية» من الموضع الأول، وهو «البواعث» أولى من استعارتها من الموضع الثاني وهو «علة المريض»، وأولى من استعارتها من الموضع الثالث وهو «العلة العقلية».

أما كون استعارتها من الموضع الأول وهو «البواعث» أولى من استعارتها من الموضع الثاني وهو «علة المريض»، فلأن الباعث يكون له دَخْلٌ في إرادة الإنسان، ولذلك تتجه همة المجتهد إلى البحث عن علة الحكم بالاستنباط إذا لم تكن علة الأصل منصوصاً عليها، بخلاف المرض فإنه لا يكون عن إرادةٍ من الإنسان، بل هو أمر قهري قد وقع عليه وأصيب به.

وأما كون استعارتها من البواعث أولى من استعارتها من الموضع الثالث وهو «العلة العقلية»، فسيذكر المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي تعليل ذلك.

لِأَنَّ عِلَلَ الشَّرْعِ لَا تُوجِبُ الْحُكْمَ لِذَاتِهَا، بَلْ هِيَ أَمَارَةٌ مُعَرِّفَةٌ لِلْحُكْمِ، فَاسْتِعَارَتُهَا عَمَّا ذَكَرْنَا أَوَّلاً أَوْلَى. وَاللهُ أَعْلَمُ.

الضَّرْبُ الثَّانِي: تَخَلُّفُ الْحُكْمِ لِمُعَارَضَةِ عِلَّةٍ أُخْرَى، كَقَوْلِهِ: «عِلَّةُ رِقِّ الْوَلَدِ رِقُّ الْأُمِّ»، ثُمَّ الْمَغْرُورُ بِحُرِّيَّةِ جَارِيَةٍ وَلَدِهِ حُرٌّ لِعِلَّةِ الْغُرُورِ، وَلَوْلَا أَنَّ الرِّقَّ فِي حُكْمِ الْحَاصِلِ الْمُنْدَفِعِ لَمَا وَجَبَتْ قِيمَةُ الْوَلَدِ، ....

قوله: (لأن علل الشرع لا توجب الحكم لذاتها، بل هي أمارة معرفة للحكم، فاستعارتها عما ذكرنا أولاً أولى): هذه الجملة تعليل لترجيح الموضع الأول وهو «البواعث» على الموضع الثالث وهو «العلة العقلية» والضمير في «لذاتها» يعود إلى «العلل الشرعية»، وكذلك إليها عود الضمير المنفصل «هي»، والضمير المتصل في «فاستعارتها».

والمراد هنا: أن العلل الشرعية أمارات وليست مؤثِّرات؛ لأن العلل الشرعية لا تؤثر في الأحكام لذواتها، بل بجعل الله تعالى لها مؤثِّرة فيها، وإذا لم تكن العلل الشرعية مؤثرات فهي إذاً معرِّفات للأحكام الشرعية، بحيث إذا وُجِدَتْ علة الأصل في الفرع المماثل غلب على ظن المجتهد أن الحكم موجود في الفرع كما هو موجود في الأصل بطريق العلة الجامعة بينهما.

وإذا كانت العلة الشرعية كذلك فالأنسب لها هو الموضع الأول الذي استعيرت منه وهو الباعث.

قوله: (الضرب الثاني) أي: من أضرب تخلف الحكم عن العلة.

قوله: (تخلف الحكم لمعارضة علة أخرى) أي: أن يتخلف الحكم عن علته مع وجودها بسبب معارضة علة أخرى لتلك العلة.

قوله: (كقوله: «علة رق الولد رق الأم»، ثم المغرور بحرية جارية ولده حر لعلة الغرور، ولولا أن الرق في حكم الحاصل المندفع لَمَا وجبت قيمة الولد): هذا مثال توضيحي لتخلف الحكم عن علته لوجود معارضٍ من علة أخرى.

فَهَذَا لَا يَرِدُ نَقْضاً أَيْضاً وَلَا يُفْسِدُ الْعِلَّةَ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ هَا هُنَا كَالْحَاصِلِ تَقْدِيراً.

الضَّرْبُ الثَّالِثُ: ....

والضمير في «كقوله» يعود إلى «المستدل».

والضمير في «ولده» يعود إلى «المغرور».

والمراد هنا: أن تخلف الحكم عن علته مع وجودها ليس لخللٍ في ذاتها، وإنما هو لمعارضة علة أخرى أخص منها، وذلك كقول المستدل: «علة رق الولد رق الأم»، فيحتج عليه المعترض بولد المغرور بأمه، وهو مَنْ تزوج امرأة يظنها حرة فبانت أَمَةً، فهذا الولد حر، مع أن أُمَّهُ أَمَةٌ، فقد تخلَّف حكم العلة عنها.

فيقول المستدل في رد ذلك الاعتراض: هذا الولد وإنْ كان حراً حكماً فهو رقيق تقديراً، بدليل وجوب قيمته على أبيه لسيد أُمِّهِ، ولولا أن الرق حاصل فيه تقديراً لَمَا وجبت قيمته، إذ الحر لا يُضْمَنُ بالقيمة[1].

قوله: (فهذا لا يَرِدُ نقضاً أيضاً ولا يفسد العلة؛ لأن الحكم ها هنا كالحاصل تقديراً): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى«اعتراض المعترض على المستدل بالمغرور بحرية جارية ولده».

واسم الإشارة «ها هنا» يعود إلى «حرية ولد المغرور بأمِّه».

والمراد هنا: أن المستدل لو قال: «علة رق الولد هي رق الأم»، فاعترض عليه معترض بقوله: «إن من تزوج امرأة يظنها حرة فبانت أَمَةً فولدها حر، مع أن أُمَّهُ أَمَةٌ»، فهذا الاعتراض لا يُعَدُّ نقضاً لعلة المستدل، وذلك لأن «الولد» هنا وإن كان حراً حكماً إلا أنه في تقدير الرقيق، وإذا كان كذلك فكأن الحكم لم يتخلف عن علته، بل هي مطردة فيه.

قوله: (الضرب الثالث) أي: من أضرب تخلف الحكم عن العلة.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٣٠.

أَنْ يَتَخَلَّفَ الْحُكْمُ لَا لِخَلَلٍ فِي رُكْنِ الْعِلَّةِ، لَكِنْ لِعَدَمِ مُصَادَفَتِهَا مَحَلَّهَا، أَوْ فَوَاتِ شَرْطِهَا، كَقَوْلِنَا: «السَّرِقَةُ عِلَّةُ الْقَطْعِ، وَقَدْ وُجِدَتْ فِي النَّبَّاشِ فَيُقْطَعُ»، فَيُقَالُ: تَبْطُلُ بِسَرِقَةِ مَا دُونَ النِّصَابِ، وَبِسَرِقَةِ الصَّبِيِّ، أَوْ بِسَرِقَةٍ مِنْ غَيْرِ الْحِرْزِ. وَكَقَوْلِنَا: «الْبَيْعُ عِلَّةُ الْمِلْكِ» وَقَدْ جَرَى فَلْيَثْبُتِ الْمِلْكُ فِي زَمَنِ ....

قوله: (أن يتخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة، لكن لعدم مصادفتها محلها، أو فوات شرطها): الضمير في «مصادفتها» يعود إلى «العلة»، وإليها كذلك عود الضميرين في «محلها»، وفي «شرطها».

والمراد هنا: أن يكون تخلف الحكم عن العلة ليس عائداً إلى خللٍ في ركنها، بل هو عائد إلى عدم مصادفة محل العلة، أو عدم تحقق شرطها.

قوله: (كقولنا: «السرقة علة القطع وقد وُجدت في النباش فيقطع»، فيقال: تبطل بسرقة ما دون النصاب، وبسرقة الصبي، أو بسرقةٍ من غير الحرز): هذا مثال توضيحي لتخلف الحكم عن العلة بسبب عدم مصادفة المحل، أو بسبب فوات شرط.

والمراد هنا: أن يقول المستدل: «السرقة علة القطع، وقد وُجِدَت السرقة في النباش فَيُقْطَعُ»، فيقول المعترض «حكمك منقوض بسرقة الصبي، أو سرقة ما دون النصاب، أو السرقة من غير حرز، فإن ذلك كله سرقة ولم يوجب القطع».

فيجيب المستدل بقوله: إن تخلُّف تلك الأحكام لا يعود إلى كون «السرقة» ليست علةً، بل هو عائد إلى فوات أهلية القطع في الصبي، وفوات شرط القطع فيما دون النصاب ومن غير الحرز[1].

قوله: (وكقولنا: «البيع علة الملك، وقد جرى فليثبت الملك في زمن

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٣٢.

الْخِيَارِ، فَيُقَالُ: يَبْطُلُ بِبَيْعِ الْمَوْقُوفِ وَالْمَرْهُونِ، فَهَذَا لَا يُفْسِدُ الْعِلَّةَ.

لَكِنْ هَلْ يُكَلَّفُ الْمُنَاظِرُ جَمْعَ هَذِهِ الشُّرُوطِ فِي دَلِيلِهِ، كَيْلَا يَرِدَ ذَلِكَ نَقْضاً؟ ....

الخيار»، فيقال: يبطل ببيع الموقوف والمرهون): هذا مثال توضيحي آخر لتخلف الحكم عن العلة لعدم مصادفة المحل، أو لفوات شرط.

والمراد هنا: أن يقول المستدل: «البيع علة الملك، وقد جرى البيع فليثبت الملك في زمن الخيار»، فيقول المعترض: «حكمك هذا باطل ببيع الموقوف والمرهون، فقد حصل البيع فيه ولم يُفِدِ الملك».

فيجيب المستدل بقوله: لم يتخلف إفادةُ البيع الْمِلْكَ لكونه ليس علةً لإفادته، بل لكونه لم يصادف محلّاً، وذلك لأن كلّاً من الموقوف والمرهون ليس محلّاً للبيع.

قوله: (فهذا لا يفسد العلة): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى ما ذُكِرَ في المثالين السابقين.

والمراد هنا: أن الحكم إذا تخلف عن علته مع وجودها لكونه لم يصادف محلها، أو لكونه لم يتوافر فيه شرطها، فذلك التخلف في هذه الحال لا يعود بالنقض والفساد على العلة، إذ النقض لا يتجه إلى العلة إلا إذا صادف الحكم محلها وتحقق فيه شرطها ولم تطرد فيه، فحينئذ يكون ذلك التخلف ناقضاً لها ومفسداً لصحتها.

قوله: (لكن هل يُكَلَّفُ المناظر جمع هذه الشروط في دليله، كيلا يَرِدَ ذلك نقضاً؟): المراد بالمناظر هنا هو «المستدل».

والضمير في «دليله» يعود إلى «المناظر».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تَرْكِ جَمْعِ الشروط».

والمراد هنا: هل يجب على المستدل في مقام المناظرة أن يجمع في دليله الشروط المتعلقة بالحكم، حتى يكون ذلك حِرْزاً له من نقض علته؟

فَهَذَا اخْتَلَفَ فِيهِ الْجَدَلِيُّونَ، وَالْخَطْبُ فِيهِ يَسِيرٌ، فَإِنَّ الْجَدَلَ مَوْضُوعٌ فَكَيْفَ اصْطُلِحَ عَلَيْهِ فَإِلَيْهِمْ ذَلِكَ، ....

كأن يقول ـ مثلاً ـ في «البيع»: «بيع صدر من أهله، وصادف محله، واستجمع شروطه، فأفاد الملك»، ويقول في «السرقة»: «هذا مكلَّف، سرق نصاباً كاملاً، من حرز مثله، ليس له شبهة فيه، فوجب قطعه»[(١)].

قوله: (فهذا اختلف فيه الجدليون): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «تكليف المستدل جَمْعَ الشروط في دليله»، وإليه كذلك عود الضمير في «فيه». و«الجدليون» هم المشتغلون بعلم الجدل.

والمراد هنا: أن أهل الجدل مختلفون فيما بينهم في: هل يُكَلَّفُ المستدل جَمْعَ الشروط في دليله، أو لا يكلف بذلك؟ فمنهم من قال بتكليفه، ومنهم من قال بعدم تكليفه.

قوله: (**والخطب فيه يسير، فإن الجدل موضوع فكيف اصطلح عليه فإليهم ذلك**): الضمير في «فيه» يعود إلى «تكليف المستدل جمع الشروط وعدم تكليفه».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الجدل فيما يتعلق بتكليف المستدل بجمع الشروط وعدمه».

والضمير في «فإليهم» يعود إلى «الجدليين».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ما اصطلح عليه أهل الجدل».

والمراد هنا: أن خلاف الجدليين في تكليف المستدل جمع الشروط في دليله أو عدم تكليفه بذلك يسير الخطب، إذ ليس هو من الخطورة بمكان، وذلك لأن الجدل طريقة موضوعة لإظهار الصواب، وسلوك تلك الطريقة تابع لاصطلاح أهلها، فإن اصطلحوا على ذلك كُلِّفَهُ المعلِّل، وإلا فلا[(٢)].

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٣٣.

(٢) المرجع السابق.

وَالْأَلْيَقُ تَكْلِيفُهُ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ الْخَطْبَ فِيهِ يَسِيرٌ، وَفِيهِ ضَمُّ نَشْرِ الْكَلَامِ وَجَمْعُهُ.

فأَمَّا تَخَلُّفُ الْحُكْمِ لِغَيْرِ أَحَدِ هَذِهِ الْأَضْرُبِ الثَّلَاثَةِ فَهُوَ الَّذِي تَنْتَقِضُ الْعِلَّةُ بِهِ، ....

قوله: (والأليق تكليفه ذلك؛ لأن الخطب فيه يسير، وفيه ضم نشر الكلام وجمعه): الضمير في «تكليفه» يعود إلى «المستدل».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «جَمْع الشروط في دليل المستدل».

والضمير في «فيه» يعود إلى «التكليف بجمع الشروط».

والضمير في «جمعه» يعود إلى «الكلام».

والمراد هنا: أن الأليق بحال المستدل أن يُكَلَّفَ بجمع الشروط في دليله، فإن ذلك يفضي إلى ضَمِّ الكلام وعدم انتشاره، إذ انتشار الكلام سبب في تشعبه إلى ما قد يكون منافياً للغرض من سَوْقِهِ، ولا سيما أن تكليف المستدل بجمع الكلام وضمه ليس بالأمر البالغ الصعوبة، بل هو هيِّن يسير.

قوله: (فأما تخلف الحكم لغير أحد هذه الأضرب الثلاثة فهو الذي تنتقض العلة به): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «تخلف الحكم لغير أحد الأضرب الثلاثة المذكورة»، وإليه كذلك عود الضمير المتصل في «به».

والمراد هنا: أن الحكم إذا تخلف عن علته مع وجودها لغير واحد من الأضرب الثلاثة المذكورة فإنه يكون ناقضاً للعلة؛ لأن الأصل يقتضي انتقاضها لمطلق تخلف حكمها، إلا أن هذا الأصل قد تُرِكَ في الأضرب الثلاثة لقيام الدليل عليه، ففي غيرها يكون التخلف ناقضاً عملاً بذلك الأصل[١].

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٣٣.

وَفِيهِ مِنَ الْاخْتِلَافِ مَا قَدْ مَضَى.

قوله: (وفيه من الاختلاف ما قد مضى): الضمير في «فيه» يعود إلى «تخلف الحكم عن العلة بغير واحد من الأضرب الثلاثة المذكورة».

و«ما» في قوله: «ما قد مضى» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن الحكم إذا تخلف عن علته مع وجودها وكان تخلفه لغير واحد من تلك الأضرب الثلاثة، فقد وقع فيه الخلاف من جهة نقض العلة وعدمه كما مضى ذكره، والخلاف الماضي في ذلك منحصر في ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن تخلف الحكم عن علته يدل على انتقاضها وفسادها.

القول الثاني: أنه لا يدل على انتقاض العلة وفسادها، بل تبقى حجة صحيحة فيما عدا المحل المخصوص.

القول الثالث: التفريق بين العلة المنصوص عليها والعلة المستنبطة، فتنتقض المستنبطة بتخلف حكمها عنها، دون المنصوص عليها.



(فصل)

وَالْمُسْتَثْنَى مِنْ قَاعِدَةِ الْقِيَاسِ مُنْقَسِمٌ إِلَى: مَا عُقِلَ مَعْنَاهُ، وَإِلَى مَا لَا يُعْقَلُ. فَالأَوَّلُ يَصِحُّ أَنْ يُقَاسَ عَلَيْهِ مَا وُجِدَتْ فِيهِ الْعِلَّةُ،

قوله: (والمستثنى من قاعدة القياس منقسم إلى ما عُقل معناه، وإلى ما لا يعقل): «ما» في قوله: «ما عقل»، وفي قوله: «ما لا يعقل» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «معناه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن المستثنى من قاعدة القياس منقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما عُقِلَ معناه، وهو الذي أُدْرِكَ فيه المعنى الذي عُدِلَ عن القياس لأجله.

القسم الثاني: ما لا يُعْقَلُ معناه، وهو الذي لا يُدْرَكُ فيه المعنى الذي عُدِلَ عن القياس لأجله.

قوله: (فالأول يصح أن يقاس عليه ما وُجدت فيه العلة): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «القسم»؛ أي: «فالقسم الأول»، وهو ما عُقِلَ معناه.

والضمير في «عليه» يعود إلى «القسم الأول».

و«ما» في قوله: «ما وُجدت» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن المستثنى من قاعدة القياس إذا كان معقول المعنى فإنه يصح أن يقاس عليه ما كان في معناه، بجامع المعنى المشترك في المقيس والمقيس عليه.

وما ذهب إليه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا من صحة القياس على ما كان معقول المعنى من المستثنى عن قاعدة القياس هو

مِنْ ذَلِكَ: اسْتِثْنَاءُ «الْعَرَايَا» لِلْحَاجَةِ، لَا يَبْعُدُ أَنْ نَقِيسَ «الْعِنَبَ» عَلَى «الرُّطَبِ» إِذَا تَبَيَّنَ أَنَّهُ فِي مَعْنَاهُ، وَكَذَا إِيْجَابُ صَاعٍ مِنْ تَمْرٍ فِي لَبَنِ «الْمُصَرَّاةِ» مُسْتَثْنَى عَنْ قَاعِدَةِ الضَّمَانِ بِالْمِثْلِ نَقِيسُ عَلَيْهِ مَا لَوْ رَدَّ الْمُصَرَّاةَ بِعَيْبٍ آخَرَ، وَهُوَ نَوْعُ إِلْحَاقٍ، ....

مذهب جمهور الأصوليين[1].

قوله: (من ذلك استثناء العرايا للحاجة، لا يبعد أن نقيس العنب على الرطب إذا تبين أنه في معناه): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «القياس على معقول المعنى من المستثنى عن قاعدة القياس».

والضمير في «أنه» يعود إلى «العنب».

والضمير في «معناه» يعود إلى «الرطب».

والمراد هنا: أنه متى تَبَيَّنَ للمجتهد أن «العنب» في معنى «الرطب» الذي يجوز بيعه على رؤوس النخل بالتمر على وجه الأرض، صح له أن يقيس العنب عليه في جواز بيعه بالزبيب فيما دون خمسة أوسق، رخصةً للناس وتوسعةً عليهم إذا احتاجوا إلى ذلك؛ لأن عرية الرطب جازت لهذا المعنى وهو مشترك بينهما[2].

قوله: (وكذا إيجاب صاع من تمر في لبن المصراة مستثنى عن قاعدة الضمان بالمثل، نقيس عليه ما لو رَدَّ المصراة بعيب آخر، وهو نوع إلحاق): الكاف في «كذا» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذا» يعود إلى «قياس بيع العنب بالزبيب على بيع الرطب بالتمر».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الصاع من التمر».

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ١٤٩؛ شرح تنقيح الفصول ص٤١٥؛ المستصفى ٢/ ٣٢٨؛ العدة ٤/ ١٣٩٧.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٣٤.

وَمِنْهُ إِبَاحَةُ أَكْلِ الْمَيْتَةِ عِنْدَ الضَّرُورَةِ صِيَانَةً لِلنَّفْسِ وَاسْتِبْقَاءً لِلْمُهْجَةِ يُقَاسُ عَلَيْهِ بَقِيَّةُ الْمُحَرَّمَاتِ إِذَا اضْطُرَّ إِلَيْهَا، وَيُقَاسُ عَلَيْهِ الْمُكْرَهُ لِأَنَّهُ فِي مَعْنَاهُ.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «قياس رد المصراة بغير عيب التصرية على ردها بعيب التصرية».

والمراد هنا: أن من اشترى شاةً فاطلع على عيب فيها مسوِّغ للرد غير «التصرية»، وذلك بعد احتلابها، وأراد أن يردها على صاحبها من أجل ذلك العيب جاز له ذلك، ويُكَلَّفُ حينئذ بأن يَرُدَّ معها صاعاً من تمر عوضاً عن اللبن الذي احتلبه منها، قياساً على الرد بالتصرية، وهذا نوع إلحاق لوجود المعنى المشترك في رد الشاة وهو العيب بعد الحلب.

قوله: (**ومنه إباحة أكل الميتة عند الضرورة، صيانةً للنفس واستبقاءً للمهجة، يقاس عليه بقية المحرمات إذا اضطر إليها**): الضمير في «منه» يعود إلى «القياس على معقول المعنى من المستثنى عن قاعدة القياس».

والضمير في «عليه» يعود إلى «أكل الميتة عند الضرورة».

والضمير في «إليها» يعود إلى «المحرمات».

والمراد هنا: أن الشارع أباح للمضطر أَكْلَ الميتة، كما في قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣].

وذلك من أجل استبقاء الروح وصيانة النفس عن الهلاك، فيقاس على الميتة بقية المحرمات في حال الاضطرار إليها لأنها في معنى الميتة، وذلك كمن غَصَّ في لقمة خشي معها فوات نفسه، وليس أمامه إلا شراب مسكر، جاز له أن يدفع تلك الغُصَّة بالقدر الذي تندفع به من ذلك الشراب المسكر.

قوله: (**ويقاس عليه المكره؛ لأنه في معناه**): الضمير في «عليه» يعود إلى «المضطر».

وَأَمَّا مَا لَا يُعْقَلُ فَكَتَخْصِيصِهِ بَعْضَ الْأَشْخَاصِ بِحُكْمٍ، كَتَخْصِيصِهِ أَبَا بُرْدَةَ بِجَذَعَةٍ مِنَ الْمَعْزِ، وَتَخْصِيصِهِ خُزَيْمَةَ بِشَهَادَتِهِ وَحْدَهُ، وَكَتَفْرِيقِهِ فِي بَوْلِ الصِّبْيَانِ بَيْنَ الذَّكَرِ وَالْأُنْثَى، فَإِنَّهُ لَمَّا لَمْ يَنْقَدِحْ فِيهِ مَعْنًى لَمْ يُقَسْ عَلَيْهِ الْفَرْقُ فِي الْبَهَائِمِ بَيْنَ ذُكُورِهَا وَإِنَاثِهَا.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «المكره».

والضمير في «معناه» يعود إلى «المضطر».

والمراد هنا: ويصح قياس المكره على المضطر في أكل الميتة وبقية المحرمات؛ لأنه مضطر إلى أكلها تحت وطأة الإكراه، فيكون المعنى الجامع وهو «الاضطرار» موجوداً فيهما.

قوله: (وأما ما لا يُعْقَلُ فكتخصيصه بعض الأشخاص بحكم، كتخصيصه أبا بُردة بجذعة من المعز، وتخصيصه خزيمة بشهادته وحده): هذا هو القسم الثاني من قسمي المستثنى من قاعدة القياس، وهو «ما لا يُعْقَلُ معناه».

والضمير في «كتخصيصه» يعود إلى «النبي» عليه الصلاة والسلام.

والمراد هنا: أن النبي ﷺ خصَّ الصحابي الجليل أبا بُرْدَةَ رضي الله تعالى عنه بإجزاء جَذَعَةِ المعز في الأضحية دون غيره.

وكذلك خَصَّ عليه الصلاة والسلام الصحابي الجليل خزيمة بن ثابت رضي الله تعالى عنه بجعل شهادته وحده عن شهادة رجلين.

وهذا النوع من التخصيص مما لا يُعْقَلُ معناه، فلا يصح قياس غير المخصوص في ذلك على المخصوص، بل يكون الحكم مقصوراً على المخصوص فقط فلا يتعداه إلى ما سواه.

قوله: (وكتفريقه في بول الصبيان بين الذكر والأنثى، فإنه لَمَّا لم ينقدح فيه معنى لم يُقَسْ عليه الفرق في البهائم بين ذكورها وإناثها): هذا مثال آخر توضيحي لما لا يُعْقَلُ معناه.

وَفِي الْجُمْلَةِ إِنَّ مَعْرِفَةَ الْمَعْنَى مِنْ شَرْطِ صِحَّةِ الْقِيَاسِ فِي الْمُسْتَثْنَى وَغَيْرِهِ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

والضمير في «كتفريقه» يعود إلى «النبي» عليه الصلاة والسلام.

والضمير في «فإنه» يعود إلى «التفريق بين الذكر والأنثى في بول الصبيان»، وإليه كذلك عود الضميرين في «فيه»، وفي «عليه».

والضمير في «ذكورها»، وفي «إناثها» يعود إلى «البهائم».

والمراد هنا: أن النبي ﷺ فَرَّقَ في بول الصبيان بين الذكور والإناث، وذلك في قوله عليه الصلاة والسلام: **(إنما يُنْضَحُ من بول الذكر، ويُغْسَلُ من بول الأنثى)**[1].

وهذا التفريق مما لا ينقدح في ذهن المجتهد فيه معنى، ولذلك لم يَقِسِ الفقهاء البهائم التي أبوالها نجسة على صبيان بني البشر في التفريق في بولها بين ذكورها وإناثها.

قوله: (وفي الجملة إن معرفة المعنى من شرط صحة القياس في المستثنى وغيره) أي: أن القياس لا يصح فيما لم يُدْرَكْ معناه، إذ معرفة المعنى شَرْطٌ أساس لصحة القياس، سواء أكان ذلك في المستثنى من القاعدة أم في غيره.



---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب «الطهارة وسننها»، باب: «ما جاء في بول الصبي الذي لم يطعم»، رقم الحديث: (٥٢٢).

(فصل)

قَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْعِلَّةُ نَفْيَ صِفَةٍ، أو اسْمٍ، أَوْ حُكْمٍ، عَلَى قَوْلِ أَصْحَابِنَا، كَقَوْلِهِمْ: لَيْسَ بِمَكِيلٍ وَلَا مَوْزُونٍ، لَيْسَ بِتُرَابٍ، لَا يَجُوزُ بَيْعُهُ فَلَا يَجُوزُ رَهْنُهُ.

قوله: **(قال أبو الخطاب: يجوز أن تكون العلة نفي صفة، أو اسم، أو حكم)**: هذا الفصل عَقَدَهُ المؤلف رحمه الله تعالى في بيان الخلاف في التعليل بالعلة العدمية، أو العلة التي مقتضاها النفي.

وأبو الخطاب الحنبلي رحمه الله تعالى يرى جواز أن تكون العلة نَفْيَ صفة، أو نفي اسم، أو نفي حكم. وقد صرح بذلك في كتابه «التمهيد»، حيث قال ما نصه: «ويجوز أن تُجْعَلَ العلة في نفي صفة أو اسم على قول أصحابنا؛ كقولهم: ليس بمكيل ولا موزون، ليس بتراب، ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه، وما أشبه ذلك»[1].

قوله: **(على قول أصحابنا)**: بناءً على ما ذهب إليه الأصحاب من أتباع الإمام أحمد رحمه الله تعالى، فإنهم يرون جواز التعليل بالعلة التي مقتضاها النفي[2].

قوله: **(كقولهم: ليس بمكيل ولا موزون، ليس بتراب، لا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه)**: الضمير في «كقولهم» يعود إلى «الأصحاب».

والمراد هنا: أن أصحاب الإمام أحمد رحمه الله تعالى أجازوا أن تكون العلة بأمر منفي عدمي، فإذا سُئِلَ الواحد منهم عن التفاضل في «بيع الثياب» ـ مثلاً ـ قال: «إنه جائز»، فإذا سُئِلَ عن علة الجواب عَلَّلَ بالنفي بقوله: «الثياب ليست مكيلة ولا موزونة».

وإذا سُئِلَ عن التيمم بالإسمنت ـ مثلاً ـ قال: «فاسد»، فإذا سُئِلَ عن علة الفساد علل بالنفي بقوله: «لأن الإسمنت ليس بتراب».

---

(١) التمهيد ٤/ ٤٨.

(٢) انظر: المسودة ص٤١٩؛ التمهيد ٤/ ٤٤.

وَقَالَ بَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْعَدَمُ سَبَباً لِإِثْبَاتِ حُكْمٍ؛ لِأَنَّ السَّبَبَ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُشْتَمِلاً عَلَى مَعْنًى يَثْبُتُ الْحُكْمُ رِعَايَةً لَهُ، وَالْمَعْنَى إِمَّا تَحْصِيلُ مَصْلَحَةٍ، أَوْ نَفْيُ مَفْسَدَةٍ، وَالْعَدَمُ لَا يَحْصُلُ بِهِ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ.

وإذا سُئِلَ عن «رهن الخنزير» ـ مثلاً ـ قال: «باطل»، فإذا سُئِلَ عن علة البطلان علل ذلك بالنفي بقوله: «الخنزير لا يجوز بيعه، فلا يجوز رهنه». وما ذكره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا نَقْلاً عن أبي الخطاب من جواز التعليل بالعلة التي مقتضاها النفي والعدم، هو مذهب الجمهور[1].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وقال بعض الشافعية: لا يجوز أن يكون العدم سبباً لإثبات حكم): **هذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة**، وهو أنه لا يجوز أن تكون العلة وصفاً عدمياً لإثبات حكم من الأحكام الشرعية.

وقد ذهب إلى هذا القول بعض الشافعية، ومنهم أبو حامد الإسفراييني[2]، واختار هذا القول الآمدي حيث صرح بذلك في كتابه «الإحكام» بقوله: «اختلفوا في جواز تعليل الحكم الثبوتي بالعدم، فجوَّزه قوم، ومنع منه آخرون وشرطوا أن تكون العلة للحكم الثبوتي أمراً وجودياً، وهو المختار»[3].

قوله: **(لأن السبب لا بد أن يكون مشتملاً على معنى يثبت الحكم رعايةً له، والمعنى إما تحصيل مصلحة أو نفي مفسدة، والعدم لا يحصل به شيء من ذلك)**: الضمير في «له» يعود إلى «المعنى».

---

(١) انظر: إحكام الفصول ص٦٤٤؛ شرح تنقيح الفصول ص٤٠٧؛ شرح اللمع ٢/ ٨٤٠؛ المسودة ص٤١٩.

(٢) انظر: شرح اللمع ٢/ ٨٤٠.

(٣) الإحكام ٣/ ٢٠٦.

فَلَئِنْ قُلْتُمْ: إِنَّهُ تَحْصُلُ بِهِ الْحِكْمَةُ، ....

والضمير في «به» يعود إلى «العدم».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تحصيل المصلحة، ونفي المفسدة».

والمذكور هنا **هو دليل أصحاب المذهب الثاني** القائلين بعدم جواز التعليل بالوصف العدمي.

ومفاد هذا الدليل: أن السبب الْمُعَلَّلَ به لا بد من أن يكون مشتملاً على معنى لأجله يثبت الحكم رعايةً له، والمعنى الذي يثبت الحكم رعايةً له لا يخلو: إما أن يكون متعلقاً بجلب مصلحة، وإما أن يكون متعلقاً بدرء مفسدة، وهذا خاص بالإثبات لا بالعدم، إذ العدم لا يحصل به جلب المصالح ودرء المفاسد، وإذا كان العدم لا يحصل به شيء من ذلك فلا يصلح أن يكون سبباً للتعليل به.

قوله: (فلئن قلتم): المخاطَب هنا هم أصحاب المذهب الأول، والمخاطِب لهم هم أصحاب المذهب الثاني.

والمراد هنا: إنْ قلتم يا أصحاب المذهب الأول معترضين على ما استدللنا به فيما ذهبنا إليه من أن الوصف العدمي لا يجوز أن يكون علةً لإثبات الحكم؛ لأن العدم لا يحصل به جلب منفعة ولا نفي مفسدة.

قوله: (إنه تحصل به الحكمة): الضمير في «إنه» يعود إلى «الوصف العدمي»، وإليه كذلك عود الضمير في «به».

وهذا هو الاعتراض الموجه من أصحاب المذهب الأول إلى أصحاب المذهب الثاني.

ومفاد هذا الاعتراض لا نسلم لكم بأن الوصف العدمي لا يحصل به جلب مصلحة أو دفع مفسدة، بل تحصل به الحكمة المقتضية لجلب المصالح ودرء المفاسد.

فَإِنَّ مَا كَانَ نَافِعاً فَعَدَمُهُ مُضِرٌّ، وَمَا كَانَ مُضِرّاً فَعَدَمُهُ يَلْزَمُ مِنْهُ مَنْفَعَةٌ، وَيَكْفِي فِي مَظِنَّةِ الْحُكْمِ أَنْ يَلْزَمَ مِنْهَا الْحِكْمَةُ، وَلَا يُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ مَنْشَأً لَهَا.

قُلْنَا: لَا نُنْكِرُ ذَلِكَ، ....

قوله: (فإن ما كان نافعاً فعدمه مضر، وما كان مضراً فعدمه يلزم منه منفعة، ويكفي في مظنة الحكم أن يلزم منها الحكمة، ولا يشترط أن يكون منشأً لها): «ما» في قوله: «ما كان» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فعدمه» يعود إلى «ما» الموصولية، وإليها كذلك عود الضمير في «منه».

والضمير في «منها» يعود إلى «مظنة الحكم».

والضمير في «لها» يعود إلى «الحكمة».

وهذه الجملة تعليل للقول بأن الوصف العدمي تحصل به الحكمة.

والمراد هنا: أن مما يدل على أن الوصف العدمي تحصل به الحكمة أن كل شيء نافع يقتضي وجودُه المصلحة ويقتضي عدمه المفسدة، وكل شيء ضار يقتضي وجودُه المفسدة ويقتضي عدمه المصلحة، ويكفي في الحكم من جهة ثبوته بغلبة الظن أن يكون مشتملاً على تلك الحكمة، ولا يُشْتَرَطُ أن يكون الحكم مَنْشَأً لها.

وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن الوصف العدمي تحصل به الحكمة، وإذا كان مُحَصِّلاً لها صح التعليل به.

قوله: (قلنا) أي: قال أصحاب المذهب الثاني في الجواب عن الاعتراض السابق الموجه إليهم من أصحاب المذهب الأول.

قوله: (لا ننكر ذلك): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الحكمة الحاصلة من الوصف العدمي».

والمقصود هنا: نسلم لكم بأن الوصف العدمي تحصل منه الحكمة، فنحن لا نمنع ذلك ولا ننكره، بل نقره ونعترف به.

لَكِنْ لَا يُنَاسِبُ حُكْماً فِي حَقِّ كُلِّ أَحَدٍ، بَلْ إِعْدَامُ النَّافِعِ يُنَاسِبُ عُقُوبَةً فِي حَقِّ مَنْ وُجِدَ مِنْهُ الْإِعْدَامُ زَجْراً لَهُ، وَإِعْدَامُ الْمُضِرِّ يُنَاسِبُ حُكْماً نَافِعاً فِي حَقِّ مَنْ وُجِدَ مِنْهُ إِعْدَامُهُ حَثّاً لَهُ عَلَى تَعَاطِي مِثْلِهِ، ....

قوله: (لكن لا يناسب حكماً في حق كل أحد) أي: أن الوصف العدمي لا يناسب أن يكون حكماً في حق جميع الناس، بل إنه يناسب آحادهم بحسب ما يكون محققاً لمصلحته، وليس الشأن في الوصف المعلَّل به أن يكون خاصاً بالآحاد من المكلَّفين، بل الشأن فيه أن يكون عاماً في جميعهم.

قوله: (بل إعدام النافع يناسب عقوبةً في حق من وُجِدَ منه الإعدام زجراً له، وإعدام المضر يناسب حكماً نافعاً في حق من وُجِدَ منه إعدامُه حثاً له على تعاطي مثله): الضمير في «له» في قوله: «زجراً له» يعود إلى« الْمُعْدِمِ للنافع».

والضمير في «إعدامه» يعود إلى «المضر».

والضمير في «له» في قوله: «حثاً له» يعود إلى «المعدم للضار».

والضمير في «مثله» يعود إلى «إعدام المضر».

وهذه الجملة بيان توضيحي للجملة السابقة، وهي قولهم: «إن الوصف العدمي لا يناسب حكماً في حق كل أحد».

والمراد هنا: أنَّ مَنْ أَعْدَمَ شيئاً نافعاً؛ كمن أتى إلى مسجد فقطع عنه التيار الكهربائي، أو أفسد مكبرات الصوت الموجودة فيه، فإنه يستحق على هذا الإعدام العقوبة، وحينئذ تكون تلك العقوبة مناسبة في حقه حتى تكون زاجرة له بعدم تكرار ذلك الإعدام مرةً أخرى.

بخلاف مَنْ أعدم شيئاً مضراً، كطبيب اكتشف علاجاً حاسماً لمرض تفشَّى في مجتمع الناس، حتى استطاع بهذا العلاج ـ بعد توفيق الله تعالى ـ أن يقضي على ذلك المرض، فإنه يستحق على إعدام هذا المرض أن يُكَافَأَ بما يعود عليه بالنفع حثاً له على المزيد من تلك الاكتشافات الطبية المفيدة.

وبذلك يتضح أن نسبة الحكم في الوصف العدمي نسبة إضافية بالنظر

فَالْمُنَاسَبَةُ فِي الْمَوْضِعَيْنِ انْتَسَبَتْ إِلَى الْإِعْدَامِ وَهُوَ أَمْرٌ وُجُودِيٌّ لَا إِلَى الْعَدَمِ.

فَلَئِنْ قُلْتُمْ: إِنَّ عَدَمَ الْأَمْرِ النَّافِعِ لِلشَّخْصِ يُنَاسِبُ ثُبُوتَ حُكْمٍ نَافِعٍ لَهُ جَبْراً لِحَالِهِ.

إلى الأفراد، وليست نسبة مطلقة بالنظر إلى مجموع الأمة، إذ إن العقوبة اتجهت إلى شخص معين وهو من أعدم النافع، والمثوبة اتجهت إلى شخص معين وهو من أعدم الضار.

قوله: (فالمناسبة في الموضعين انتسبت إلى الإعدام وهو أمر وجودي لا إلى العدم): المراد بالموضعين هنا: الشيء الضار، والشيء النافع.

والمقصود هنا: أن المناسبة في الموضعين وهما الشيء النافع، والشيء الضار قد أضيفت إلى «الإعدام»، وهو أَمْرٌ وجودي لأنه متعلق بإحداث فِعْلٍ، فإعدام النافع فِعْلٌ من الأفعال بطريق إبطاله وتعطيله، وإعدام الضار فعل من الأفعال بطريق إتلافه وإزالته.

وإذا تَبَيَّنَ ذلك ثبت أن المناسبة إنما أضيفت إلى «الإعدام» وليس إلى «العدم»، وشتان ما بينهما، إذ الإعدام فِعْلٌ متعلق بشيء موجود كالقتل، إذ القتل فعل قد تعلق بموجود وهو الإنسان الذي وقع عليه القتل.

وأما العدم فهو ليس بشيء مطلقاً فضلاً عن أن يكون فعلاً متعلقاً بموجود، كما قال الله تعالى في شأن الإنسان قبل أن يُخْلَقَ: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ۝١﴾ [الإنسان: ١].

فهو لم يكن شيئاً مذكوراً؛ لأنه قبل أن يُخْلَقَ كان عَدَماً محضاً.

قوله: (فلئن قلتم): المخاطَب هنا هم أصحاب المذهب الأول، والمخاطِب هم أصحاب المذهب الثاني.

والمقصود: إن قلتم معترضين علينا.

قوله: (إن عدم الأمر النافع للشخص يناسب ثبوت حكم نافع له جبراً لحاله): هذا هو نَصُّ الاعتراض.

قُلْنَا: عَنْهُ جَوَابَانِ، أَحَدُهُمَا: مَنْعُ الْمُنَاسَبَةِ، فَإِنَّهُ لَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ تُثْبَتَ الْمُنَاسَبَةُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، أَوْ إِلَى غَيْرِهِ. وَفِي الْجُمْلَةِ شَرْعُ الْجَائِزِ إِنَّمَا يَكُونُ مَعْقُولاً عَلَى مَنْ وُجِدَ مِنْهُ الضَّرَرُ، وَأَمَّا شَرْعُهُ فِي حَقِّ غَيْرِهِ عُدُولٌ عَنْ مَذَاقِ الْقِيَاسِ وَمُقْتَضَى الْحِكْمَةِ،

والضمير في «له» يعود إلى «الشخص»، وإليه كذلك عود الضمير في «لحاله».

والمراد هنا: أن التعليل بالوصف العدمي يناسب الحكم المتعلق به، ومما يدل على ذلك أن الإنسان قد يُعْدَمُ أمراً نافعاً له، فيكون إعدامه مناسباً لثبوت حكم أنفع له منه يُجْبَرُ به حاله، وليس أدل على ذلك من الأعمى الذي أُعْدِمَ النفع في كلتا عينيه، فإنَّ الله تعالى يعوضه عن ذلك بالجنة جبراً لخاطره، لِمَا ثبت في صحيح الإمام البخاري من حديث الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: **(إن الله عزَّ وجلَّ قال: إذا ابْتَلَيْتُ عبدي بِحَبِيبَتَيْهِ ـ أي بعينيه ـ فَصَبَرَ عَوَّضْتُهُ منهما الجنة).**

قوله: (قلنا) أي: قال أصحاب المذهب الثاني في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (عنه جوابان، أحدهما: مَنْعُ المناسبة): الضمير في «عنه» يعود إلى «الاعتراض السابق».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الجوابين».

والمراد هنا: أن الاعتراض السابق يجاب عنه بجوابين، وأحد هذين الجوابين مَنْعُ المناسبة، فلا نُسَلِّمُ بأن عدم الأمر النافع للشخص يناسب ثبوت حكم نافع له.

قوله: (فإنه لا يخلو: إما أن تثبت المناسبة بالنسبة إلى الله عزَّ وجلَّ، أو إلى غيره. وفي الجملة شرع الجائز إنما يكون معقولاً على من وجد منه الضرر، وأما شرعه في حق غيره عدول عن مذاق القياس ومقتضى الحكمة؛

كَإِيْجَابِ ضَمَانِ فَرَسِ زَيْدٍ عَلَى عَمْرٍو إِذَا تَلِفَ بِآفَةٍ سَمَاوِيَّةٍ.

كإيجاب ضمان فرس زيد على عمرو إذا تلف بآفة سماوية): الضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لا يخلو».

والضمير في «غيره» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والضمير في «منه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

والضمير في «شرعه» يعود إلى «الجائز».

والضمير في «غيره» يعود إلى «مَنْ وُجِدَ منه الضرر».

والمذكور في هذه الجملة هو تعليل للقول بمنع المناسبة بين عدم الأمر النافع وثبوت الحكم.

والمراد هنا: أن المناسبة من حيث الثبوت لا تخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن تثبت بالنسبة إلى الله عزَّ وجلَّ.

الحالة الثانية: أن تثبت بالنسبة إلى غير الله تبارك وتعالى.

أما ثبوتها بالنسبة إلى الله عزَّ وجلَّ فهذا لا سبيل إلى الإحاطة به؛ لأن عِلْمَ ذلك إليه سبحانه وحده.

وأما ثبوتها بالنسبة إلى غير الله تبارك وتعالى فلا يخلو من أمرين:

الأمر الأول: أن يُشْرَعَ الجائز وهو «العقوبة» على من وُجِدَ منه الإضرار.

الأمر الثاني: أن يشرع الجائز على من لم يوجد منه الإضرار.

فأما شَرْعُ العقوبة على مَنْ كان سبباً في حصول الضرر فذلك أَمْرٌ معقول؛ لأنه مناسب لمقتضى الحكمة.

وأما شرع العقوبة على من لم يكن سبباً في حصول الضرر فذلك عدول عن مذاق القياس، وخروج عن مقتضى الحكمة؛ كمن أوجب الضمان في فرس زيد على عمرو إذا تَلِفَ بآفة سماوية كصاعقة ونحو ذلك، إذ إن تضمينه الفرس في أَمْرٍ لا يملك دَفْعَهُ عن نفسه فضلاً عن الفرس ليس من العدل في شيء.

فَإِنْ قِيلَ: يُنَاسِبُ الثَّوَابَ بالنِّسْبَةِ إِلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَهُوَ عَوْدٌ إِلَى الْوُجُودِ، ثُمَّ إِنَّ وُجُوبَهُ عَلَى وَاحِدٍ مِنَ الْخَلْقِ يَلْزَمُ مِنْهُ مِنَ الضَّرَرِ فِي حَقِّ مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ بِقَدْرِ مَا يَحْصُلُ مِنَ الْمَصْلَحَةِ لِمَنْ وَجَبَ لَهُ فَلَا يَكُونُ مُنَاسِباً، فَإِنَّ نَفْعَ زَيْدٍ بِضَرَرِ عَمْرٍو لَا يَكُونُ مُنَاسِباً، لِكَوْنِهِمَا فِي نَظَرِ الشَّرْعِ عَلَى السَّوَاءِ.

قوله: (فإن قيل): القائل هنا هم أصحاب المذهب الأول في اعتراضهم على جواب أصحاب المذهب الثاني.

قوله: (يناسب الثواب بالنسبة إلى الله عزَّ وجلَّ) أي: أن شَرْعَ العقوبة على مَنْ لا يستحقها لكونه بريئاً من سبب إيقاعها عليه، يكون مناسباً من جهة حصول الثواب بالنسبة إلى الله عزَّ وجلَّ؛ لأن مَنْ عوقب على شيء وهو لا يستحق العقاب كان وقوع العقاب عليه سبباً في حصول الثواب له من الله جل شأنه، فيكون وقوع العقاب عليه مناسباً لحصول الثواب له.

قوله: (فهو عود إلى الوجود): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «القول بأن وقوع العقاب يناسب حصول الثواب بالنسبة إلى الله تعالى».

والمراد هنا: إذا عللنا حصول الثواب بوقوع العقاب على غير وجه حق، كانت العلة هنا أمراً وجودياً؛ لأن وقوع العقاب كان سبباً في حصول الثواب، والحصول وجود لا عدم.

قوله: **(ثم إن وجوبه على واحد من الخلق يلزم منه من الضرر في حق من وجب عليه بقدر ما يحصل من المصلحة لمن وجب له فلا يكون مناسباً، فإن نفع زيد بضرر عمرو لا يكون مناسباً؛ لكونهما في نظر الشرع على السواء)**: الضمير في «وجوبه» يعود إلى «الضمان».

والضمير في «منه» يعود إلى «الوجوب».

والضمير في «عليه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

الثَّانِي: أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ اعْتِبَارُهُ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾، وَإِثْبَاتُ الْحُكْمِ لَهُ لِمَنْفَعَتِهِ مِنْ غَيْرِ سَعْيِهِ مُخَالِفٌ لِلْعُمُومِ.

و«ما» في قوله: «ما يحصل» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «بقدر الحاصل من المصلحة».

والضمير في «له» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

وضمير التثنية في «لكونهما» يعود إلى «زيد، وعمرو».

والمراد هنا: أن إيجاب الضمان على أحد الشخصين إذا كانت ذمته بريئة منه يلزم منه من الضرر بقدر ما يحصل من النفع لمن أوجب له، فلا يكون ذلك مناسباً من الناحية الشرعية، إذ هو نَفْعُ أحد الشخصين على حساب مضرة الآخر بدون وجه حق، والشارع لا يحابي أحداً على حساب أحد، إذ الكل في العدل عنده سواء.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الجواب الثاني».

قوله: (أنه لا يمكن اعتباره، لقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾): الضمير في «أنه» يعود إلى «كون عدم الأمر النافع للشخص يناسب ثبوت حكم نافع له»، وإليه كذلك عود الضمير في «اعتباره».

والمراد هنا: أن عدم حصول الأمر النافع للشخص لا يمكن اعتبار كونه سبباً لحصول الحكم النافع له، وذلك أن الحكم النافع لا يكون مُعْتَبَراً شرعاً إلا إذا سَعَى الإنسان إلى تحصيل سببه، عملاً بقول الله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم: ٣٩].

قوله: (وإثبات الحكم له لمنفعته من غير سعيه مخالف للعموم): الضمير في «له» يعود إلى «الشخص الذي لم يحصل له الأمر النافع»، وإليه كذلك عود الضميرين في «لمنفعته»، وفي «سعيه».

قُلْنَا: بَلْ يَجُوزُ التَّعْلِيلُ بِالْعَدَمِ، فَإِنَّ عِلَلَ الشَّرْعِ أَمَارَاتٌ عَلَى الْحُكْمِ، وَلَا يُشْتَرَطُ فِيهَا أَنْ يَكُونَ مَنْشَأً لِلْحِكْمَةِ وَلَا مَظِنَّةً لَهَا، وَعِنْدَ ذَلِكَ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَنْصِبَ الشَّارِعُ الْعَدَمَ أَمَارَةً إِذَا كَانَ ظَاهِراً، مَعْلُوماً. وَلَوْ قَالَ الشَّارِعُ: «اعْلَمُوا أَنَّ مَا لَا يُنْتَفَعُ بِهِ لَا يَجُوزُ بَيْعُهُ، وَأَنَّ مَا لَا يَجُوزُ بَيْعُهُ لَا يَجُوزُ رَهْنُهُ»، فَمَا الْمَانِعُ مِنْ هَذَا وَأَشْبَاهِهِ؟

والمراد هنا: أن جَعْلَ الإنسان الذي انعدم في حقه حصول الأمر النافع مستحقاً لثبوت الحكم النافع له من غير أن يكون منه سَعْيٌ إلى تحصيل أسباب ذلك الحكم مخالف لعموم الآية الكريمة المذكورة التي صَرَّحَتْ بأن الإنسان لا يكون له شيء إلا بسعيه.

قوله: (قلنا): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في ذِكْرِ أدلة أصحاب المذهب الأول القائلين بأنه يجوز التعليل بالنفي والعدم.

قوله: (بل يجوز التعليل بالعدم) أي: لا يُشْتَرَطُ أن تكون العلة أمراً ثبوتياً، بل يجوز أن تكون أمراً عدمياً.

قوله: (فإن علل الشرع أمارات على الحكم، ولا يُشْتَرَطُ فيها أن يكون منشأً للحكمة ولا مظنة لها، وعند ذلك لا يمتنع أن ينصب الشارع العدم أمارةً إذا كان ظاهراً معلوماً): الضمير في «فيها» يعود إلى «الأمارات».

والضمير في «لها» يعود إلى «الحكمة».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم اشتراط أن يكون الحكم في الأمارة منشأً للحكمة أو مظنة لها».

والمراد هنا: أن العدم إذا كان ظاهراً معلوماً من جهة كونه وصفاً لم يمتنع التعليل به، إذ العلة أمارة، ولا يُشْتَرَطُ في الأمارة أن يكون الحكم مَنْشَأً للحكمة ولا مَظِنَّةً لها.

قوله: (ولو قال الشارع: «اعلموا أن ما لا يُنْتَفَعُ به لا يجوز بيعه، وأن ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه»، فما المانع من هذا وأشباهه؟): «ما» في قوله: «ما لا ينتفع به» موصولية بمعنى «الذي».

....

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية، وإليها كذلك عود الضمير في «بيعه» وفي قوله: «لا يجوز بيعه».

و«ما» في قوله: «وأن ما لا يجوز بيعه» موصولية أيضاً بمعنى «الذي».

والضمير في «بيعه» في قوله: «ما لا يجوز بيعه» يعود إلى «ما» الموصولية، وإليها كذلك عود الضمير في «رهنه».

و«ما» في قوله: «فما المانع» استفهامية.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى ما لو قال الشارع: «اعلموا أن ما لا ينتفع به لا يجوز بيعه، وأن ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه»، وإليه كذلك عود الضمير في «أشباهه».

وجواب «لو» في قول المؤلف رحمه الله تعالى: «ولو قال الشارع: اعلموا أن ما لا ينتفع به لا يجوز بيعه، وأن ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه» محذوف، وتقدير الجواب: «لَفُهِمَ من ذلك أن عدم الانتفاع هو علة عدم جواز البيع، وأن عدم جواز البيع هو علة عدم جواز الرهن».

والمذكور هنا هو **الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول** على جواز التعليل بالوصف العدمي.

ومفاد هذا الدليل: أن العلة الشرعية أمارة على الحكم، والأمارة لا يُشْتَرَطُ فيها أن يكون الحكم مَنْشَأً للحكمة ولا مظنة لها، فلا يمتنع أن يجعل الشارع العدم إذا كان ظاهراً معلوماً أمارةً في الدلالة على الحكم، كما لو قال: «اعلموا أن ما لا يُنْتَفَعُ به لا يجوز بيعه، وأن ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه»، حيث جَعَلَ عدم الانتفاع أمارةً على عدم جواز البيع، وجعل عدم جواز البيع أمارةً على عدم جواز الرهن.

وإذا كان التعليل بالأمر العدمي سائغاً شرعاً في هذا المثال وأشباهه فلا وجه للقول بعدم جوازه.

وَقَدْ تَقَرَّرَ بَيْنَ الْفُقَهَاءِ أَنَّ انْتِفَاءَ الشَّرْطِ عَلَامَةٌ عَلَى عَدَمِ الْمَشْرُوطِ، فَإِنَّهُ يَنْتَفِي بِانْتِفَائِهِ، وَإِذَا جَازَ ذَلِكَ فِي النَّفْيِ فَفِي الْإِثْبَاتِ مِثْلُهُ، فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ الشَّارِعُ: «مَا لَا مَضَرَّةَ فِيهِ مِنَ الْحَيَوَانِ فَمُبَاحٌ لَكُمْ أَكْلُهُ»، وَ: «مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ فَحَرَامٌ عَلَيْكُمْ أَكْلُهُ» لَمْ يَمْتَنِعْ ذَلِكَ، ....

قوله: (وقد تقرر بين الفقهاء أن انتفاء الشرط علامة على عدم المشروط، فإنه ينتفي بانتفائه): الضمير في «فإنه» يعود إلى «المشروط».

والضمير في «بانتفائه» يعود إلى «الشرط».

والمراد هنا: أن الشيء إذا كان مشروطاً بشرط، فإنه لا يتحقق إلا بتحقق شرطه، فإذا انتفى الشرط انعدم المشروط، وهذا أمر متقرر لدى جميع الفقهاء، وإذا كان الفقهاء قد جعلوا انتفاء الشرط أمارةً على عدم المشروط فهذا دليل على صحة التعليل بالنفي والعدم.

قوله: (وإذا جاز ذلك في النفي ففي الإثبات مثله، فإنه لو قال الشارع: «ما لا مضرة فيه من الحيوان فمباح لكم أكله»، و: «ما لم يذكر اسم الله عليه فحرام عليكم أكله» لم يمتنع ذلك): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «وإذا جاز ذلك» يعود إلى «جَعْلِ الشارع انتفاء الشيء علامة على انتفاء شيء آخر، كانتفاء المشروط بانتفاء شرطه».

والضمير في «مثله» يعود إلى «النفي».

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لو قال الشارع».

و«ما» في قوله: «ما لا مضرة فيه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «أكله» في قوله: «فمباح لكم أكله» يعود إلى «الحيوان غير الضار».

وَقَدْ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، وَهَذَا تَعْلِيقٌ لِتَحْرِيمِ الْأَكْلِ عَلَى عَدَمِ ذِكْرِ اسْمِ اللهِ.

و«ما» في قوله: «وما لم يذكر» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية، وإليها كذلك عود الضمير في «أكله» في قوله: «فحرام عليكم أكله».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «لم يمتنع ذلك» يعود إلى ما لو قال الشارع: «ما لا مضرة فيه من الحيوان فمباح لكم أكله»، و: «ما لم يذكر اسم الله عليه فحرام عليكم أكله».

والمراد هنا: إذا جاز تعليل النفي بالنفي، جاز تعليل الإثبات بالنفي، بحيث يجعل الشارع انتفاء شيء أمارةً على ثبوت شيء آخر، وذلك غير ممتنع؛ كأن يقول الشارع: «ما لا مضرة فيه من الحيوان فمباح لكم أكله»، حيث جَعَلَ انتفاء المضرة علةً لثبوت الإباحة.

وكذلك إذا قال: «ما لم يذكر اسم الله عليه فحرام عليكم أكله»، حيث جعل انتفاء ذكر اسم الله تعالى على الحيوان المذبوح أمارةً على ثبوت تحريم الأكل.

قوله: (وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، وهذا تعليق لتحريم الأكل على عدم ذكر اسم الله): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «منطوق هذه الآية الكريمة».

والمراد هنا: أن مما يدل على صحة تعليل الحكم الثبوتي بالأمر العدمي وقوعه في القرآن الكريم، حيث قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]. ففي هذه الآية الكريمة عَلَّقَ الله تبارك وتعالى تحريم الأكل على عدم ذِكْرِ اسمه سبحانه، فكان عدم ذكر اسم الله جل شأنه علةً لثبوت الحكم وهو تحريم الأكل.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «وقد تقرر بين الفقهاء أن انتفاء الشرط علامة على عدم المشروط»، إلى قوله: «وهذا تعليق

وَلِأَنَّ النَّفْيَ صَلُحَ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً لِلنَّفْيِ، فَيَلْزَمُ مِنْهُ أَنَّهُ يَصْلُحُ التَّعْلِيلُ بِهِ لِلْإِثْبَاتِ؛ لِأَنَّ كُلَّ حُكْم لَهُ ضِدٌّ، فَالْحِلُّ ضِدُّهُ الْحُرْمَةُ، وَالْوُجُوبُ ضِدُّهُ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ، وَالصِّحَّةُ ضِدُّهَا الْفَسَادُ، وَكُلَّمَا نَفَى شَيْئاً أَثْبَتَ ضِدَّهُ، فَمَا كَانَ عِلَّةً لِانْتِفَاءِ الْحُرْمَةِ فَهُوَ عِلَّةُ الْإِبَاحَةِ.

لتحريم الأكل على عدم ذكر اسم الله» **هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول** القائلين بصحة التعليل بالنفي والعدم.

ومفاد هذا الدليل: أن التعليل بالنفي والعدم لا مانع منه عُرْفاً وشرعاً، أما العرف فإن الفقهاء قد تعارفوا فيما بينهم ـ بناءً على ما تقرر لديهم ـ على أن المشروط ينتفي بانتفاء شرطه كانتفاء وجوب الزكاة بانتفاء ملك النصاب.

وإذا جاز تعليل النفي بالنفي عرفاً، جاز تعليل الثبوت بالنفي شرعاً، ودليل ذلك وقوعه في كتاب الله تعالى، كما في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، حيث جَعَلَ الله تعالى عدم ذِكْرِ اسمه على الحيوان المذبوح أمارةً على ثبوت تحريم الأكل منه.

قوله: (ولأن النفي صلح أن يكون علة للنفي، فيلزم منه أنه يصلح التعليل به للإثبات): الضمير في «منه» يعود إلى «كون النفي صالحاً لتعليل النفي».

والضمير في «أنه» يعود إلى «النفي»، وإليه كذلك عود الضمير في «به».

والمراد هنا: حيث تقرر أن النفي يصلح لتعليل النفي، لزم من ذلك صلاحية النفي لتعليل الإثبات.

قوله: (لأن كل حكمٍ له ضد، فالحل ضده الحرمة، والوجوب ضده براءة الذمة، والصحة ضدها الفساد، وكلما نَفَى شيئاً أثبت ضده، فما كان علةً لانتفاء الحرمة فهو علة الإباحة): هذه الجملة تعليل للقول بصلاحية النفي لتعليل الإثبات، كما يصلح لتعليل النفي.

وَمَا ذَكَرُوهُ مِنْ أَنَّ «النَّفْيَ لَا يُنَاسِبُ إِثْبَاتَ الْحُكْمِ فِي حَقِّ الْآدَمِيِّ؛ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْهُ ضَرَرٌ فِي حَقِّ الْآدَمِيِّ الْآخَرِ». ....

والضمير في «ضده» في قوله: «أثبت ضده» يعود إلى «الشيء».

و«ما» في قوله: «فما كان علة» موصولية بمعنى: «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «فالكائن علةً لانتفاء الحرمة فهو علةُ الإباحة».

والمراد هنا: أن الأحكام الشرعية لها أضدادها، فإذا ذُكِرَ أحدها دل المذكور على أن المسكوت بخلافه، فإذا أثبت الشارع الحِلَّ في شيء انتفت عنه الحرمة، وإذا نَفَى الشارع الوجوب في شيء ثبتت فيه براءة الذمة من الانشغال بعهدته، وإذا أثبت الشارع الصحة في شيء انتفى عنه الفساد، وهكذا فكلما نَفَى الشارع شيئاً عُلِمَ منه ثبوت ضده، فما كان علةً لانتفاء الحرمة فهو علة لثبوت الإباحة، كما في قول الله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

فهذا حَصْرٌ للمحرَّمات من المطعومات، فما عداها يكون مباحاً ما لم يَرِدْ نص آخر بتحريمه، وعلة الحل فيه انتفاء الحرمة عنه.

والمذكور هنا **هو الدليل الثالث لأصحاب المذهب الأول** القائلين بجواز التعليل بالنفي والعدم.

ومفاد هذا الدليل: أن النفي صالح لأن يكون علة للنفي، ويلزم من صلاحيته لذلك صلاحيته لتعليل الإثبات، إذ النفي والإثبات حكمان شرعيان، والأحكام الشرعية تُعْرَفُ بأضدادها.

وإذا كان النفي صالحاً لتعليل النفي والإثبات على السواء، دل ذلك على جواز التعليل به، وهذا هو المطلوب.

قوله: (وما ذكروه من أن «النفي لا يناسب إثبات الحكم في حق الآدمي؛ لأنه يلزم منه ضرر في حق الآدمي الآخر»): «ما» في قوله: «وما ذكروه» موصولية بمعنى «الذي».

قُلْنَا: عَنْهُ جَوَابَانِ، أَحَدُهُمَا: أَنَّ جِهَاتِ إِثْبَاتِ الْعِلَّةِ لَا تَنْحَصِرُ فِي الْمُنَاسَبَةِ، بَلْ طُرُقُهَا كَثِيرَةٌ عَلَى مَا عُلِمَ، فَلَا يَلْزَمُ مِنَ انْتِفَاءِ طَرِيقٍ وَاحِدٍ انْتِفَاؤُهَا.

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والذاكرون هنا هم أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم صلاحية النفي للعلية.

وما أورده المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو جوابهم عما اعترض به عليهم أصحاب المذهب الأول حين قالوا: «إن عدم الأمر النافع للشخص يناسب ثبوت حكمٍ نافع له جبراً لحاله».

فأجابوا عن هذا الاعتراض بقولهم: «النفي لا يناسب إثبات الحكم في حق الآدمي؛ لأنه يلزم منه ضرر في حق الآدمي الآخر، وذلك كإيجاب ضمان فرس زيد على عمرو إذا تلف بآفة سماوية».

قوله: (قلنا: عنه جوابان) أي: نجيب عما أجابوا به عن الاعتراض السابق بجوابين.

قوله: **(أحدهما: أن جهات إثبات العلة لا تنحصر في المناسبة، بل طرقها كثيرة على ما عُلم)**: ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الجوابين».

والضمير في «طرقها» يعود إلى «العلة».

و«ما» في قوله: «على ما عُلم» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن لإثبات العلة طرقاً كثيرة، فهي تثبت بالنص، والإجماع، والسبر، والدوران، كما تثبت بالمناسبة. وإذا تقرر ذلك فإن «المناسبة» طريق واحد مما تثبت به العلة، وليست هي كلَّ طرق العلة حتى تكون محصورة فيها بحيث إذا انعدمت انعدمت العلة جملةً وتفصيلاً.

قوله: **(فلا يلزم من انتفاء طريق واحد انتفاؤها)**: الضمير في قوله: «انتفاؤها» يعود إلى «العلة».

الثَّانِي: أَنَّ الْمُنَاسَبَةَ مُتَحَقِّقَةٌ فِيهِ، فَإِنَّ مَا كَانَ وُجُودُهُ نَافِعاً لَزِمَ مِنْ عَدَمِهِ الضَّرَرُ، وَمَا كَانَ مُضِرّاً لَزِمَ مِنْ عَدَمِهِ النَّفْعُ، فَلِلَّهِ تَعَالَى فَرَائِضُ وَوَاجِبَاتٌ، كَمَا أَنَّ لَهُ مَحْظُورَاتٍ مُحَرَّمَاتٍ، فَكَما أَنَّ فِعْلَ الْمُحَرَّمَاتِ يُنَاسِبُ شَرْعَ عُقُوبَاتٍ فِي حَقِّ مَنْ فَعَلَهَا زَجْراً عَنْهَا، فَعَدَمُ

والمراد هنا: إذا تقرر أن للعلة طرقاً كثيرة لإثباتها، وأنها ليست متوقفةً فقط على المناسبة، دل ذلك على أن المناسبة إذا انعدمت فإن انعدامها لا يعني انعدام العلة بالكلية، بل إن هناك طرقاً أخرى غيرها تثبت العلة بها.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الجواب الثاني».

قوله: (أن المناسبة متحققة فيه، فإن ما كان وجوده نافعاً لزم من عدمه الضرر، وما كان مضراً لزم من عدمه النفع): الضمير في «فيه» يعود إلى «النفي».

و«ما» في قوله: «ما كان نافعاً»، وفي قوله: «وما كان مضراً» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «وجوده» يعود إلى «ما» الموصولية، وكذلك إليها عود الضمير في «عدمه» في قوله: «لزم من عدمه الضرر»، وفي قوله: «لزم من عدمه النفع».

والمراد هنا: لا نسلم لكم بأن المناسبة غير متحققة في النفي، بل هي متحققة فيه، وإذا كانت المناسبة متحققة في النفي صح أن يكون علةً لإثبات الحكم في حق الآدمي، وذلك أن الآدمي إذا أَعْدَمَ شيئاً نُظِرَ: فإن كان ذلك الشيء الْمُعْدَمُ ضاراً استحق المثوبة على إعدامه؛ لأن ما كان مضراً لزم من عدمه النفع. وإن كان ذلك الشيء الْمُعْدَمُ نافعاً استحق العقوبة على إعدامه؛ لأن ما كان وجوده نافعاً لزم من عدمه الضرر.

قوله: (فللّه تعالى فرائض وواجبات، كما أن له محظورات محرمات، فكما أن فعل المحرمات يناسب شَرْعَ عقوبات في حق من فعلها زجراً عنها، فعدم

الْفَرَائِضِ يُنَاسِبُ تَرْتِيبَ الْعُقُوبَاتِ عَلَى تَارِكِهَا حَثّاً عَلَيْهَا، وَلَا بُعْدَ فِي قَوْلِ مَنْ قَالَ: إِنَّ تَرْكَ الصَّلَاةِ يُنَاسِبُ شَرْعَ الْقَتْلِ أَوِ الضَّرْبِ وَالْحَبْسِ، وَكَذَلِكَ أَشْبَاهُهَا مِنَ الْوَاجِبَاتِ.

الفرائض يناسب ترتيب العقوبات على تاركها حثاً عليها): الضمير في «له» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والضمير في «فعلها» يعود إلى «المحرمات»، وإليها كذلك عود الضمير في «عنها».

والضمير في «تاركها» يعود إلى «الفرائض»، وكذلك إليها عود الضمير في «عليها».

والمراد هنا: أن الله تعالى كلف العباد بواجبات يفعلونها، وبمحرمات يجتنبونها، وكما رتب على فِعْلِ المحرمات العقوبات في حق من اقترفها، وكان ذلك الفعل للمحرمات مناسباً لشرع تلك العقوبات حتى تكون زاجرة للعاصي عن الاستمرار في فعل تلك المحرمات، فكذلك رتب الشارع على عدم فعل الواجبات العقوبات في حق من تركها وتساهل فيها، وكان ذلك العدم وهو عدم فِعْلِ الواجبات مناسباً لشرع تلك العقوبات حتى تكون حثاً على فعلها والمحافظة عليها، وهذا يدل دلالة واضحة على أن النفي مناسب للحكم.

قوله: (ولا بُعْدَ في قول من قال: «إن ترك الصلاة يناسب شرع القتل أو الضرب والحبس»، وكذلك أشباهها من الواجبات): «لا» في قوله: «ولا بُعْدَ» نافية للجنس، و«بُعْدَ» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، وتقديره: «حاصل»؛ أي: «ولا بُعْدَ حاصلٌ في قول من قال: إن ترك الصلاة يناسب شرع القتل أو الضرب والحبس».

والكاف في «كذلك» حرف تشبيه، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تَرْكِ الصلاة المناسب لشرع القتل أو الضرب والحبس».

والضمير في «أشباهها» يعود إلى «الصلاة».

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ هَذَا إِعْدَامٌ» غَيْرُ صَحِيحٍ، بَلْ هُوَ مُجَرَّدُ عَدَمٍ، إِذِ الْإِعْدَامُ إِخْرَاجُ الْمَوْجُودِ إِلَى الْعَدَمِ، وَلَمْ يَكُنْ لِلصَّلَاةِ مِنْ تَارِكِهَا وُجُودٌ فَيَعْدِمُهَا، ....

والمراد هنا: أن «تَرْكَ الصلاة» إعدام لفعلها ونَفْيٌ لأدائها، وقد صَحَّ جَعْلُ ذلك النفي والإعدام وَصْفاً مناسباً لشرع العقوبة من القتل أو الضرب والحبس في حق التارك لها، وكذلك هو الشأن في سائر الواجبات الشرعية قياساً على الصلاة فإنَّ تَرْكها مناسب لاستحقاق العقوبة في حق المتساهل فيها.

ولو لم يكن النفي مناسباً للحكم لَمَا صَحَّ ترتيب هذه العقوبات، بل لكان قولُ مَنْ ذهب إلى مناسبة شَرْعِهَا مُسْتَبْعَداً لا حَظَّ له من القبول.

قوله: (وقولهم: إن هذا إعدام): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني»، وذلك في جوابهم عن الاعتراض الأول الموجه إليهم، والذي حاصله: «أن العدم تحصل به الحكمة، فإنَّ ما كان نافعاً فعدمه مضر، وما كان مضراً فعدمه نافع».

فأجابوا عن هذا الاعتراض بقولهم: «فالمناسبة في الموضعين انتسبت إلى الإعدام وهو أمر وجودي، وليس إلى العدم».

قوله: (غير صحيح) أي: لا يصح تفسيركم العدم بالإعدام.

قوله: (بل هو مجرد عدم، إذ الإعدام إخراج الموجود إلى العدم، ولم يكن للصلاة من تاركها وجود فيعدمها): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «إعدام النافع، وإعدام المضر».

والضمير في «تاركها» يعود إلى «الصلاة»، وكذلك إليها عود الضمير في «فيعدمها».

والمراد هنا: أن الصحيح هو «العدم»، وليس «الإعدام»، وذلك لأن الإعدام متعلق بموجود، والمتروك من الواجبات كالصلاة لم يكن له حظ في الوجود لدى تاركه حتى يعدمه بعد أن أوجده، فهو عَدَمٌ بالنسبة إليه لا إعدام.

وَلَا يَلْزَمُ مِنْ ثُبُوتِ الْحُكْمِ أَنْ يَكُونَ فِي حَقِّ آدَمِيٍّ آخَرَ، ثُمَّ لَوْ لَزِمَ مِنْهُ ضَرَرٌ فَلَا تَنْتَفِي الْمُنَاسَبَةُ بِوُجُودِ الضَّرَرِ عَلَى مَا عُلِمَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ، وَمِثْلُ هَذَا يُوجَدُ فِي الْإِثْبَاتِ، فَلَا فَرْقَ إِذَنْ.

قوله: (ولا يلزم من ثبوت الحكم أن يكون في حق آدمي آخر) أي: لا يلزم من ثبوت الحكم في حق شخص بعينه أن يكون ثابتاً في حق شخص آخر، بحيث يتعدى ضرره إليه.

قوله: (ثم لو لزم منه ضرر فلا تنتفي المناسبة بوجود الضرر على ما عُلِمَ في موضع آخر): الضمير في «منه» يعود إلى «إثبات الحكم في حق آدمي بعينه».

و«ما» في قوله: «على ما عُلِمَ» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «على المعلوم في موضع آخر».

والمقصود بالموضع الآخر هنا هو ما ذكره في قوله: «فإن قيل: يناسب الثواب بالنسبة إلى الله عزَّ وجلَّ»؛ أي: إذا وقعت العقوبة على غير مستحقها فتضرر بذلك، فإن المناسبة لا تنعدم بهذا الضرر، إذ إن إيقاع تلك العقوبة عليه مناسب لحصول الثواب له من الله تبارك وتعالى.

والمراد هنا: لو سَلَّمْنَا جدلاً بأن الحكم الثابت في حق شخص يلزم منه ثبوته في حق شخص آخر فيتضرر منه، فإن ذلك اللزوم لا يقتضي نَفْيَ المناسبة بمجرد حصول الضرر؛ لأن هذا الضرر الذي وقع على الشخص وهو غير مستحق له يكون مناسباً لأن ينال على ذلك ثواباً عظيماً من الله تبارك وتعالى، فكان ذلك الضرر علةً لحصول هذا الثواب وذلك وَصْفٌ مناسب.

قوله: (ومثل هذا يوجد في الإثبات، فلا فرق إذن): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «حصول الضرر في الحكم الثابت بالأمر العدمي».

والمراد هنا: أن وجود الضرر لو كان يقتضي نَفْيَ المناسبة في الحكم المعلَّل بالنفي لاقتضى كذلك نفيها في الحكم المعلَّل بالإثبات، لعدم الفرق بينهما، إذ هما في احتمال حصول الضرر على حد سواء.

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ يَتَنَاوَلُ مَا لَهُ دُونَ مَا عَلَيْهِ، فَلَيْسَتْ عَامَّةً، فَلَا يَصِحُّ الْاسْتِدْلَالُ بِهَا عَلَى عُمُومِ التَّعْلِيلِ بِالنَّفْيِ، ....

قوله: (وقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾): هذا شروع في الجواب عن الجواب الثاني الذي أجاب به أصحاب المذهب الثاني عن الاعتراض الثاني الموجه لدليلهم، ومفاد هذا الاعتراض: «أن عدم الأمر النافع للشخص يناسب ثبوت حكمٍ نافع له جبراً لحاله».

فأجابوا عن هذا الاعتراض بقولهم: «إنه لا يمكن اعتباره لقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾، وإثبات الحكم له لمنفعته من غير سعيه مخالف للعموم».

قوله: (**يتناول ما له دون ما عليه، فليست عامة، فلا يصح الاستدلال بها على عموم التعليل بالنفي**): «ما» في قوله: «ما له»، وفي قوله: «ما عليه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «له» يعود إلى «الإنسان»، وكذلك إليه عود الضمير في «عليه».

والضمير في «بها» يعود إلى «الآية الكريمة المذكورة».

والمراد هنا: لا نُسَلِّمُ بأن هذه الآية الكريمة عامة، إذ إن السعي المضاف إلى الإنسان فيها خاص بما له فقط دون ما عليه، وبناءً على ذلك فلا يصح الاستدلال بها على عموم التعليل بالنفي.

وحيث كانت تلك الآية الكريمة خاصة بما للإنسان فقط، فإن الإنسان لن ينال ثواباً على عملٍ من الأعمال الصالحة إلا إذا كان قد سَعَى إلى تحصيله بنفسه في الدنيا، ولا يُعَكِّرُ على ذلك ما ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ قال: (**مَنْ دعا إلى هُدَى كان له من الأجر مثل أجور من اتبعه من غير أن ينقص من أجورهم شيء**)، وما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: (**من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر مَنْ عمل بها إلى يوم**

عَلَى أَنَّ الْآيَةَ إِنَّمَا أُرِيدَ بِهَا الثَّوَابُ فِي الْآخِرَةِ دُونَ أَحْكَامِ الدُّنْيَا،

القيامة)، وما ثبت في الصحيح عنه ﷺ أنه قال: (**إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: من ولد صالح يدعو له، أو صدقة جارية من بعده، أو علم يُنْتَفَعُ به**)، فإنَّ ذلك كله راجع إلى سَعْي الإنسان وإلى آثار سعيه، فإنَّ مَنْ دعا الناس إلى الخير والهُدى فاستجابوا لذلك وعملوا بمقتضاه كان عملهم نتيجة سعيه في إيصال الخير والهداية إليهم بعد توفيق الله تعالى.

وكذلك إذا اجتهد على أولاده بالتربية الإسلامية الصحيحة على منهج الكتاب والسنة وعلى هَدْي سلف هذه الأمة فنشؤوا على الطاعة والعبادة والاستقامة كان ذلك نتيجة سعيه إلى إصلاحهم بعد توفيق الله تعالى، وإضافةً إلى ذلك فإن الأولاد من كَسْبِ الإنسان كما جاء في الحديث: (**إن أطيب ما أكل الرجل من كسبه، وإن ولده من كسبه**).

وكذلك ما خَلَّفَهُ وراءه من صدقة جارية وعلم نافع هو من سعيه وأَثَرٌ من آثاره الحسنة، والله تعالى يكتب ذلك كله له بعد موته، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَـٰرَهُمْ﴾ [يس: ١٢].

وبذلك يتضح أن تلك الأعمال لم تخرج بحال عن كَسْبِ الإنسان وسعيه وآثاره، فكانت في سجل حسناته[١].

قوله: (**على أن الآية إنما أريد بها الثواب في الآخرة دون أحكام الدنيا**) أي: أن تلك الآية الكريمة، وهي قول الله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾، يُرَادُ بها حصول الثواب يوم القيامة، وحصول الثواب على سَعْي الإنسان يوم القيامة هو حُكْمٌ من أحكام الآخرة، وليس حكماً من أحكام الدنيا، وبذلك فإن الاستدلال بهذه الآية الكريمة لم يصادف محله، إذ الكلام هنا إنما هو في أحكام الدنيا وليس في أحكام الآخرة.

---

(١) راجع: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤/ ٢٢٧.

بِدَلِيلِ أَنَّ فَقْرَ الْقَرِيبِ صَلُحَ عِلَّةً لِإِيْجَابِ النَّفَقَةِ لَهُ، وَعَدَمُ الْمَالِ فِي حَقِّ الْمِسْكِينِ جَعَلَهُ مَصْرِفاً لِلزَّكَاةِ، وَأَمْثَالُ هَذَا يَكْثُرُ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

قوله: (بدليل أن فَقْرَ القريب صلح علةً لإيجاب النفقة له، وعَدَمُ المال في حق المسكين جَعَلَهُ مصرفاً للزكاة، وأمثال هذا يكثر): الضمير في «له» يعود إلى «الفقير».

والضمير في «جعله» يعود إلى «المسكين».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «صلاحية فقر القريب علةً لإيجاب النفقة له»، وإلى «صلاحية عدم المال في حق المسكين علةً لإيجاب الزكاة له».

والمراد هنا: مما يدل على أن تلك الآية الكريمة إنما هي واردة في أحكام الآخرة، وليست واردة في أحكام الدنيا: أن هناك أشخاصاً رُتِّبَتْ في حقهم أحكام وليست العلة فيها سَعْيَ الإنسان، ومن ذلك «القريب الفقير» فإنَّ فقره ليس من سعيه وقد صلح أن يكون علةً لإيجاب النفقة له.

وكذلك «المسكين» فإن عدم المال في حقه ليس من سعيه، وقد صلح أن يكون علةً في كونه مصرفاً من مصارف إخراج الزكاة.

وأمثال ذلك كثير كالصغير، فإن «الصِّغَرَ» ليس من سعيه، وقد كان علةً لوجوب الولاية عليه.

فهذه الأمثلة كلها تدل على أن المقصود بسعي الإنسان في الآية الكريمة المذكورة هو ثواب الآخرة، وليس المراد بها ما يتعلق بالأحكام الدنيوية.



(فصل)

يَجُوزُ تَعْلِيلُ الْحُكْمِ بِعِلَّتَيْنِ؛ لِأَنَّ الْعِلَّةَ الشَّرْعِيَّةَ أَمَارَةٌ فَلَا يَمْتَنِعُ نَصْبُ عَلَامَتَيْنِ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ، وَلِذَلِكَ مَنْ لَمَسَ وَبَالَ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ انْتَقَضَ وُضُوؤُهُ بِهِمَا، وَمَنْ أَرْضَعَتْهَا أُخْتُكَ وَزَوْجَةُ أَخِيكَ فَجُمِعَ لَبَنُهُمَا وَانْتَهَى إِلَى حَلْقِهَا ....

قوله: (يجوز تعليل الحكم بعلتين) أي: لا يمتنع أن يُعَلَّلَ الحكم الشرعي بعلتين جميعاً، بل ذلك جائز ممكن.

وما ذهب إليه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا من جواز تعليل الحكم الشرعي بعلتين هو مذهب جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء والمتكلمين(١).

قوله: (لأن العلة الشرعية أمارة، فلا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الاستدلال لهذا المذهب.

والمراد هنا: حيث إن العلة الشرعية أمارة، فلا يمتنع فيها أن يجعل الشارع وصفين مناسبين علامةً على ثبوت حكمٍ واحد.

قوله: (ولذلك من لمس وبال في وقت واحد انتقض وضوؤه بهما): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين».

وضمير التثنية في «بهما» يعود إلى «اللمس»، و«البول».

وهذا مثال توضيحي لتعليل الحكم الواحد بعلتين، وذلك أن الرجل لو كان متوضئاً ثم لمس زوجته وبال في وقت واحد، فإن وضوءه ينتقض بهذين الفعلين معاً.

قوله: (ومن أرضعتها أختك وزوجة أخيك فجُمع لبنهما وانتهى إلى حلقها

---

(١) انظر: بذل النظر ص٦٢٧؛ إحكام الفصول ص٦٣٤؛ البرهان ٢/ ٨٢٠؛ المستصفى ٢/ ٣٤٢؛ المسودة ص٤١٧؛ المعتمد ٢/ ٢٦٧.

دَفْعَةً وَاحِدَةً حَرُمَتْ عَلَيْكَ لِأَنَّكَ خَالُهَا وَعَمُّهَا، وَلَا يُحَالُ عَلَى أَحَدِهِمَا دُونَ الْآخَرِ، وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: تَحْرِيمَانِ وَحُكْمَانِ؛ لِأَنَّ التَّحْرِيمَ لَهُ حَدٌّ وَاحِدٌ وَحَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ، وَيَسْتَحِيلُ اجْتِمَاعُ مِثْلَيْنِ.

دفعةً واحدة حرمت عليك لأنك خالها وعمها): ضمير التثنية في «لبنهما» يعود إلى «الأخت»، و«زوجة الأخ».

والضمير في «حلقها» يعود إلى «المرضوعة»، وكذلك إليها عود الضميرين في «خالها»، و«عمها».

وهذا مثال توضيحي آخر لتعليل الحكم الواحد بعلتين، وذلك أن «الرضيعة» قد تحرم على الشخص الواحد بعلتين لكونه عمها وخالها، بأن ترضعها أخته في الحولين خمس رضعات فيكون خالها لأنها بنت أخته من الرضاع، وترضعها زوجة أخيه بلبن أخيه في الحولين خمس رضعات فيكون عمها لأنها بنت أخيه من الرضاع، أو يُجْمَعُ لبنهما معاً ثم يُفْرَغُ في حلقها دفعةً واحدة.

قوله: (ولا يحال على أحدهما دون الآخر) أي: لا يُحَالُ الحكم الشرعي وهو «نَقْضُ الوضوء» في المثال الأول على أحد الفعلين دون الآخر، فيقال انتقض الوضوء باللمس دون البول، أو بالبول دون اللمس، بل بهما جميعاً.

وكذلك لا يحال الحكم الشرعي وهو «تحريم الرضيعة» في المثال الثاني على أحد الوصفين فقط دون الآخر، فلا يقال: إن تلك الرضيعة حَرُمَتْ على ذلك الشخص بوصفه خالاً لها فقط، أو بوصفه عمّاً لها فقط، بل يقال: إنها حرمت عليه بالوصفين معاً لكونه عمها، ولكونه خالها.

قوله: (ولا يمكن أن يقال: تحريمان وحكمان؛ لأن التحريم له حد واحد وحقيقة واحدة، ويستحيل اجتماع مثلين) أي: أن تحريم تلك الرضيعة على ذلك الشخص هو حكم مُعَلَّلٌ بعلتين، وليس حكمين معللين بعلتين، وإنما كان حكماً واحداً لأن التحريم له حد واحد وحقيقة واحدة، وذلك الحد

فَإِنْ قِيلَ: فَإِذا ذَكَرَ الْمُعْتَرِضُ عِلَّةً أُخْرَى فِي الْأَصْلِ، فَلِمَ يُعَارِضُ عِلَّةَ الْمُسْتَدِلِّ؟ وَلِمَ يُقْبَلُ هَذَا الاعْتِرَاضُ إِذَا أَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَ عِلَّتَيْنِ؟

قُلْنَا: ....

وتلك الحقيقة هما المنع من زواج هذا الشخص من تلك الرضيعة لأنها من محارمه بالرضاع لكونها بنت أخته وبنت أخيه، ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب.

ومما يدل على أن التحريم في هذه المسألة حكم واحد اجتماعُهُ في الرضيعة بالعلتين معاً، ولو كان التحريم حكمين لكانا متماثلين، والتماثل يعني التضاد، ويستحيل اجتماع المثلين المتضادين في عين واحدة، بل يلزم من وجود أحدهما انتفاء الآخر.

قوله: (فإن قيل: فإذا ذكر المعترض علة أخرى في الأصل، فَلِمَ يعارض علة المستدل؟ ولِمَ يُقْبَلُ هذا الاعتراض إذا أمكن الجمع بين علتين؟): هذا اعتراض موجه للقائلين بجواز تعليل الحكم الشرعي الواحد بعلتين.

ومفاد هذا الاعتراض: لو كان ما ذكرتموه من جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين صحيحاً، فَلِمَ إذاً يعترض المعترض على المستدل بإبداء علة أخرى في الأصل ينقض بها علته؟ وأيضاً فَلِمَ يكون ذلك الاعتراض مقبولاً وسائغاً في مقام المناظرة؟

ولو كان تعليل الحكم الواحد بعلتين جائزاً، لَمَا كان من حق المعترض الاعتراض على علة المستدل بإبداء علة أخرى، ولَمَا كان اعتراضه مقبولاً، بل لكان مردوداً عليه إذ لا مانع من التعليل بعلتين فأكثر.

وحيث إن اعتراض المعترض على المستدل يُعَدُّ حقاً له ومقبولاً منه دل ذلك على عدم صحة التعليل بأكثر من علة.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

إِنْ كَانَتْ عِلَّةُ الْمُسْتَدِلِّ مُؤَثِّرَةً لَمْ تَبْطُلْ بِذَلِكَ كَمَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْأَمْثِلَةِ، وَكَاجْتِمَاعِ الْعِدَّةِ والرِّدَّةِ إِذْ دَلَّ الشَّرْعُ عَلَى أَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا عِلَّةٌ عَلَى حِيَالِهَا، وَإِنْ كَانَتْ ثَابِتَةً بِالْاسْتِنْبَاطِ فَسَدَتْ بِهَذِهِ الْمُعَارَضَةِ؛ لِأَنَّ ظَنَّ كَوْنِهَا عِلَّةً إِنَّمَا يَتِمُّ بِالسَّبْرِ وَهُوَ أَنَّهُ لَا بُدَّ لِهَذَا الْحُكْمِ مِنْ عِلَّةٍ، وَلَا يَصْلُحُ عِلَّةً

قوله: (إن كانت علة المستدل مؤثرة لم تبطل بذلك كما ذكرناه من الأمثلة، وكاجتماع العدة والردة إذ دل الشرع على أن كل واحدة منهما علة على حيالها): العلة المؤثِّرة هي الثابتة بالنص، أو الإجماع.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «بذلك» يعود إلى «معارضة علة المستدل بعلة المعترض».

و«الكاف» في «كما» حرف تشبيه، و«ما» المتصلة بها موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بالأمثلة المذكورة هنا: ما أورده المؤلف من نقض الوضوء باللمس والبول، وتحريم الرضيعة بكونها بنت أخت، وبنت أخ.

وضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «العدة» و«الردة».

والضمير في «حيالها» يعود إلى «كل واحدة من العدة والردة».

والمراد هنا: أن العلة التي استند إليها المستدل في إثبات الحكم الشرعي إنْ كانت مؤثِّرة لثبوتها بنص أو إجماع، فإنه لا يبطلها اعتراض المعترض بإبداء علة أخرى، بل تبقى سليمةً صحيحة، كما هو الشأن في مسألتي «نَقْضِ الوضوء باللمس والبول»، و«تحريم الرضيعة بكونها بنت أخت، وبنت أخ»، ويضاف إليهما مسألة «اجتماع العدة والردة في تحريم وَطْءِ المرأة فيهما» إذ كل علة منهما قد اعتبره الشارع علةً مستقلة.

قوله: (وإن كانت ثابتة بالاستنباط فسدت بهذه المعارضة؛ لأن ظن كونها علة إنما يتم بالسبر، وهو أنه لا بد لهذا الحكم من علة، ولا يصلح علةً

إِلَّا هَذَا، فَإِذَا ظَهَرَتْ عِلَّةٌ أُخْرَى بَطَلَتْ إِحْدَى الْمُقَدِّمَتَيْنِ، وَهِيَ أَنَّهُ لَا يَصْلُحُ عِلَّةً إِلَّا كَذَا.

إلا هذا، فإذا ظهرت علة أخرى بطلت إحدى المقدمتين، وهي أنه لا يصلح علةً إلا كذا): المعارضة المشار إليها في قوله: «فسدت بهذه المعارضة» هي معارضة المعترض للمستدل بإبداء علة أخرى.

والضمير في «كونها» يعود إلى «علة المستدل».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «السبر».

والضمير «أنه» في قوله: «أنه لا بد لهذا الحكم من علة» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا بد لهذا الحكم من علة».

والضمير المنفصل «هي» يعود إلى «إحدى المقدمتين».

والضمير في «أنه» في قوله: «أنه لا يصلح علة إلا كذا» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا يصلح علة إلا كذا».

والمراد هنا: أن العلة التي استند إليها المستدل في إثبات الحكم الشرعي إنْ كانت غير مؤثِّرة لأنها لم تثبت بنص أو إجماع، وإنما ثبتت باستنباط المستدل بطريق الاجتهاد، فإنها حينئذ تَفْسُدُ إذا أَبْدَى المعترض علة أخرى تنقضها، وسبب ذلك الإفساد بالنقض هو أن المستدل في استنباط تلك العلة ليس لديه مستند إلا السَّبْرُ عن طريق استخراج العلل ثم النظر في المناط المناسب منها، فيقول: هذا الحكم لا بد له من علة، والعلة إما أن تكون كذا، وإما أن تكون كذا، كأن يقول: «تحريم التفاضل في البر لا بد من أن تكون له علة، والعلة إما أن تكون الطعم، وإما أن تكون الادخار، وإما أن تكون الوزن، ولا علة مناسبة إلا الطعم».

فإذا تَنَبَّه المعترض إلى علة أخرى غير تلك العلل التي استنبطها المستدل بطريق السبر، كأن يقول: لا أسلم بأن «الطعم» هو العلة المناسبة، ولا بقية العلل التي استبعدتَها، وإنما العلة المناسبة لتحريم التفاضل في البر هي «الكيل».

مِثَالُهُ: مَنْ أَعْطَى إِنْسَاناً شَيْئاً، فَوَجَدْنَاهُ فَقِيراً ظَنَنَّاهُ أَنَّهُ أَعْطَاهُ لِفَقْرِهِ، وَعَلَّلْنَا بِهِ، فَإِنْ وَجَدْنَاهُ قَرِيباً عَلَّلْنَاهُ بِالْقَرَابَةِ، فَإِنْ وَجَدْنَاهُ فَقِيراً قَرِيباً أَمْكَنَ أَنْ يَكُونَ الْإِعْطَاءُ لَهُمَا، أَوْ لِأَحَدِهِمَا، فَلَا يَبْقَى الظَّنُّ أَنَّهُ أَعْطَاهُ لِوَاحِدٍ بِعَيْنِهِ.

فحينئذ يكون هذا الاعتراض بإبداء هذه العلة مفسداً لعلة المستدل؛ لأن المستدل حين يقول: «ولا يصلح للحكم إلا هذه العلة» إنما قاله بحسب ما انتهى إليه علمه واجتهاده في السَّبْرِ، فإذا أظهر له المعترض علةً لم تكن بحسبانه لغفلته عنها بطل قول المستدل بأنه لا يصلح للحكم إلا هذه العلة وهي «الطعم»، حيث يقول المعترض: بل العلة الصالحة للحكم عندي هي الكيل وليس الطعم بحسب ما تقرر عندك.

قوله: **(مثاله: من أعطى إنساناً شيئاً، فوجدناه فقيراً ظننناه أنه أعطاه لفقره، وعللنا به، فإن وجدناه قريباً عللناه بالقرابة، فإن وجدناه فقيراً قريباً أمكن أن يكون الإعطاء لهما، أو لأحدهما، فلا يبقى الظن أنه أعطاه لواحد بعينه)**: الضمير في «مثاله» يعود إلى «استنباط العلة ومعارضتها بعلة أخرى».

والضمير في «فوجدناه» يعود إلى «الإنسان الْمُعْطَى».

والضمير في «ظنناه» يعود إلى «المعطي»، وكذلك إليه عود الضمير في «أنه» في قوله: «أنه أعطاه».

والضمير في «أعطاه» يعود إلى «الإنسان الْمُعْطَى»، وكذلك إليه عود الضمير في «لفقره».

والضمير في «به» يعود إلى «الفقر».

والضمير في «وجدناه» في قوله: «فإن وجدناه قريباً» يعود إلى «الإنسان الْمُعْطَى».

والضمير في «عللناه» يعود إلى «الإعطاء».

فَإِنْ قِيلَ: ....

والضمير في «وجدناه» في قوله: «فإن وجدناه فقيراً قريباً» يعود إلى «الإنسان الْمُعْطَى».

وضمير التثنية في «لهما» يعود إلى «الفقر والقرابة»، وكذلك إليهما عود الضمير في «لأحدهما».

والضمير في «أنه» في قوله: «فلا يبقى الظن أنه أعطاه» يعود إلى «الْمُعْطِي».

والضمير في «أعطاه» يعود إلى «الإنسان الْمُعْطَى».

والضمير في «بعينه» يعود إلى «الواحد من الفقر، أو القرابة».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في هذا المثال هو بيان توضيحي لتقريب صورة تعارض العلل.

والمراد هنا: لو أن زيداً أعطى بكراً مبلغاً من المال، ووُجِدَ بأن بكراً فقير، غَلَبَ على الظن بأن «الفقر» هو علة الإعطاء.

فإنْ تَبَيَّنَ بأن بكراً قريب لزيد، غَلَبَ على الظن بأن علة الإعطاء هي قرابته منه.

فإنْ عُلِمَ بأن بكراً بالإضافة إلى قرابته من زيد أنه فقير أيضاً تَرَدَّدَ الذهن بين احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يكون الإعطاء من أجل القرابة.

الاحتمال الثاني: أن يكون الإعطاء من أجل الفقر.

وبالتردد بين هذين الاحتمالين تزول غلبة الظن أنه أعطاه لواحدٍ من الوصفين بعينه إما الفقر وإما القرابة؛ لكون هذين الوصفين في حَمْلِ قَصْدِ الإعطاء عليهما على وجه سواء.

قوله: (فإن قيل): هذا اعتراضٌ ممن لا يرى تَعَدُّدَ العلل في حكم واحد.

فَلِمَ يَلْزَمُ الْعَكْسُ، وَهُوَ وُجُودُ الْحُكْمِ بِدُونِ الْعِلَّةِ؟ فَإِنَّ الْعِلَلَ الشَّرْعِيَّةَ أَمَارَاتٌ وَدَلَالَاتٌ، فَإِذَا جَازَ اجْتِمَاعُ دَلَالَاتٍ لَمْ يَكُنْ مِنْ ضَرُورَةِ انْتِفَاءِ الْبَعْضِ انْتِفَاءُ الْحُكْمِ.

قُلْنَا: هَذَا صَحِيحٌ، ....

قوله: (فَلِمَ يلزم العكس، وهو وجود الحكم بدون العلة؟ فإن العلل الشرعية أمارات ودلالات، فإذا جاز اجتماع دلالات لم يكن من ضرورة انتفاء البعض انتفاء الحكم): هذا هو نَصُّ الاعتراض.

وتفسير «العكس» هنا بأنه «وجود الحكم بدون العلة»، لَعَلَّهُ سَبْقُ قلم من المؤلف رحمه الله تعالى؛ لأن حقيقة العكس هي «انتفاء الحكم بانتفاء العلة»(١).

فهذه الحقيقة هي المعاكسة لحقيقة «الطَّرْدِ»، إذ حقيقة الطرد هي «وجود الحكم بوجود العلة».

فالطرد يقتضي وجود الحكم كلما وُجِدَتِ العلة، والعكس يقتضي انتفاء الحكم كلما انتفت العلة.

وبناءً على ذلك، فإن مفاد الاعتراض المذكور: لو سَلَّمْنَا لكم معشر الجمهور بأن الحكم الواحد يجوز تعليله بأكثر من علة، فلماذا إذاً يلزم «العكس»، وهو انتفاء الحكم بانتفاء العلة؟

فلو كانت العلل الشرعية يجوز تواردها جميعاً على حكم واحد لكونها أمارات ودلالات، لَمَا جاز لمجتهد من المجتهدين أن ينفي الحكم الشرعي بناءً على أنه لم يجد له علةً بحسب ظنه واجتهاده، إذ لا يلزم من انتفاء علةٍ واحدة انتفاء بقية العلل الأخرى.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (هذا صحيح): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى قولهم: «لا يلزم من انتفاء بعض الأمارات والدلالات انتفاء الحكم».

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٣٤٥؛ الإحكام ٣/ ٢٣٥.

وَإِنَّمَا يَلْزَمُ الْعَكْسُ إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْحُكْمِ إِلَّا عِلَّةٌ وَاحِدَةٌ، فَإِنَّ الْحُكْمَ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ عِلَّةٍ، فَإِذَا اتَّحَدَتْ وَانْتَفَتْ فَلَوْ بَقِيَ الْحُكْمُ لَكَانَ ثَابِتاً بِغَيْرِ سَبَبٍ، وَأَمَّا إِذَا تَعَدَّدَتِ الْعِلَّةُ فَلَا يَنْتَفِي عِنْدَ انْتِفَاءِ بَعْضِهَا، بَلْ عِنْدَ انْتِفَاءِ جَمِيعِهَا.

و«صحيح» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «هذا قول صحيح».

قوله: (وإنما يلزم العكس إذا لم يكن للحكم إلا علة واحدة، فإن الحكم لا بد له من علة، فإذا اتحدت وانتفت فلو بقي الحكم لكان ثابتاً بغير سبب): الضمير في «له» يعود إلى «الحكم».

والمراد بالسبب هنا هو «العلة».

والمقصود هنا: أن «العكس» وهو انتفاء الحكم بانتفاء العلة لا يكون لازماً إلا في حالةٍ معينة، وهي إذا لم يكن للحكم إلا علة واحدة فقط، فحينئذ إذا انتفت تلك العلة انتفى الحكم بانتفائها ضرورةَ أن كل حكمٍ لا بد له من علة فلا يستقيم وجوده إلا بها، فبقاؤه بدونها يفضي إلى ثبوته بغير سبب، وذلك دعوى بلا دليل فيكون تحكماً لا يصح.

قوله: (وأما إذا تعددت العلة فلا ينتفي عند انتفاء بعضها، بل عند انتفاء جميعها): الضمير في «بعضها» يعود إلى «العلل المتعددة»، وإليها كذلك عود الضمير في «جميعها».

والمراد هنا: أن الحكم إذا كان متعدد العلل، فلا يلزم من انتفاء بعض تلك العلل انتفاء الحكم، لتوقف ثبوته على العلل المتبقية وهي كافية في تحقق ذلك الثبوت، وإنما يلزم انتفاؤه عند انتفاء جميع تلك العلل؛ لأنه بانتفائها جميعاً يكون الحكم خالياً عما يستند إليه ويقوم به، فلا يبقى له وجود.



(فصل)

يَجُوزُ إِجْرَاءُ الْقِيَاسِ فِي الْأَسْبَابِ، فَنَقُولُ: إِنَّمَا نُصِبَ الزِّنَا سَبَباً لِوُجُوبِ الرَّجْمِ لِعِلَّةِ كَذَا، وَهُوَ مَوْجُودٌ فِي اللِّوَاطِ فَيُجْعَلُ سَبَباً وَإِنْ كَانَ لَا يُسَمَّى زِناً.

وَمَنَعَ مِنْهُ آخَرُونَ، ....

قوله: (يجوز إجراء القياس في الأسباب): «الإجراء» هنا بمعنى «الاستعمال»؛ أي: يجوز استعمال القياس في الأسباب.

والقول بإجراء القياس في الأسباب هو مذهب الحنابلة[(١)]، ومذهب كثير من الحنفية[(٢)]، ومذهب أكثر الشافعية[(٣)].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (فنقول: إنما نُصِبَ الزنا سبباً لوجوب الرجم لعلة كذا، وهو موجود في اللواط فيجعل سبباً وإن كان لا يسمَّى زنا): هذا مثال تقريبي لإيضاح معنى إجراء القياس في الأسباب.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «سبب الرجم».

والمراد هنا: قياس «اللواط» على «الزنا» في إيجاب الرجم، فيقال: جَعَلَ الشارع الزنا سبباً لوجوب الحد وهو الرجم للزاني لعلة كذا وهي استباحة الفرج المحرم من قِبَلِ المحصن، وتلك العلة موجودة في اللواط فيكون سبباً في إيجاب الرجم على اللائط.

ففي هذا المثال أُلْحِقَ «اللواط» ـ وإنْ كان لا يُسَمَّى زنا ـ بالزنا بجعله سبباً في إقامة حد الرجم، ولو لم يكن إجراء القياس في الأسباب جائزاً لما صح هذا الإلحاق.

قوله: (ومنع منه آخرون): الضمير في «منه» يعود إلى «جواز إجراء القياس في الأسباب».

---

(١) انظر: المسودة ص٣٩٩. (٢) انظر: فواتح الرحموت ٢/ ٣١٩.

(٣) انظر: المستصفى ٢/ ٣٣٢؛ المحصول ٢/ ٢/ ٤٦٥.

وَقَالُوا: الْحُكْمُ يَتْبَعُ السَّبَبَ دُونَ حِكْمَتِهِ، فَإِنَّ الْحِكْمَةَ ثَمَرَةٌ وَلَيْسَتْ عِلَّةً، فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُوجَبَ الْقِصَاصُ بِمُجَرَّدِ الْحَاجَةِ إِلَى الزَّجْرِ بِدُونِ الْقَتْلِ وَإِنْ عَلِمْنَا أَنَّهَا حِكْمَةُ وُجُوبِ الْقِصَاصِ فِي الْقَتْلِ. ....

و«آخرون» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «قوم»؛ أي: «ومنع منه قوم آخرون».

والذين منعوا من جواز إجراء القياس في الأسباب هم بعض الحنفية[١]، وكثير من المالكية[٢]، وبعض الشافعية[٣].

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (وقالوا: الحكم يتبع السبب دون حكمته، فإن الحكمة ثمرة وليست علة، فلا يجوز أن يوجب القصاص بمجرد الحاجة إلى الزجر بدون القتل وإن علمنا أنها حكمة وجوب القصاص في القتل): الضمير في «حكمته» يعود إلى «السبب».

والضمير في «أنها» يعود إلى «الحاجة إلى الزجر».

والمذكور هنا **هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بمنع جواز إجراء القياس في الأسباب.

ومفاد هذا الدليل: أن الحكم في الشريعة يُنَاطُ بسببه وهو «العلة» ولا يناط بالحكمة؛ لأن الحكمة ثمرة، والثمرة تأتي بعد ثبوت الحكم فكيف تكون الحكمة علة الحكم وقد ثبت بدونها بدليل حصولها بعده؟، وبناءً على ذلك فلا يجوز لمجتهد أن يقول: «يجب إقامة القصاص وإنْ لم يحصل قتل حتى يكون زاجراً عن حدوثه»، وإنما لم يَجُزْ ذلك لأن الشارع قد أناط القصاص بالسبب وهو «القتل العمد العدوان»، ولم يُنِطْهُ بالحاجة إلى الزجر التي هي الحكمة من إيجاب القصاص في القتل، وإذا كان الأمر كذلك فلا يجوز إجراء القياس في الأسباب.

---

(١) انظر: فواتح الرحموت ٢/٣١٩.
(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤١٤.
(٣) انظر: الوصول إلى الأصول ٢/٢٥٦.

وَلِأَنَّ الْقِيَاسَ فِي الْأَسْبَابِ يُعْتَبَرُ فِيهِ التَّسَاوِي فِي الْحِكْمَةِ، وَهَذَا أَمْرٌ اسْتَأْثَرَ اللهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بِعِلْمِهِ.

وَلَنَا: أَنَّ نَصْبَ الْأَسْبَابِ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ، فَيُمْكِنُ أَنْ تُعْقَلَ عِلَّتُهُ وَيَتَعَدَّى إِلَى سَبَبٍ آخَرَ، ....

قوله: (ولأن القياس في الأسباب يُعْتَبَرُ فيه التساوي في الحكمة، وهذا أمر استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه): الضمير في «فيه» يعود إلى «القياس في الأسباب».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «التساوي في الحكمة»، وإليه كذلك عود الضمير في «بعلمه».

والمذكور هنا **هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بمنع جواز إجراء القياس في الأسباب.

ومفاد هذا الدليل: أن من شَرْطِ اعتبار القياس في الأسباب حصول التساوي في الحكمة بين المقيس والمقيس عليه، والتساوي في الحكمة أَمْرٌ قد استأثر الله تعالى به في علمه، فالإحالة إليه بطريق القياس إحالة إلى مجهول وذلك لا يصح، وحينئذ فلا يجوز إجراء القياس في الأسباب.

قوله: (ولنا): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان دليل أصحاب المذهب الأول القائلين بجواز إجراء القياس في الأسباب.

قوله: (أن نصب الأسباب حكم شرعي، فيمكن أن تُعْقَلَ علته ويتعدى إلى سبب آخر): الضمير في «علته» يعود إلى «الحكم الشرعي».

والمراد هنا: قياس الأسباب على الأحكام بجامع عَقْلِ المعنى والتعدية، فكما أن معرفة العلة في الحكم أمارة على تعدية حكم الأصل إلى الفرع، فكذلك السبب إذا عُقِلَ معناه جاز للمجتهد تعدية ذلك المعنى إلى سبب آخر، ولا فَرْقَ.

فَإِنِ اعْتَرَفُوا بِهَذَا ثُمَّ تَوَقَّفُوا عَنِ التَّعْدِيَةِ كَانُوا مُتَحَكِّمِينَ بِالْفَرْقِ بَيْنَ حُكْمٍ وَحُكْمٍ، كَمَنْ يَقُولُ: يَجْرِي الْقِيَاسُ فِي الْقِصَاصِ دُونَ الْبَيْعِ، وَفِي الْبَيْعِ دُونَ النِّكَاحِ.

وَإِنِ ادَّعَوا الْإِحَالَةَ، فَمِنْ أَيْنَ عَرَفُوا ذَلِكَ، بِضَرُورَةٍ أَو نَظَرٍ؟ كَيْفَ وَنَحْنُ نُبَيِّنُ إِمْكَانَهُ بِالْأَمْثِلَةِ؟

قوله: (فإن اعترفوا بهذا ثم توقفوا عن التعدية كانوا متحكمين بالفرق بين حكمٍ وحكمٍ؛ كمن يقول: يجري القياس في القصاص دون البيع، وفي البيع دون النكاح): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «بهذا» يعود إلى «كون السبب حكماً شرعياً، فإذا عُقِلَ معناه عُدِّيَ إلى سبب آخر».

والمراد هنا: أن المخالف في جواز إجراء القياس في الأسباب إنِ اعترف بأن الأسباب يمكن عَقْلُ علتها وتعديتها كما هو الشأن في الأحكام الشرعية معقولة المعنى، ثم توقف في إجراء التعدية من سبب إلى آخر كان توقفه هذا تحكماً؛ لأنه فَرَّق بين الأسباب والأحكام من غير ثبوت دليل شرعي على صحة هذا التفريق، وحينئذ يكون شأنه في ذلك شأن من يقول: «يجري القياس في القصاص ولا يجري في البيع»، أو: «يجري في البيع ولكنه لا يجري في النكاح» من حيث عدم وجود الحجة على قيام الفرق في القياس بين القصاص والبيع، وبين البيع والنكاح.

قوله: (وإن ادعوا الإحالة) أي: ادعى المخالفون بأن إجراء القياس في الأسباب مستحيل، فلا سبيل إلى القول بجوازه وإمكانه.

قوله: (فمن أين عرفوا ذلك، بضرورة أو نظر؟ كيف ونحن نبين إمكانه بالأمثلة؟): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «استحالة إجراء القياس في الأسباب».

والاستفهام بكيف للتعجب والاستنكار.

والضمير في «إمكانه» يعود إلى «إجراء القياس في الأسباب».

فَإِنْ قَالُوا: هُوَ مُمْكِنٌ فِي الْعَقْلِ، لَكِنَّهُ غَيْرُ وَاقِعٍ؛ لِأَنَّهُ لَا يُلْفَى لِلْأَسْبَابِ عِلَّةٌ مُسْتَقِيمَةٌ تَتَعَدَّى. قُلْنَا: ....

والمراد هنا: أن القول باستحالة إجراء القياس في الأسباب لا بد من أن يكون له مستند معرفي، ومستند المعرفة بتلك الإحالة طريقان، أحدهما: الضرورة، والآخر: النظر.

فإنْ زعموا بأن ذلك مستحيل بحكم الضرورة، فإن هذه الضرورة لا تخلو: إما أن تكون ضرورة عقلية، وإما أن تكون ضرورة شرعية. والعقل لا يمنع جواز جريان القياس في الأسباب؛ لكون ذلك مُتَصَوَّراً وممكناً، ومع الإمكان فلا استحالة.

والشرع لا يمنع ذلك، إذ إن القول بالمنع فَرْعُ ثبوت الدليل، ولا دليل شرعي ينص على المنع من جواز إجراء القياس في الأسباب.

وإنْ زعموا بأن ذلك مستحيل بحكم النظر الاجتهادي، فليس مَسَلَّماً لهم إذ بمقدورنا أن نُبَيِّنَ لهم إمكان إجراء القياس في الأسباب بالأمثلة الدالة على عدم استحالته نظراً واجتهاداً.

قوله: (**فإن قالوا: هو ممكن في العقل، لكنه غير واقع؛ لأنه لا يُلْفَى للأسباب علة مستقيمة تتعدى**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «إجراء القياس في الأسباب»، وإليه كذلك عود الضمير في «لكنه».

والضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن لا يُلْفَى للأسباب علة مستقيمة تتعدى».

ومعنى «لا يُلْفَى» أي: لا يوجد.

والمراد هنا: إنْ زعم المخالف بأن إجراء القياس في الأسباب ليس مستحيلاً من الناحية العقلية لتصوره وإمكانه، ولكنه ليس واقعاً من الناحية الشرعية، إذ الأسباب لا توجد لها علة منضبطة يحسن الاعتماد عليها في ثبوت التعدية.

قوله: (**قلنا**): أي في بيان الموقف من هذا القول.

قَدِ ارْتَفَعَ النِّزَاعُ الْأُصُولِيُّ، إِذْ لَا ذَاهِبَ إِلَى تَجْوِيزِ الْقِيَاسِ حَيْثُ لَا تُعْقَلُ الْعِلَّةُ وَلَا تَتَعَدَّى، وَهُمْ قَدْ سَاعَدُوا عَلَى جَوَازِ الْقِيَاسِ حَيْثُ أَمْكَنَتِ التَّعْدِيَةُ، فَارْتَفَعَ الْخِلَافُ.

ثُمَّ إِنَّنَا نَذْكُرُ إِمْكَانَ الْقِيَاسِ فِي الْأَسْبَابِ مِنْ وَجْهَيْنِ، أَحَدُهُمَا: تَنْقِيحُ الْمَنَاطِ، فَنَقُولُ: قِيَاسُ اللَّائِطِ عَلَى الزَّانِي كَقِيَاسِ ....

قوله: (**قد ارتفع النزاع الأصولي، إذ لا ذاهب إلى تجويز القياس حيث لا تُعْقَلُ العلة ولا تتعدى، وهم قد ساعدوا على جواز القياس حيث أمكنت التعدية، فارتفع الخلاف**): الضمير المنفصل «هم» يعود إلى «المخالفين في جواز إجراء القياس في الأسباب».

والمراد هنا: أن بقولكم: «إجراء القياس في الأسباب ممكن في العقل، لكنه غير واقع؛ لأنه لا يُلْفَى للأسباب علة مستقيمة تتعدى» تكون هذه المسألة وِفَاقاً بيننا وبينكم، وبهذا يرتفع الخلاف الأصولي فيها.

وبيان ذلك: أننا لا نُجَوِّزُ لأنفسنا أن نقيس حيث لا علة مستقيمة، بل نقيس متى وُجِدَتْ تلك العلة المستقيمة، وقد وافقتمونا على هذا المسلك، ولا سيما أنكم قد ساعدتمونا في تحقق هذا الوفاق حين جَوَّزْتُمُ القياس في الأسباب حيث أمكنت التعدية بعلة مستقيمة، وحينئذ فلا خلاف في حقيقة الأمر بين ما ذهبنا إليه وما ذهبتم أنتم إليه، إذ كلنا متفقون على أنه متى وُجِدَتِ العلة المستقيمة جاز إجراء القياس في الأسباب، لإمكان تصوره وعدم استحالة وقوعه.

قوله: (**ثم إننا نذكر إمكان القياس في الأسباب من وجهين**): حين ذَكَرَ المؤلف رحمه الله تعالى في بداية هذا الدليل أن القياس في الأسباب ممكن بقوله: «ولنا: أن نَصْبَ الأسباب حكم شرعي، فيمكن أن تُعْقَلَ علته ويتعدى إلى سبب آخر». أراد أن يُبَيِّنَ هنا كيفية إمكان ذلك من خلال وجهين، وهما كما يلي.

قوله: (**أحدهما: تنقيح المناط، فنقول: قياس اللائط على الزاني كقياس**

الْأَكْلِ عَلَى الْجِمَاعِ فِي إِيْجَابِ الْكَفَّارَةِ، فَإِنَّا تَعَرَّفْنَا أَنَّ وَصْفَ كَوْنِهِ زِناً لَا يُؤَثِّرُ، بَلِ الْمُؤَثِّرُ كَوْنُهُ إِيْلَاجَ فَرْجٍ فِي فَرْجٍ مُحَرَّمٍ قَطْعاً مُشْتَهًى طَبْعاً.

فَإِنْ قَالُوا: هَذَا لَيْسَ بِقِيَاسٍ، فَإِنَّ الْقِيَاسَ أَنْ يُقَالَ: عُلِّقَ الْحُكْمُ بِالزِّنَا لِعِلَّةِ كَذَا وَهِيَ مَوْجُودَةٌ فِي اللِّوَاطِ فَيُلْحَقُ بِهِ، كَمَا يُقَالُ: ثَبَتَ التَّحْرِيمُ فِي الْخَمْرِ لِعِلَّةِ الشِّدَّةِ وَهِيَ مَوْجُودَةٌ فِي النَّبِيذِ، فَيُضَمُّ النَّبِيذُ إِلَى الْخَمْرِ فِي التَّحْرِيمِ، وَلَمْ نُغَيِّرْ مِنَ الْخَمْرِ شيئاً. ....

الأكل على الجماع في إيجاب الكفارة، فإنَّا تعرفنا أن وصف كونه زنا لا يؤثر، بل المؤثر كونه إيلاج فرج في فرج محرم قطعاً مشتهى طبعاً): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الوجهين».

والضمير في «كونه» يعود إلى «الوقاع».

والمراد هنا: أن قياسنا «اللائط» على «الزاني» في إقامة الحد ـ مع أن اللواط لا يُسَمَّى زنا ـ هو كقياس الأكل على الجماع في نهار رمضان في إيجاب الكفارة مع كون الأكل لا يُسَمَّى وقاعاً ولا جماعاً، وإنما جعلنا ذلك قياساً لمعرفتنا بأن المؤثِّر في الحكم ليس هو «وَصْفَ الزنا»، بل المؤثر فيه هو «إيلاج ذَكَرٍ في فرج محرم»، وذلك الإيلاج المحرم كما أنه موجود في الزنا، فكذلك هو موجود في اللواط.

قوله: (فإن قالوا: هذا ليس بقياس): القائل هنا هم المخالفون في جواز إجراء القياس في الأسباب.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «قياس اللائط على الزاني».

قوله: (فإن القياس أن يقال: عُلِّقَ الحكم بالزنا لعلة كذا وهي موجودة في اللواط فَيُلْحَقُ به، كما يقال: ثبت التحريم في الخمر لعلة الشدة وهي موجودة في النبيذ، فَيُضَمُّ النبيذ إلى الخمر في التحريم، ولم نغير من الخمر شيئاً): الضمير في «به» يعود إلى «الزنا».

والمراد هنا: ما ذكرتموه من قياس «اللائط» على «الزاني» ليس طريقاً

وَنَحْنُ فِي الْكَفَّارَةِ لَمْ نُبَيِّنْ أَنَّ الْحُكْمَ ثَبَتَ لِلْجِمَاعِ وَلَمْ نُعَلِّقْ بِهِ، وَإِنَّمَا عَلَّقْنَا الْحُكْمَ بِإِفْسَادِ الصَّوْمِ.

فَنَتَعَرَّفُ الْحُكْمَ الْوَارِدَ شَرْعاً أَيْنَ وَرَدَ؟ وَكَيْفَ وَرَدَ؟ ....

مُعْتَبَراً في القياس، بل الطريق المعتبر في القياس أن تقولوا: عَلَّقَ الشارع الحكم ـ وهو وجوب الحد ـ بالزنا لعلة كذا، وهذه العلة موجودة في اللواط فَيُلْحَقُ به.

وهذا نظير قول القائل: ثبت التحريم في الخمر لعلة «الشدة»، وهي موجودة في «النبيذ»، فَيُضَمُّ النبيذ إلى الخمر في التحريم.

وبسلوك هذه الطريقة في القياس لم نغير من الخمر شيئاً، بل أبقيناه على أصل تسميته وألحقنا به ما هو شبيه له في العلة، فكذلك هو الشأن في «الزنا» الأصل أن نبقيه على أصل تسميته، ونُلْحِقَ به ما كان مثيلاً له في العلة كاللواط.

قوله: (**ونحن في الكفارة لم نبين أن الحكم ثبت للجماع ولم نعلق به، وإنما علقنا الحكم بإفساد الصوم**): المراد بالكفارة هنا: الكفارة التي أوجبها النبي ﷺ على الأعرابي الذي واقع أهله في نهار رمضان.

والضمير في «به» يعود إلى «الجماع».

والمراد هنا: لا نسلم لكم بأننا عَلَّقْنَا الحكم وهو «إيجاب الكفارة» على الجماع حتى تلزمونا بالقياس الذي ذكرتموه، وإنما نحن علقنا ذلك الحكم على إفساد الصوم، وإفساد الصوم كما يكون بالجماع يكون بالأكل حال العمد أيضاً.

قوله: (**فنتعرف الحكم الوارد شرعاً أين ورد؟ وكيف ورد؟**) أي: نحن قبل أن نجعل الشيء مناطاً للحكم نَتَعَرَّفُ أولاً على الحكم الشرعي من جهة الورود وكيفية ذلك الورود، ثم ما غلب على ظننا أنه المناط علقنا الحكم به.

وَكَذَا أَنْتُمْ لَمْ تُعَلِّقُوا الْحُكْمَ بِالزِّنَا. وَبِهَذَا يَظْهَرُ الْفَرْقُ لِلْمُنْصِفِ بَيْنَ تَعْلِيلِ الْحُكْمِ وَتَعْلِيلِ السَّبَبِيَّةِ، فَإِنَّ تَعْلِيلَ الْحُكْمِ تَعْدِيَةٌ لَهُ عَنْ مَحَلِّهِ مَعَ تَقْرِيرِهِ فِي مَحَلِّهِ، وَفِي السَّبَبِيَّةِ إِذَا قُلْنَا: «عَلَّقَ الشَّرْعُ الرَّجْمَ بِالزِّنَا لِعِلَّةِ كَذَا، فَأَلْحَقْنَا ....

قوله: (وكذا أنتم لم تعلقوا الحكم بالزنا): المخاطَب في قولهم: «أنتم» هم أصحاب المذهب الأول القائلون بجواز إجراء القياس في الأسباب.

والمراد هنا: كما أنكم لم تعلقوا الحكم وهو «وجوب الحد» بالزنا، وإنما علقتموه بإيلاج فرج في فرج محرم، فكذلك نحن لم نعلق الحكم وهو «إيجاب الكفارة» بالجماع، وإنما علقناه بإفساد الصوم.

قوله: (وبهذا يظهر الفرق للمنصف بين تعليل الحكم وتعليل السببية) اسم الإشارة «هذا» في قوله: «وبهذا» يعود إلى «التعرف على الحكم من حيث وروده وكيفية ذلك الورود».

و«المنصف» هو المتجرد البعيد عن الهوى والتعصب.

والمراد هنا: ما قررناه في الطريقة الصحيحة لإجراء القياس وهو التعرف على الحكم الشرعي من حيث الورود وكيفية ذلك الورود، يظهر به للمنصف الباحث عن الحق المتجرد عن الهوى والتعصب الفرق بين تعليل الحكم وتعليل السببية.

قوله: (فإن تعليل الحكم تعدية له عن محله مع تقريره في محله): الضمير في «له» يعود إلى «الحكم»، وإليه كذلك عود الضميرين في «محله»، وفي «تقريره».

والمراد هنا: أن تعليل الحكم هو تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع مع تقريره في محل الأصل من دون إجراء تغيير عليه، فإذا ثبت لدينا أن علة تحريم الخمر هي «الشدة»، وغلب على ظننا وجود تلك الشدة في النبيذ ألحقنا النبيذ بالخمر في الحكم وهو التحريم من غير أن نغير في الخمر شيئاً.

قوله: (وفي السببية إذا قلنا: «علق الشرع الرجم بالزنا لعلة كذا، فألحقنا

بِهِ غَيْرَ الزِّنَا» تَنَاقَضَ آخِرُ الْكَلَامِ وَأَوَّلُهُ؛ لِأَنَّ الزِّنَا إِنْ كَانَ مَنَاطاً مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ زِنَا فَأَلْحَقْنَا بِهِ مَا لَيْسَ بِزِنَا أَخْرَجْنَا الزِّنَا عَنْ كَوْنِهِ عِلَّةً وَمَنَاطاً، فَإِنَّا نَتَبَيَّنُ بِالْآخِرَةِ أَنَّ الزِّنَا لَمْ يَكُنْ هُوَ السَّبَبَ، بَلْ مَعْنًى أَعَمُّ مِنْهُ وَهُوَ «إِيلَاجُ فَرْجٍ فِي فَرْجٍ مُحَرَّمٍ»، فَكَيْفَ يُعَلَّلُ كَوْنُهُ مَنَاطاً بِمَا يَخْرُجُ بِهِ عَنْ كَوْنِهِ مَنَاطاً؟ ....

به غير الزنا» تناقض آخر الكلام وأوله): الضمير في «به» يعود إلى «الزنا».

والمراد هنا: أن تعليل الحكم لا يفضي إلى التناقض، إذ حقيقته تعدية حكم الأصل إلى الفرع بعلة واحدة جامعة.

وأما تعليل السبب فإنه مُفْضٍ إلى التناقض، فإن القول بأن الشرع عَلَّقَ الرجم بالزنا مُشْعِرٌ بأن الزنا هو علة الرجم، فإذا قيل: «لعلة كذا» أَشْعَرَ بأن العلة ليست الزنا، بل هي أمر آخر، وحينئذ يحصل التصادم في الكلام بين أوله وآخره.

قوله: (لأن الزنا إنْ كان مناطاً من حيث إنه زنا فألحقنا به ما ليس بزنا أخرجنا الزنا عن كونه علةً ومناطاً، فإنَّا نتبين بالآخرة أن الزنا لم يكن هو السبب، بل معنى أعم منه وهو إيلاج فرج في فرج محرم، فكيف يُعَلَّلُ كونه مناطاً بما يخرج به عن كونه مناطاً؟): هذه الجملة تعليل للقول بحصول التناقض في الكلام بين أوله وآخره في تعليل السببية.

والضمير في «إنه» يعود إلى «الزنا»، وإليه كذلك عود الضمير في «به».

و«ما» في قوله: «ما ليس» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «كونه» يعود إلى «الزنا» في قوله: «أخرجنا الزنا عن كونه علة ومناطاً».

والمقصود بالآخرة في قوله: «فإنَّا نتبين بالآخرة»: آخر الأمر.

والضمير في «منه» يعود إلى «الزنا»، وإليه كذلك عود الضمير في «كونه» في قوله: «فكيف يعلل كونه».

وَالتَّعْلِيلُ تَقْرِيرٌ لَا تَغْيِيرٌ، وَإِنَّمَا يَكُونُ تَعْلِيلاً أَنْ لَوْ بَقِيَ الزِّنَا سَبَباً وَانْضَمَّ إِلَيْهِ سَبَبٌ آخَرُ، ....

و«ما» في قوله: «بما يخرج به» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «الزنا»، وإليه كذلك عود الضمير في «كونه» في قوله: «عن كونه مناطاً».

والمراد هنا: أَنَّا سنوضح لكم وجه حصول التناقض بين أول الكلام وآخره في تعليل السببية، فنقول: إنَّ «الزنا» إنْ كان هو مناط إيجاب الرجم، فإن إلحاق «اللواط» به يخرجه عن كونه مناطاً لأن اللواط لا يُسَمَّى زنا، وحينئذ يتبين لنا بإلحاق اللواط بالزنا أن الزنا ليس هو سبب إيجاب الرجم، بل السبب أعم من الزنا وهو «إيلاج فرج في فرج محرم»، وإذا كان الأمر كذلك كان إلحاق اللواط بالزنا مع كون اللواط لا يسمى زنا هو من قبيل تعليل كون الشيء مناطاً بما يدل على كونه ليس مناطاً، وهذا هو عين التناقض.

قوله: (والتعليل تقرير لا تغيير) أي: أن التعليل من شأنه تقرير المناط بترسيخه وتأكيده، وليس الشأن فيه تغيير المناط بما يفضي إلى نقضه واعتماد غيره.

وبيان ذلك: إذا قيل بأن علة إيجاب الرجم هي «الزنا»، ثم أُلْحِقَ اللواط بالزنا، تَبَيَّنَ بهذا الإلحاق أن الزنا ليس هو العلة، إذ لو كان هو العلة لَمَا صح إلحاق اللواط به إذ اللواط ليس بزنا، فيكون ذلك الإلحاق باطلاً؛ لأنه إلحاق الشيء بغير نظيره ومثيله.

وحيث صح إلحاق اللواط بالزنا دل ذلك على أن العلة ليست الزنا، بل أمر آخر وهو «الإيلاج في الفرج المحرم»، وحينئذ عاد التعليل الثاني بالإبطال على التعليل الأول؛ لأنه غَيَّرَ حاله من كونه مناطاً إلى كونه ليس مناطاً.

قوله: (وإنما يكون تعليلاً أن لو بقي الزنا سبباً وانضم إليه سبب آخر،

كَمَا بَقِيَ الْخَمْرُ مَحَلّاً لِلتَّحْرِيمِ وَانْضَمَّ إِلَيْهِ مَحَلٌّ آخَرُ، وَذَلِكَ غَيْرُ جَارٍ فِي الْأَسْبَابِ.

قُلْنَا: هَذَا الطَّرِيقُ جَارٍ لَنَا فِي «اللَّائِطِ» وَ«النَّبَّاشِ»، وَهُوَ نَوْعُ إِلْحَاقٍ لِغَيْرِ الْمَنْصُوصِ بِالْمَنْصُوصِ بِفَهْمِ الْعِلَّةِ الَّتِي هِيَ مَنَاطُ الْحُكْمِ، فَيَرْجِعُ النِّزَاعُ إِلى الْاسْمِ، وَلَا فَائِدَةَ فِيهِ.

كما بقي الخمر محلاً للتحريم وانضم إليه محل آخر، وذلك غير جارٍ في الأسباب): الضمير في «إليه» في قوله: «وانضم إليه سبب آخر» يعود إلى «الزنا».

والضمير في «إليه» في قوله: «وانضم إليه محل آخر» يعود إلى «الخمر».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «بقاء السبب وانضمام سبب آخر إليه».

والمراد هنا: أن «الزنا» إنما يكون صالحاً للعلية لو بقي سبباً وانضم إليه سبب آخر، كما هو الشأن في الخمر فإنه كان صالحاً للعلية لبقائه سبباً حين انضم إليه محل آخر وهو النبيذ.

ولكن الزنا حين انضم إليه اللواط، لم يكن صالحاً للعلية لزوال كونه سبباً باستبدال سببيته بسبب آخر وهو «الإيلاج في الفرج المحرم»، فإن هذا وصف جامع للزنا واللواط معاً، إذ كلاهما إيلاج في فرج محرم شرعاً.

وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن القياس لا يجوز إجراؤه في الأسباب.

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن قولهم السابق.

قوله: (هذا الطريق جارٍ لنا في اللائط والنباش، وهو نوع إلحاق لغير المنصوص بالمنصوص بفهم العلة التي هي مناط الحكم، فيرجع النزاع إلى الاسم، ولا فائدة فيه): الطريق المشار إليه في قوله: «هذا الطريق» هو ما ذكره المخالف في قوله: «فإن القياس أن يقال: عَلَّقَ الحكم بالزنا لعلة كذا

أَوْ يَقُولُ: هَذَا بِعَيْنِهِ جَارٍ في الْأَحْكَام، فَإِنَّ الْخَمْرَ لَمَّا حُرِّمَ لِعِلَّةِ الشِّدَّةِ بَيَّنَّا أَنَّ وَصْفَ كَوْنِهِ خَمْراً لَا أَثَرَ لَهُ، وَالْمُؤَثِّرُ إِنَّمَا هُوَ كَوْنُهُ مُشْتَدّاً مُزِيلاً لِلْعَقْلِ، كَمَا تَبَيَّنَّا أَنَّ الْمُؤَثِّرَ فِي الْحَدِّ إِيلَاجُ فَرْجٍ فِي فَرْجٍ، وَكَمَا جَعَلْتُمُ الْمُوجِبَ ....

وهي موجودة في اللواط فَيُلْحَقُ به، كما يقال: ثبت التحريم في الخمر لعلة الشدة وهي موجودة في النبيذ، فَيُضَمُّ النبيذ إلى الخمر في التحريم، ولم نغير من الخمر شيئاً».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «قياس اللائط على الزاني»، و«قياس النباش على السارق».

والضمير في «فيه» يعود إلى «النزاع في الاسم».

والمراد هنا: أن ما ذكره المخالف من أن القياس هو أن يقال: «عَلَّقَ الشارع الحكم بالزنا لعلة كذا وهي موجودة في اللواط فَيُلْحَقُ به» هو الطريق الذي نُجْرِي القياس عليه في «اللائط» و«النباش» من باب إلحاق غير المنصوص بالمنصوص من خلال فَهْم العلة التي هي مناط الحكم، فنقول: إن الشارع عَلَّقَ الرجم بالزنا، ولَمَّا كانت حقيقة الزنا هي الإيلاج في فرج محرم، صَحَّ إلحاق اللواط به لأنه في معناه وهو الإيلاج في فرج محرم، فيكون اللائط كالزاني.

وكذلك نقول: إن الشارع عَلَّقَ القطع بالسرقة، ولما كانت حقيقة السرقة هي أخذ المال من حرزه، صح إلحاق النَّبْشِ بها، إذ هو في معناها لأنه أخذ الكفن من القبر الذي أصبح حرزاً له، فيكون النباش كالسارق.

وإذا كنا نسلك نفس الطريق الذي ذكرتموه، فليس بيننا وبينكم نزاع إلا في الاسم فقط، وذلك نزاع لفظي لا يعود بفائدة.

قوله: (أو يقول: هذا بعينه جارٍ في الأحكام، فإن الخمر لَمَّا حُرِّمَ لعلة الشدة بيَّنا أن وصف كونه خمراً لا أثر له، والمؤثر إنما هو كونه مشتداً مزيلاً للعقل، كما تبينا أن المؤثر في الحد إيلاج فرج في فرج، وكما جعلتم الموجب

لِلْكَفَّارَةِ فِي الْجِمَاعِ كَوْنَهُ مُفْسِداً لِلصَّوْمِ، فَالْقِيَاسُ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ تَوْسِعَةُ مَحَلِّ الْحُكْمِ بِحَذْفِ الْأَوْصَافِ غَيْرِ الْمُؤَثِّرَةِ.

للكفارة في الجماع كونه مفسداً للصوم): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى ما ذكره المخالف في قوله السابق من أن القياس هو أن يقال: «عَلَّقَ الشارع الحكم بالزنا لعلة كذا، وهي موجودة في اللواط فَيُلْحَقُ به».

والضمير في «بعينه» يعود إلى ما ذكره المخالف في القول السابق.

والضمير في «كونه» في قوله: «أن وصف كونه خمراً» يعود إلى «الخمر».

والضمير في «له» يعود إلى «الوصف بكون الخمر خمراً».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المؤثِّر».

والضمير في «كونه» في قوله: «كونه مشتداً» يعود إلى «الخمر».

والضمير في «كونه» في قوله: «كونه مفسداً للصوم» يعود إلى «الجماع».

والمراد هنا: أن ما ذكره المخالف من أن القياس هو أن يقال: «عَلَّقَ الشارع الحكم بالزنا لعلة كذا، وهي موجودة في اللواط فَيُلْحَقُ به» هو بعينه الذي نجريه في جميع الأحكام، ولذلك فإن «الخمر» لَمَّا حرمه الشارع لعلة «الشدة» قلنا بأن كون الشراب يُسَمَّى خمراً لا أثر له في الحكم، وإنما المؤثر هو كونه مشتداً مزيلاً للعقل، فَجَعَلْنَا النبيذ المشتد مثله في الحكم وهو التحريم، كما بَيَّنَّا أن المؤثر في حد الزنا هو إيلاج فرج في فرج محرم، فجعلنا اللواط مثله في الحكم وهو وجوب الحد.

وكما جعلتم أنتم الموجب للكفارة في الجماع كونه مفسداً للصوم فألحقتم به الأكل.

قوله: (فالقياس في كل موضع توسعة محل الحكم بحذف الأوصاف غير المؤثرة) أي: إذا تقرر ما قلناه سابقاً من صحة قياس اللائط على الزاني، والنباش على السارق، والنبيذ على الخمر، تَبَيَّنَ بذلك أن هذا الطريق هو

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّا نُبَيِّنُ بِهَذَا أَنَّ الزِّنَا لَمْ يَكُنْ سَبَباً». قُلْنَا: بَلْ هُوَ سَبَبٌ لِاشْتِمَالِهِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُؤَثِّرِ.

الذي نعني به «تنقيح المناط» الذي حقيقته حَذْفُ الأوصاف غير المؤثرة ليتسع محل الحكم بتعديته إلى غيره، إذ لو جعلنا الشدة متعلقة بما يُسَمَّى خمراً فقط دون ما وُجِدَتْ فيه ولا يُسَمَّى خمراً، لكان التحريم خاصاً بالخمر فلا يتعداه إلى النبيذ.

ولو جعلنا إيلاج فرج في فرج محرم متعلقاً بما يُسَمَّى زنا فقط دون ما وُجِدَ فيه الإيلاج المحرم ولا يُسَمَّى زنا، لكان الحد خاصاً بالزنا فلا يتعداه إلى اللواط، وحينئذ يضيق الحكم نتيجة قَصْرِهِ على محله فقط، من غير أن يُعَدَّى إلى ما سواه.

قوله: (وقولهم: إنَّا نُبَيِّنُ بهذا أن الزنا لم يكن سبباً): الضمير في «قولهم» يعود إلى «المخالفين في جواز إجراء القياس في الأسباب».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «بهذا» يعود إلى «إلحاق اللواط بالزنا»، وذلك في قولهم: «لأن الزنا إنْ كان مناطاً من حيث إنه زنا، فألحقنا به ما ليس بزنا أخرجنا الزنا عن كونه علةً ومناطاً، فإنَّا نتبين بالآخرة أن الزنا لم يكن سبباً، بل معنى أعم منه وهو إيلاج فرج في فرج محرم».

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن ذلك القول.

قوله: (بل هو سبب، لاشتماله على المعنى المؤثر): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الزنا»، وإليه كذلك عود الضمير المتصل في «لاشتماله».

والمراد هنا: لا نُسَلِّمُ ما ذكرتموه بأن الزنا ليس هو السبب في إيجاب الحد، بل نقول: إن الزنا هو السبب لكونه قد اشتمل على المعنى المؤثِّر، وذلك المعنى هو حقيقة الزنا، إذ حقيقته هي «إيلاج ذَكَرٍ في فرج محرم»، والمعنى بهذه الحقيقة مؤثر في الحكم.

الْمَنْهَجُ الثَّانِي: أَنَّا نُعَلِّلُ الْحُكْمَ بِالْحِكْمَةِ، وَنُعَدِّي الْحُكْمَ بَتَعَدِّيهَا، كَمَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لَا يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ)، إِنَّمَا جَعَلَ الْغَضَبَ سَبَباً لِأَنَّهُ يُدْهِشُ الْعَقْلَ وَيَمْنَعُ مِنَ اسْتِيفَاءِ الْفِكْرِ، وَهُوَ مَوْجُودٌ فِي الْجُوعِ وَالْعَطَشِ الْمُفْرَطَيْنِ، فَنَقِيسُهُ عَلَيْهِ.

قوله: (المنهج الثاني) أي: الوجه الثاني من الوجهين اللذين يُذْكَرُ فيهما إمكان القياس في الأسباب.

قوله: **(أنَّا نعلل الحكم بالحكمة ونعدي الحكم بتعديها، كما في قوله عليه السلام: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»، إنما جعل الغضب سبباً لأنه يدهش العقل ويمنع من استيفاء الفكر، وهو موجود في الجوع والعطش المفرطين، فنقيسه عليه)**: الضمير في «بتعديتها» يعود إلى «الحكمة».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الغضب».

والفعل المضارع «يدهش» مشتق من «الدَّهَش»، وهو «ذَهَابُ العقل»(١).

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «إدهاش العقل، والمنع من استيفاء الفكر».

والضمير في «فنقيسه» يعود إلى كلٍّ من «الجوع» و«العطش»؛ أي: نقيس كل واحد منهما على الغضب.

والضمير في «عليه» يعود إلى «الغضب».

والمراد هنا: أن الحكم الشرعي يجوز تعليله بالحكمة، بحيث يتعدى الحكم بتعديتها من محله إلى محل آخر، ومما يدل على ذلك قول النبي ﷺ: **«لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»**(٢).

فإن النبي ﷺ جعل «الغضب» سبباً للمنع من القضاء حالة التلبس به؛

---

(١) انظر: لسان العرب ٦/٣٠٣.
(٢) سبق تخريج الحديث.

وَكَقَوْلِنَا: الصَّبِيُّ يُوَلَّى عَلَيْهِ لِحِكْمَةٍ وَهِيَ عَجْزُهُ عَنِ النَّظَرِ لِنَفْسِهِ، فَيُنْصَبُ الْجُنُونُ سَبَباً قِيَاساً عَلَى الصِّغَرِ لِهَذِهِ الْحِكْمَةِ، وَلِذَلِكَ اتَّفَقَ عُمَرُ وَعَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَلَى قَتْلِ الْجَمَاعَةِ بِالْوَاحِدِ، قِيَاساً عَلَى الوَاحِدِ بِالْوَاحِدِ، لِلاشْتِرَاكِ فِي الْحَاجَةِ إِلَى الرَّدْعِ وَالزَّجْرِ.

والحكمة من ذلك أن الغضب يفضي إلى طيش العقل وعدم استيفاء الفكر.

وحيث تَبَيَّنَ لنا أن «الجوع»، و«العطش» الشديدين يوجد فيهما المعنى الموجود في الغضب صح لنا قياس كل واحدٍ منهما على الغضب في المنع من القضاء حال التلبس بكل واحد منهما.

قوله: (**وكقولنا: الصبي يُوَلَّى عليه لحكمةٍ وهي عجزه عن النظر لنفسه، فَيُنْصَبُ الجنون سبباً قياساً على الصغر لهذه الحكمة**): الضمائر في «عليه»، وفي «عجزه»، وفي «لنفسه» تعود إلى «الصبي».

والحكمة المشار إليها في قوله: «لهذه الحكمة» هي «العجز عن النظر للنفس».

والمراد هنا: أن الصبي تجب الولاية عليه، والحكمة من ذلك هي عجزه عن النظر المصلحي لنفسه، وحيث إن المجنون كذلك في عجزه عن النظر المصلحي لنفسه وجبت الولاية عليه قياساً على الصغير.

قوله: (**ولذلك اتفق عمر وعلي رضي الله عنهما على قتل الجماعة بالواحد، قياساً على الواحد بالواحد، للاشتراك في الحاجة إلى الردع والزجر**): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «التعليل بالحكمة».

والمراد هنا: أن الصحابيين الجليلين والخليفتين الراشدين عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنهما راعا جانب الحكمة في تعدية الأحكام الشرعية، والدليل على ذلك اتفاقهما على قتل الجماعة بالواحد قياساً على قتل الواحد بالواحد، والحكمة في ذلك هي الحاجة إلى الردع والزجر، فكما أننا بحاجة إلى ردع وزجر الواحد عن الإقدام على قتل الواحد، فكذلك نحن بحاجة إلى ردع وزجر الجماعة عن الإقدم على

وَقَوْلُهُمْ: «الزَّجْرُ ثَمَرَةٌ إِنَّمَا تَحْصُلُ بَعْدَ الْحُكْمِ، فَكَيْفَ تَكُونُ عِلَّةً؟». قُلْنَا: الْحَاجَةُ إِلَى الزَّجْرِ هِيَ الْعِلَّةُ، لِكَوْنِ الْقَتْلِ سَبَباً دُونَ نَفْسِ الزَّجْرِ، وَالْحَاجَةُ سَابِقَةٌ وَإِنْ تَأَخَّرَ الزَّجْرُ، كَمَا يُقَالُ: «خَرَجَ الْأَمِيرُ لِلِقَاءِ زَيْدٍ»، وَلِقَاءُ زَيْدٍ بَعْدَ خُرُوجِهِ، لَكِنَّ الْحَاجَةَ إِلَى اللِّقَاءِ عِلَّةٌ بَاعِثَةٌ عَلَى الْخُرُوجِ سَابِقَةٌ عَلَيْهِ، كَذَلِكَ هَا هُنَا الْحَاجَةُ ....

الاشتراك في قتل الواحد سداً للذريعة، من أجل صيانة الدماء وحفظ الأرواح من الإزهاق بالباطل.

قوله: (وقولهم: الزجر ثمرة إنما تحصل بعد الحكم، فكيف تكون علة؟): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني».

والمذكور هنا هو ما أوردوه في دليلهم الأول، حيث قالوا: «الحكم يتبع السبب دون حكمته، فإن الحكمة ثمرة وليست علة، فلا يجوز أن يوجب القصاص بمجرد الحاجة إلى الزجر بدون القتل وإن علمنا أنها حكمة وجوب القصاص في القتل».

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن الدليل المذكور.

قوله: (الحاجة إلى الزجر هي العلة؛ لكون القتل سبباً دون نفس الزجر، والحاجة سابقة وإن تأخر الزجر) أي: لا نسلم بأن «الزجر» هو العلة لوجوب القصاص، وإنما العلة لوجوب القصاص هي الحاجة إلى الزجر، وهذه الحاجة سبب تحقيقها هو القصاص، فإنَّ العازم على القتل إذا علم بأنه سَيُقْتَصُّ منه انزجر عن القتل، وبذلك يكون القتل سبباً لوجوب القصاص، والحاجة إلى الزجر هي الحكمة من وجوب القصاص، وإذا كانت الحكمة من وجوب القصاص هي الحاجة إلى الزجر، والحاجة سابقة على الزجر ثبت بذلك صحة التعليل بالحكمة لكونها الباعث الأساس على الحكم.

قوله: (كما يقال: «خرج الأمير للقاء زيد»، ولقاء زيد بعد خروجه، لكن الحاجة إلى اللقاء علة باعثة على الخروج سابقة عليه، كذلك ها هنا الحاجة

إِلَى الْعِصْمَةِ هِيَ الْبَاعِثَةُ، وَهِيَ مُتَقَدِّمَةٌ.

إلى العصمة هي الباعثة، وهي متقدمة): الضمير في «خروجه» يعود إلى «الأمير».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الخروج».

و«الكاف» في «كذلك» حرف تشبيه، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «كون الحاجة إلى اللقاء علة للخروج».

واسم الإشارة «ها هنا» يعود إلى «كون الحاجة إلى الزجر علة وجوب القصاص».

والضمير المنفصل «هي» في قوله: «هي الباعثة، وهي متقدمة» يعود إلى «الحاجة إلى العصمة».

و«العصمة» هنا يُقْصَدُ بها عصمة الدماء؛ أي: حفظها من السفك عمداً وعدواناً.

والمراد هنا: أن مما يدل على أن الحاجة إلى الزجر هي علة وجوب القصاص قول القائل: «خرج الأمير للقاء زيد»، فإن «لقاء زيد» ليس هو علة الخروج؛ لكون الخروج سابقاً على اللقاء، وإنما علة الخروج هي «الحاجة إلى اللقاء»، فهذه الحاجة هي الباعث على الخروج وهي السابقة عليه.

كذلك ما نحن بصدده هنا، فإن الحاجة إلى الزجر عن القتل لتحقيق عصمة الدماء من السفك بغير وجه حق هي الباعث الشرعي على جعل القتل سبباً للقصاص.



(فصل)

وَيَجْرِي الْقِيَاسُ فِي الْكَفَّارَاتِ وَالْحُدُودِ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيَّةِ. وَأَنْكَرَهُ الْحَنَفِيَّةُ؛ لِأَنَّ الْكَفَّارَاتِ وَالْحُدُودَ وُضِعَتْ لِتَكْفِيرِ الْمَأْثَمِ وَالزَّجْرِ وَالرَّدْعِ عَنِ الْمَعَاصِي، وَالْقَدْرُ الَّذِي يَحْصُلُ ذَلِكَ بِهِ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ أَمْرٌ اسْتَأْثَرَ اللهُ بِعِلْمِهِ، ....

قوله: (ويجري القياس في الكفارات والحدود) أي: يجوز إجراء القياس في الحدود والكفارات عند الحنابلة رحمهم الله تعالى(١).

قوله: (وهو قول الشافعية): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «جواز إجراء القياس في الكفارات والحدود».

والمراد هنا: أن القول بجواز إجراء القياس في الكفارات والحدود هو قول الشافعية رحمهم الله تعالى(٢).

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وأنكره الحنفية): الضمير في «أنكره» يعود إلى «جواز إجراء القياس في الكفارات والحدود».

فهذا الجواز أنكره الحنفية رحمهم الله تعالى(٣).

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (**لأن الكفارات والحدود وُضعت لتكفير المأثم والزجر والردع عن المعاصي، والقدر الذي يحصل ذلك به من غير زيادة أمر استأثر الله بعلمه**): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان أدلة أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم جواز إجراء القياس في الحدود والكفارات.

---

(١) انظر: العدة ٤/١٤٠٩؛ التمهيد ٣/٤٤٩؛ المسودة ص٣٩٨.

(٢) انظر: البرهان ٢/٨٩٥؛ الإحكام ٤/٦٢؛ التبصرة ص٤٤٠؛ شرح اللمع ٢/ ٧٩٣.

(٣) انظر: أصول السرخسي ٢/١٥٧؛ تيسير التحرير ٤/١٠٣؛ فواتح الرحموت ٢/٣١٧.

وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ بِمِقْدَارٍ مَعْلُومٍ فِي الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْمِيَاهِ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللهُ سُبْحَانَهُ، فَلَمْ يَجُزِ الْإِقْدَامُ عَلَيْهِ بِالْقِيَاسِ، ....

والمذكور هنا هو الدليل الأول.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تكفير المأثم، والزجر والردع عن المعاصي».

والضمير في «به» يعود إلى «القدر»، وإليه كذلك عود الضمير في «بعلمه».

ومفاد هذا الدليل: أن الكفارات شُرِعَتْ لتكفير المأثم، والحدود وُضِعَتْ للزجر والردع عن المعاصي، والقدر الذي يحصل به التكفير والزجر من غير زيادة ليس معلوماً لدى المجتهد حتى يُلْحِقَ به غيره بالقياس؛ لأن الله تعالى قد استأثر بعلم ذلك القدر ولم يُطْلِعْ عليه أحداً، وحينئذ يكون القياس على الحدود والكفارات قياساً على أمر مجهول، وذلك لا يصح.

قوله: (وكذلك الحكم بمقدارٍ معلومٍ في الصلاة والزكاة والمياه لا يعلمه إلا الله سبحانه، فلم يجز الإقدام عليه بالقياس): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «وكذلك» يعود إلى «الكفارات والحدود».

والضمير في «لا يعلمه» يعود إلى «الحكم بمقدار معلوم في الصلاة والزكاة والمياه»، وكذلك إليه عود الضمير في «عليه».

والمذكور هنا **هو الدليل الثاني** لأصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم جواز إجراء القياس في الحدود والكفارات.

ومفاد هذا الدليل: قياس الحدود والكفارات على الصلاة والزكاة والمياه، بجامع جَهْلِ المقدار المعلوم في الجميع.

وبيان ذلك: أن الصلاة لا يُعْقَلُ معنى اختصاصها بما اختصت به من الحصر في الخمس فقط، ومن اختلاف عدد الركعات فيها من ثنتين، إلى ثلاث، إلى أربع.

وَلِأَنَّ الْحَدَّ يُدْرَأُ بِالشُّبْهَةِ، وَالْقِيَاسُ لَا يَخْلُو مِنَ الشُّبْهَةِ.

وكذلك الزكاة لا يُعْقَلُ معنى اختصاص كل صنف فيها بمقدار معين، كاختصاص الذهب بعشرين مثقالاً، واختصاص الحبوب والثمار بخمسة أوسق، ونحو ذلك.

وكذلك المياه لا يُعْقَلُ معنى اختصاص ما تُسْتَعْمَلُ فيه بمقدار معين؛ كَجَعْلِ القدر المجزئ في الوضوء هو «المد»، وجَعْلِ القدر المجزئ في الغسل هو «الصاع».

وحيث لم يَجُزِ القياس في الصلاة والزكاة والمياه لجهلنا بمعنى ما اشتملت عليه من مقادير، فكذلك لا يجوز القياس في الحدود والكفارات، فإن الحدود لكل واحد منها عدد خاص، ففي «الزنا» مائة جلدة، وفي «القذف» ثمانون جلدة، وفي «السكر» أربعون جلدة أو ثمانون، ولا نعقل معنى اختصاص كل حد منها بالعدد الذي جُعِلَ مقداراً له من غير زيادة أو نقصان.

وكذلك الكفارات لها تقديرات متفاوتة؛ كإيجاب الصيام في كفارة اليمين ثلاثة أيام في حق العاجز عن الإعتاق والإطعام والإكساء، وإيجاب الصيام في كفارة الظهار ستين يوماً، فلا نعقل لِمَ أوجب الشارع صيام ثلاثة أيام في كفارة اليمين دون يومين أو أربعة، ولا نعقل لِمَ أوجب صيام ستين يوماً في كفارة الظهار دون أقل من ذلك أو أكثر، وحيث لا يُعْقَلُ المعنى فلا قياس.

قوله: (ولأن الحد يدرأ بالشبهة، والقياس لا يخلو من الشبهة): **هذا هو الدليل الثالث لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بعدم جواز إجراء القياس في الحدود والكفارات.

ومفاد هذا الدليل: أن الحدود تُدْفَعُ بالشبهات؛ لقول النبي ﷺ: **(ادفعوا الحدود بالشبهات ما وجدتم لها مدفعاً)**[1].

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب «الحدود»، باب: «الستر على المؤمن ودفع =

وَلَنَا: مَا تَقَدَّمَ فِي الْمَسْأَلَةِ الَّتِي قَبْلَهَا مِنْ أَنَّهُ يَجْرِي فِيهِ قِيَاسُ التَّنْقِيحِ، ....

والقياس لا يخلو من الشبهة؛ لكونه لا يفيد إلا الظن، والحدود لا تثبت بالظنون.

قوله: (ولنا: ما تقدم في المسألة التي قبلها من أنه يجري فيه قياس التنقيح): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان حجة أصحاب المذهب الأول القائلين بجواز إجراء القياس في الحدود والكفارات، وهذه الحجة تقوم على دليلين، والمذكور هنا هو الدليل الأول.

و«ما» في قوله: «ما تقدم» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «المتقدم في المسألة التي قبلها».

والضمير في «قبلها» يعود إلى «هذه المسألة، وهي مسألة إجراء القياس في الحدود والكفارات».

والمسألة التي قبل هذه المسألة هي مسألة: «إجراء القياس في الأسباب».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الكفارات والحدود»، وإليها كذلك عود الضمير في «فيه».

ومفاد هذا الدليل: أن ما سبق ذكره في المسألة المتقدمة، وهو إمكان القياس في «الأسباب» بطريق «التنقيح» يَصْدُقُ على هذه المسألة، ومن ذلك قياس «النباش» على «السارق» في إيجاب القطع؛ لأننا قد علمنا بأن وصف كونها «سرقة» ليس هو المؤثر في الحكم، وإنما المؤثر فيه ما هو أعم من ذلك وهو «أَخْذُ المال خفيةً من حرزه»، وهذا المعنى موجود في «النَّبْش»

= الحدود بالشبهات»، رقم الحديث: (٢٥٤٥)، من حديث الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله تعالى عنه.

وهذا الحديث إسناده ضعيف (انظر: نصب الراية ٣/٣٠٩).

وَلِأَنَّهُ حُكْمٌ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ عُقِلَتْ عِلَّتُهُ، فَجَرَى فِيهِ الْقِيَاسُ كَبَقِيَّةِ الْأَحْكَامِ.

وَمَا ذَكَرُوهُ يَبْطُلُ بِسَائِرِ الْأَحْكَامِ، فَإِنَّهَا شُرِعَتْ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ، وَالْقِيَاسُ يَجْرِي فِيهَا، وَلَوْ سَاغَ مَا ذَكَرُوهُ لَسَاغَ لِنُفَاةِ الْقِيَاسِ فِي الْجُمْلَةِ، ....

كما هو موجود في «السرقة»، إذ السرقة أخذ المال خفية من حرزه، والنبش أخذ الكفن خفية من القبر الذي هو حِرْزٌ له، وإذا كان هذا المعنى العام هو المؤثر في الحكم وقد وُجِدَ في النبش كما هو موجود في السرقة، فلا مانع حينئذ من قياس النباش على السارق في إيجاب الحد وهو القطع.

قوله: **(ولأنه حكم من أحكام الشرع عُقِلَتْ علته، فَجَرَى فيه القياس كبقية الأحكام)**: الضمير في «لأنه» يعود إلى «الحدود والكفارات»، وإليها كذلك عود الضميرين في «علته»، وفي «فيه».

والمذكور هنا **هو الدليل الثاني** لأصحاب المذهب الأول القائلين بجواز إجراء القياس في الحدود والكفارات.

ومفاد هذا الدليل: قياس الحدود والكفارات على سائر أحكام الشرع، فكما يجوز إجراء القياس في الأحكام الشرعية التي عُقِلَتِ العلة فيها، فكذلك يجوز إجراء القياس في الحدود والكفارات إذا عُقِلَتْ عللها، بجامع أن الكل أحكام شرعية.

قوله: **(وما ذكروه يبطل بسائر الأحكام، فإنها شُرِعَتْ لمصالح العباد والقياس يجري فيها، ولو ساغ ما ذكروه لساغ لنفاة القياس في الجملة)**: «ما» في قوله: «ما ذكروه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد هنا: ما ذكره أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الأول الذي قالوا فيه: «إن الحدود والكفارات وُضِعَتْ لتكفير المأثم والزجر والردع عن

وَلِأَنَّنَا إِنَّمَا نَقِيسُ إِذَا عَلِمْنَا الْأَصْلَ، وَيَثْبُتُ ذَلِكَ عِنْدَنَا بِالْقِيَاسِ فَيَصِيرُ كَالتَّوْقِيفِ، فَأَمَّا مَا لَا نَعْلَمُهُ كَأَعْدَادِ الرَّكَعَاتِ وَنَحْوِهِ فَلَا يَجْرِي الْقِيَاسُ فِيهِ.

المعاصي، والقدر الذي يحصل ذلك به من غير زيادة استأثر الله بعلمه».

والضمير في «فإنها» يعود إلى «الأحكام»، وكذلك إليها عود الضمير في «فيها».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الجواب عن الدليل الأول** المذكور.

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: ما ذكرتموه من عدم جواز إجراء القياس في الحدود والكفارات، بناءً على الجهل بالتقدير منقوض بسائر أحكام الشريعة، فإن تلك الأحكام قد شُرِعَتْ لتحقيق مصالح العباد، والقدر الذي تتحقق به المصالح لا يعلمه إلا الله تعالى، ومع ذلك فقد جاز إجراء القياس فيها، فإذا جاز القياس في تلك الأحكام مع جَهْلِ تقدير المصلحة فيها، جاز في الحدود والكفارات، إذ الكل أحكام شرعية.

الوجه الثاني: أن ما ذكرتموه من عدم جواز إجراء القياس في الحدود والكفارات بناءً على جَهْلِ القدر فيها، لو كان ذلك صحيحاً لكان ما ذهب إليه نفاة القياس منهجاً صحيحاً، فإنهم إنما أنكروا القياس بتلك الحجة نفسها، حيث قالوا: «الأحكام شُرِعَتْ لمصالح العباد، والمصالح لا يعلمها إلا الله تعالى فيمتنع القياس فيها».

وحيث إن ذلك المنهج غير صحيح ثبت جواز إجراء القياس في الأحكام الشرعية، وبناءً على ذلك يجوز القياس في الحدود والكفارات؛ لأنها أيضاً أحكام شرعية.

قوله: (ولأننا إنما نقيس إذا علمنا الأصل، ويثبت ذلك عندنا بالقياس فيصير كالتوقيف، فأما ما لا نعلمه كأعداد الركعات ونحوه فلا يجري القياس فيه): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «المقيس» وهو الفرع.

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ فِي الْقِيَاسِ شُبْهَةً». قُلْنَا: يَبْطُلُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، وَالشَّهَادَةِ. ....

و«ما» في قوله: «ما لا نعلمه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «نعلمه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «نحوه» يعود إلى «عدد الركعات».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الجواب عن الدليل الثاني** لأصحاب المذهب الثاني الذي قالوا فيه: «وكذلك الحكم بمقدار معلوم في الصلاة والزكاة والمياه لا يعلمه إلا الله سبحانه، فلم يَجُزِ الإقدام عليه بالقياس».

ومفاد هذا الجواب: أننا لا نسلك القياس طريقاً لإثبات الأحكام الشرعية إلَّا إذا عقلنا علة الأصل، فيكون ذلك بمنزلة التوقيف من الشارع، فكأن الشارع بنصبه لعلة الأصل قد قال: «إذا وجدتم هذه العلة في الفرع، فاجعلوا حكمه حكم هذا الأصل».

وأما ما لا نعقل له علة فنجعل حكمه قاصراً عليه، ولا نجري القياس فيه، كما هو الشأن في أعداد الركعات، ونحو ذلك كأنصبة الزكاة ومقاديرها.

قوله: (وقولهم: إن في القياس شبهة): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني».

والمذكور هنا **هو دليلهم الثالث** الذي قالوا فيه: «ولأن الحد يُدْرَأُ بالشبهة، والقياس لا يخلو من الشبهة».

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن هذا الدليل.

قوله: (يبطل بخبر الواحد، والشهادة) أي: أن «خبر الواحد» يفيد الظن، ومع ذلك فإنه تثبت به الأحكام الشرعية، ولم تمنع ظنيته من ثبوت تلك الأحكام به.

وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ يَثْبُتُ بِهِ الْحَدُّ مَعَ وُجُودِ الاحْتِمَالِ فِيهِ.

وكذلك «الشهادة» لا تفيد إلا الظن، ومع ذلك تثبت بها الحدود، فلو شهد أربعة شهود من الرجال العدول على حدوث الزنا أقيم بشهادتهم الحد على الزاني، ولو شهد شاهدان عدلان على قَتْلِ زيد لعمرو أقيم القصاص على زيد بشهادتهما.

فإذا جاز إثبات الأحكام والحدود بخبر الواحد وبالشهادة جاز إثباتها بالقياس، بجامع الظنية في كلٍّ.

قوله: (والظاهر أنه يثبت به الحد مع وجود الاحتمال فيه): الضمير في «أنه» يعود إلى «القياس»، وكذلك إليه عود الضميرين في «به»، وفي «فيه».

والمراد هنا: أن القياس يَحْتَمِلُ أن يَثْبُتَ به الحد، ويحتمل ألا يثبت به، إلا أن احتمال ثبوت الحد به هو الظاهر قياساً على سائر الأحكام الشرعية، فيكون راجحاً على الاحتمال الآخر وهو عدم ثبوت الحد به.



(مسألة)

وَالنَّفْيُ عَلَى ضَرْبَيْنِ: «طَارِئٌ»، كَبَرَاءَةِ الذِّمَّةِ مِنَ الدَّيْنِ، فَهُوَ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ يَجْرِي فِيهِ قِيَاسُ الْعِلَّةِ وَقِيَاسُ الدَّلَالَةِ كَالْإِثْبَاتِ.

قوله: (مسألة) أي: في «إجراء القياس في النفي».

قوله: (والنفي على ضربين: طارئ): النفي الطارئ هو الحادث المتجدد بعد عدمه[1].

قوله: (كبراءة الذمة من الدَّين): هذا مثال توضيحي للنفي الطارئ، وذلك أن الإنسان إذا كانت ذمته مشغولة بدين لآخر، ثم قَضَى ذلك الدين، فإنَّ ذمته تبرأ منه وتَخْرُجُ من عهدته، وحينئذ ينتفي عن ذمته ذلك الإشغال، فيكون هذا النفي قد طَرَأَ على ثبوت الدين في الذمة، فبعد أن كان ذلك الدين ثابتاً في ذمة المدين أصبح منتفياً عنها بأدائه إلى صاحبه.

قوله: (فهو حكم شرعي يجري فيه قياس العلة وقياس الدلالة كالإثبات): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «النفي الطارئ»، وإليه كذلك عود الضمير المتصل في «فيه».

والمراد هنا: أن النفي الطارئ حكم شرعي، فيجري فيه القياسان قياس العلة وقياس الدلالة، كما هو الشأن في الإثبات، وذلك لأن النفي الطارئ له خواص يُسْتَدَلُّ بانتفائها على انتفائه، وله آثار يُسْتَدَلُّ بوجودها على وجوده، وكذلك له علل وأسباب يُعَلَّلُ بها، ويُلْحَقُ به ما شاركه فيها.

مثال الأول وهو «قياس العلة في النفي الطارئ»: أن يقال: علة براءة الذمة من دين الآدمي هي أداؤه، والعبادات هي دَيْنُ الله تعالى، فليكن أداؤها هو علة البراءة منها.

ومثال الثاني وهو «قياس الدلالة في النفي الطارئ»: أن يقال: من

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٥٤.

وَنَفْيٌ أَصْلِيٌّ، وَهُوَ الْبَقَاءُ عَلَى مَا كَانَ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ، كَانْتِفَاءِ صَلَاةٍ سَادِسَةٍ، فَهُوَ مَنْفِيٌّ بِاسْتِصْحَابِ مُوجَبِ الْعَقْلِ، ....

خواص براءة الذمة من الدَّين ألا يُطالَبَ به بعد أدائه، ولا يُرْفَعُ أمره إلى الحاكم، ولا يُحْبَسُ به، وكل هذه الخواص موجودة، فدل على وجود براءة الذمة، كما يقال: من خواص الْمِلْكِ المطلق جواز بيعه، وهبته، والتصدق به، وقد انتفت هذه الخواص بالعين المغصوبة بالنسبة إلى الغاصب، فدل على عدم مِلْكِهِ لها، وثَبَتَ بالنسبة إلى المغصوب منه في الجملة، فدل على ثبوت ملكه لها[1].

قوله: (ونفي أصلي): هذا هو الضرب الثاني من ضربَي النفي.

قوله: (**وهو البقاء على ما كان قبل ورود الشرع**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «النفي الأصلي».

و«ما» في قوله: «على ما كان» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الكائن»؛ أي: «وهو البقاء على الكائن قبل ورود الشرع».

والمراد هنا: أن النفي الأصلي معناه براءة الذمة من التكليف، استصحاباً للحال التي كان عليها الإنسان قبل ورود الشرع، إذ قبل ورود الشرع لا تكليف.

قوله: (**كانتفاء صلاة سادسة، فهو منفي باستصحاب موجب العقل**): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «نَفْي صلاة سادسة».

وهذا مثال توضيحي للنفي الأصلي، وذلك أن الشارع كلف العباد بخمس صلوات في اليوم والليلة، فتكون ذمم المكلفين مشغولة بهذه الصلوات الخمس فقط، وما زاد على ذلك فهو باقٍ على ما كانت عليه الحال قبل ورود الشرع، فلا تنشغل الذمة به استصحاباً لدليل العقل الموجب للبراءة الأصلية.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٥٤، ٤٥٥.

فَلَا يَجْرِي فِيهِ قِيَاسُ الْعِلَّةِ؛ لِأَنَّهُ لَا مُوجِبَ لَهُ قَبْلَ وُرُودِ السَّمْعِ، فَلَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ حَتَّى تُطْلَبَ لَهُ عِلَّةٌ شَرْعِيَّةٌ، بَلْ هُوَ نَفْيُ حُكْمِ الشَّرْعِ وَلَا عِلَّةَ لَهُ، إِنَّمَا الْعِلَّةُ لِمَا يَتَجَدَّدُ، لَكِنْ يَجْرِي فِيهِ قِيَاسُ الدَّلَالَةِ، وَهُوَ أَنْ يُسْتَدَلَّ بِانْتِفَاءِ حُكْمِ شَيْءٍ عَلَى انْتِفَائِهِ عَنْ مِثْلِهِ، ....

قوله: (فلا يجري فيه قياس العلة؛ لأنه لا موجب له قبل ورود السمع، فليس بحكم شرعي حتى تُطْلَبَ له علة شرعية، بل هو نفي حكم الشرع ولا علة له، إنما العلة لما يتجدد): الضمير في «فيه» يعود إلى «النفي الأصلي»، وإليه كذلك عود الضميرين المتصلين في «لأنه»، وفي «له»، والضمير المنفصل «هو».

والمراد هنا: أن النفي الأصلي لا يجري فيه قياس العلة؛ لأن قياس العلة يجري في الأحكام الشرعية، والنفي الأصلي حكم عقلي لا شرعي، ولأن العلة إنما تكون لما يتجدد بعد عدمه، وهذا النفي ثابت بالأصالة فلا علة له، وإذا انتفت العلة انتفى القياس.

قوله: (لكن يجري فيه قياس الدلالة، وهو أن يُسْتَدَلَّ بانتفاء حكمِ شيءٍ على انتفائه عن مثله): الضمير في «فيه» يعود إلى «النفي الأصلي».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «قياس الدلالة».

والضمير في «انتفائه» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «مثله» يعود إلى «الشيء».

والمراد هنا: أن النفي الأصلي إنما يجري فيه قياس الدلالة، وقياس الدلالة هنا هو الاستدلال بانتفاء الحكم في شيء على انتفائه عن مثله، وذلك كأن يقال: إنما لم يجب حج ثانٍ لأن الشارع لم يوجب الحج إلا مرة واحدة في العمر، فكذلك لا يجب صوم شهر ثانٍ لأن الشارع لم يوجب إلا صوم شهر واحد فقط.

فهذا قياسٌ لأحد الحكمين على الآخر في الانتفاء بالاستدلال(١).

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٥٣.

وَيَكُونُ ذَلِكَ ضَمَّ دَلِيلٍ إِلَى دَلِيلٍ هُوَ اسْتِصْحَابُ الْحَالِ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

قوله: (ويكون ذلك ضم دليل إلى دليل هو استصحاب الحال): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الاستدلال بانتفاء حكم شيء على انتفائه عن مثله».

والمراد هنا: أن الاستدلال بانتفاء حكم شيء على انتفائه عن مثله يُعَدُّ ضَمّاً إلى دليل استصحاب الحال، فيكون مؤكداً له وليس بديلاً عنه؛ لأن هذا الاستدلال لو انعدم وجود كونه مفيداً نَفْيَ وجوب حج ثانٍ، ووجوب صوم شهر ثانٍ؛ لكان دليل استصحاب الحال ـ وهو النفي الأصلي ـ مستقلاً بنفي وجوبهما لاستغنائه بنفسه عن دليل آخر في إفادة ذلك النفي.



(فصل)

قَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ: يَتَوَجَّهُ عَلَى الْقِيَاسِ اثْنَا عَشَرَ سُؤَالاً:

قوله: (قال بعض أهل العلم: يتوجه على القياس اثنا عشر سؤالاً): إنما نَسَبَ الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هذه الاثني عشر سؤالاً إلى بعض أهل العلم لأن الأصوليين مختلفون في عددها قِلَّةً وكثرةً، فمنهم من جعل عددها أربعة كالرازي الشافعي رحمه الله تعالى[(١)].

ومنهم من جعل عددها ستة كالبيضاوي رحمه الله تعالى[(٢)].

ومنهم من جعل عددها ثمانية كالجويني رحمه الله تعالى[(٣)].

ومنهم من جعل عددها اثني عشر، كما ذكر المؤلف رحمه الله تعالى هنا.

ومنهم من جعل عددها خمسة وعشرين كالآمدي رحمه الله تعالى[(٤)].

ويُرَادُ بالأسئلة هنا أحد أمرين:

الأمر الأول: سؤال الفائدة المتضمن معرفة الحكم خالصاً مما يَرِدُ عليه.

الأمر الثاني: سؤال الاعتراض الذي يَقْصِدُ به المعترض قَطْعَ المستدل ورَدَّهُ إليه[(٥)].

والغالب في تلك الأسئلة توجيهها إلى المستدل على سبيل المعارضة والممانعة، ولذلك تُسَمَّى «قوادح العلة».

وقد اختلفت منهجية الأصوليين من جهة ذِكْرِ تلك الأسئلة في مؤلفاتهم الأصولية، وعدم ذكرها، فمنهم من لم يذكرها في أصول الفقه

(١) انظر: المحصول ٢/٢/٣٢١.
(٢) انظر: منهاج الأصول مع شرحه نهاية السول ٤/١٤٥ وما بعدها.
(٣) انظر: البرهان ٢/٩٦٥ وما بعدها.
(٤) انظر: الإحكام ٤/٦٩ وما بعدها.
(٥) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٤٥٨.

الْاسْتِفْسَارُ، وَفَسَادُ الْاعْتِبَارِ، وَفَسَادُ الْوَضْعِ، وَالْمَنْعُ، وَالتَّقْسِيمُ، وَالْمُطَالَبَةُ، وَالنَّقْضُ، وَالْقَوْلُ بِالْمُوجَبِ، وَالْقَلْبُ، وَعَدَمُ التَّأْثِيرِ، وَالْمُعَارَضَةُ، وَالتَّرْكِيبُ.

أَمَّا الْاسْتِفْسَارُ فَيَتَوَجَّهُ عَلَى الْمُجْمَلِ، وَعَلَى الْمُعْتَرِضِ إِثْبَاتُ الْإِجْمَالِ، ....

إحالةً لها على فَنِّهَا الخاص بها وهو «علم الجدل»، كما فعل ذلك الغزالي رحمه الله تعالى وغيره.

ومنهم مَنْ ذكرها لأنها من مكمِّلات القياس الذي هو من أصول الفقه، ومُكَمِّلُ الشيء يُعَدُّ منه فلا ينفصل عنه(١).

قوله: (الاستفسار، وفساد الاعتبار، وفساد الوضع، والمنع، والتقسيم، والمطالبة، والنقض، والقول بالموجَب، والقلب، وعدم التأثير، والمعارضة، والتركيب): هذه هي الأسئلة التي ذَكَرَ المؤلف رحمه الله تعالى بأن بعض أهل العلم حَصَرَها في اثني عشر سؤالاً، وقد سَرَدَهَا المؤلف سَرْداً إجمالياً لِيُفَصِّلَ الحديث عن كل واحد منها فيما يلي.

قوله: (أما الاستفسار فيتوجه على المجمل): الاستفسار هو طَلَبُ تفسير اللفظ، وبيان المراد به.

وهذا الاستفسار يتوجه على المجمل، بمعنى يَرِدُ عليه، وإنما يتوجه الاستفسار على المجمل لأن المجمل لا يفيد معنى معيناً، فاحتيج إلى تفسير المراد منه(٢).

قوله: (وعلى المعترض إثبات الإجمال) أي: يجب على المعترض أن يثبت الإجمال في لفظ المستدل، وذلك بأن يُبَيِّنَ المعترض للمستدل بأن لفظه يحتمل معنيين أو أكثر.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٥٩.

(٢) المرجع السابق.

وَيَكْفِيهِ فِي إِثْبَاتِهِ بَيَانُ احْتِمَالَيْنِ فِي اللَّفْظِ، وَلَا يَلْزَمُهُ بَيَانُ الْمُسَاوَاةِ بَيْنَهُمَا لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي وُسْعِهِ ذَلِكَ، ....

وإنما وجب على المعترض إثبات الإجمال في لفظ المستدل؛ لأن مجرد الدعوى لا تكفي في ثبوت الإجمال، إذ لو اكْتُفِيَ بمجرد الدعوى لأفضى ذلك إلى فَتْحِ باب الْعِنَادِ، فإن كل معترض لا يعجز أن يقول للمستدل: «لفظك مجمل فَبَيِّنْهُ»، فَيُلْزِمُ المستدلَّ بذلك ما لا يَلْزَمُهُ؛ لكون الأصل في الألفاظ عدم الإجمال فيها[1].

قوله: (ويكفيه في إثباته بيان احتمالين في اللفظ، ولا يلزمه بيان المساواة بينهما؛ لأنه ليس في وسعه ذلك): الضمير في «يكفيه» يعود إلى «المعترض».

والضمير في «إثباته» يعود إلى «الإجمال».

والضمير في «ولا يلزمه» يعود إلى «المعترض».

وضمير التثنية «بينهما» يعود إلى «الاحتمالين في اللفظ».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «المعترض»، وإليه كذلك عود الضمير في «وسعه».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «بيان المساواة في احتمالي اللفظ».

والمراد هنا: أن للمستدل أن يُطَالِبَ المعترض بإثبات الإجمال الذي يزعم بأنه موجود في لفظه، وحينئذ يجب على المعترض إثبات الإجمال الذي يدعيه ويكفيه في ذلك بيان احتمالين في لفظ المستدل، فإذا أثبت المعترض للمستدل وجود الإجمال بكون لفظه محتملاً لمعنيين فليس من حق المستدل أن يطالب المعترض ببيان المساواة بين هذين المعنيين اللذين احتملهما اللفظ؛ لأن ذلك قد لا يكون في وسع المعترض، فَيَلْزَمُ منه تكليفه بما لا طاقة له به.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٦٢.

وَجَوَابُهُ: بِمَنْعِ تَعَدُّدِ الْاحْتِمَالِ، أَوْ بِتَرْجِيحِ أَحَدِهِمَا.

قوله: (وجوابه بمنع تعدد الاحتمال، أو بترجيح أحدهما): الضمير في «جوابه» يعود إلى «الاستفسار».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «المعنيين اللذين احتملهما لفظ المستدل».

والمراد هنا: أن المستدل يجيب عن الاستفسار الموجه إليه من قِبَلِ المعترض بأحد جوابين:

الجواب الأول: مَنْعُ تعدد الاحتمال، وذلك بأن يقول المستدل للمعترض: لا أسلم بأن لفظي محتمل للمعنيين اللذين ذكرتَهما، بل ليس له إلا معنى واحد فقط، ويقيم للمعترض الدليل على ذلك.

الوجه الثاني: ترجيح أحد المعنيين على الآخر، ومقتضى ذلك التسليم من المستدل للمعترض بوجود الاحتمال اللفظي الذي كان سبباً في حصول الإجمال، فيقول المستدل للمعترض: أسلم لك بأن اللفظ الذي أوردتُه محتمل للمعنيين اللذين ذكرتَهما، إلا أن الراجح عندي منهما هو اللفظ الذي اخترتُه وبَنَيْتُ الحكم عليه، ويُثْبِتُ بالدليل رجحان هذا المعنى على المعنى الآخر.

ومثال ذلك: أن يقول المستدل: «المطلقة تعتد بالأقراء».

فيقول المعترض: «لفظك مجمل، فإن الأقراء تحتمل الحيض، وتحتمل الطهر».

وحينئذ إما أن يمنع المستدل هذا الاحتمال، فيقول: بل المراد بالأقراء في الشرع معنى واحد فقط وهو «الحيض»، فلا يُحْمَلُ لفظ الأقراء عند الإطلاق إلا عليه.

وإما أن يُسَلِّمَ باحتمال اللفظ، ويُبَيِّنُ بأنه إنما رجح الحيض لدلالة الشرع على ذلك، كما ثبت في حديث فاطمة بنت أبي حبيش رضي الله تعالى عنها أن النبي ﷺ قال لها ـ وقد كانت امرأة تُسْتَحَاضُ فلا تطهر ـ:

السُّؤَالُ الثَّانِي: فَسَادُ الْاعْتِبَارِ، وَهُوَ أَنْ يَقُولَ: هَذَا قِيَاسٌ يُخَالِفُ نَصّاً فَيَكُونُ بَاطِلاً، فَإِنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ كَانُوا لَا يَصِيرُونَ إِلَى قِيَاسٍ مَعَ ظَفَرِهِمْ بِالْخَبَرِ، فَإِنَّهُمْ كَانُوا يَجْتَمِعُونَ لِطَلَبِ الْأَخْبَارِ، ثُمَّ بَعْدَ حُصُولِ الْيَأْسِ كَانُوا يَعْدِلُونَ إِلَى الْقِيَاسِ، ....

(فانظري إذا أتاك قرؤك فلا تصلي، وإذا مر قرؤك فَلْتَطَّهَّرِي ثم صلي ما بين القرء إلى القرء)(١).

فإن هذا الحديث يدل على أن المراد بالأقراء هو الحيض، حيث أمر النبي ﷺ هذه المرأة المستحاضة بترك الصلاة أيام أقرائها، ولو كان القرء هو الطهر لَمَا أمرها النبي ﷺ بترك الصلاة عند إقباله.

قوله: (السؤال الثاني) أي: من الأسئلة الواردة على القياس.

قوله: (فساد الاعتبار، وهو أن يقول: هذا قياس يخالف نصاً فيكون باطلاً) أي: أن يعترض المعترض على المستدل في قياسه، فيقول له: قياسك هذا فاسد الاعتبار؛ لكونه مخالفاً للنص، والقياس المخالف للنص باطل لا يصح.

قوله: (فإن الصحابة رضي الله عنهم كانوا لا يصيرون إلى قياس مع ظفرهم بالخبر، فإنهم كانوا يجتمعون لطلب الأخبار، ثم بعد حصول اليأس كانوا يعدلون إلى القياس): الضمائر في «عنهم»، وفي «ظفرهم»، وفي «فإنهم» تعود إلى «الصحابة» الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم مجمعون على تقديم النص على القياس، فإذا وُجِدَ النص لديهم فإنهم كانوا يقفون عنده فلا يتعدونه إلى قياس ونحوه، وإنما يلجؤون إلى القياس في حالة يأسهم من وجود نص في المسألة.

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «الطهارة»، باب: «في المرأة تستحاض» ١/ ١٩١، ١٩٢.

والنسائي في سننه، كتاب «الحيض»، باب: «ذكر الأقراء» ١/ ١٨٣، ١٨٤.

وَقَدْ أَخَّرَ مُعَاذٌ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الْعَمَلَ بِهِ عَنِ السُّنَّةِ فَصَوَّبَهُ النَّبِيُّ ﷺ.

وَالْجَوَابُ مِنْ وَجْهَيْنِ، أَحَدُهُمَا: أَنْ يُبَيِّنَ عَدَمَ الْمُعَارَضَةِ. وَالثَّانِي: بَيَانُ أَنَّ الْقِيَاسَ الَّذِي اسْتَنَدَ إِلَيْهِ مِنْ قَبِيلِ مَا يَجِبُ تَقْدِيمُهُ عَلَى الْمُعَارِضِ الْمَذْكُورِ.

قوله: (وقد أخَّرَ معاذ رضي الله عنه العمل به عن السنة فصوَّبه النبي ﷺ): الضمير في «به» يعود إلى «القياس».

والضمير في «صوَّبه» يعود إلى «معاذ» رضي الله تعالى عنه.

والمراد هنا: أن النبي ﷺ حين سأل معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه عن كيفية القضاء، أجاب بأنه سيقضي بالكتاب، ثم بالسنة، ثم بالاجتهاد. فَجَعَلَ مرتبة الاجتهاد ومنه القياس متأخرة عن مرتبتي الكتاب والسنة، وقد صَوَّبَهُ النبي ﷺ على ذلك، فدل هذا على أنه لا يجوز تقديم القياس على نص الكتاب والسنة، فإذا قُدِّمَ عليهما كان قياساً فاسد الاعتبار، فلا يكون محلّاً للقبول والاعتداد.

قوله: (والجواب من وجهين، أحدهما: أن يبين عدم المعارضة، والثاني: بيان أن القياس الذي استند إليه من قبيل ما يجب تقديمه على المعارض المذكور): الضمير في «إليه» يعود إلى «القياس».

و«ما» في قوله: «ما يجب» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «تقديمه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن بإمكان المستدل إذا اعْتُرِضَ عليه بفساد الاعتبار لقياسه الذي استند إليه أن يجيب عن ذلك بأحد وجهين:

الوجه الأول: أن يُبَيِّنَ عدم وجود المعارض بين قياسه والنص الذي أورده المعترض.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: يُشْتَرَطُ تبييت النية لصوم رمضان؛ لأنه صوم مفروض، فلا يصح بنية من النهار كالقضاء.

السُّؤَالُ الثَّالِثُ: ....

فيقول المعترض: هذا قياس فاسد الاعتبار لمخالفته نص الكتاب، وهو قول الله تعالى: ﴿وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ﴾ إلى قوله سبحانه: ﴿أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٣٥].

فإن هذا النص يدل على أن كل صائم يحصل له الأجر العظيم، وذلك يستلزم الصحة، وهذا قد صام فيكون صومه صحيحاً.

فيجيب المستدل ببيان عدم المعارضة بين قياسه ونص هذه الآية الكريمة، فيقول: هذه الآية الكريمة لا تعارض قياسي، فإنها تدل على أن الصائم يثاب وأنا أقول به، ولكنها لا تدل على صحة الصوم بدون تبييت النية[1].

الوجه الثاني: أن يُبَيِّنَ المستدل بأن القياس الذي استند إليه في إثبات الحكم من قبيل ما يجب تقديمه على النص الذي أورده المعترض؛ لكون ذلك النص لا تنهض به حجة لعدم ثبوت صحته.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: الدم اليسير الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء كالكثير منه.

فيقول المعترض: قياسك الدم القليل على الكثير في بطلان الطهارة قياس فاسد الاعتبار لمخالفته للنص الوارد بالتفرقة بينهما، وهو قول النبي ﷺ: (**ليس الوضوء في القطرة والقطرتين من الدم، وإنما الوضوء في كل دم سائل**)[2].

فيجيب المستدل بقوله: قياسي مُقَدَّمٌ على الحديث الذي أوردتَه؛ لأن هذا الحديث لا يصح، بل ثبت ضعفه، فلا يكون مُفْسِداً للقياس الذي استندتُ إليه في عدم التفريق في الدم بين القليل والكثير منه.

قوله: (السؤال الثالث) أي: من الأسئلة الواردة على القياس.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٦٧، ٤٦٩.

(٢) سبق تخريج الحديث.

فَسَادُ الْوَضْعِ، وَهُوَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ الْحُكْمَ الْمُعَلَّقَ عَلَى الْعِلَّةِ تَقْتَضِي الْعِلَّةُ نَقِيضَهُ. مِثَالُهُ: مَا لَوْ قَالَ فِي النِّكَاحِ بِلَفْظِ الْهِبَةِ: «لَفْظُ الْهِبَةِ يَنْعَقِدُ بِهِ غَيْرُ النِّكَاحِ، فَلَا يَنْعَقِدُ بِهِ النِّكَاحُ كَالْإِجَارَةِ»، فَيُقَالُ لَهُ: هَذَا تَعْلِيقٌ عَلَى الْعِلَّةِ ضِدَّ مَا تَقْتَضِيهِ، فَإِنَّ انْعِقَادَ غَيْرِ النِّكَاحِ بِهِ يَقْتَضِي انْعِقَادَ النِّكَاحِ بِهِ لَا عَدَمَ الْانْعِقَادِ.

قوله: (فساد الوضع، وهو أن يبين أن الحكم المعلق على العلة تقتضي العلة نقيضه): الضمير في «نقيضه» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن يُبَيِّنَ المعترض للمستدل بأن العلة التي جعلها مناطاً للحكم تناقضه ولا تناسبه.

وإنما سُمِّيَ ذلك «فساد وضع» لأن وَضْعَ الشيء في المحل الذي لا يناسبه يكون على خلاف الحكمة، وما كان على خلاف الحكمة يقع فاسداً، والعلة إذا اقتضت نقيض الحكم الْمُدَّعَى كان ذلك مخالفاً للحكمة، إذ من شأن العلة أن تناسب معلولها لا أن تخالفه وتناقضه، فكان ذلك السؤال فاسد الوضع بهذا الاعتبار(١).

قوله: (مثاله: ما لو قال في النكاح بلفظ الهبة: لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح، فلا ينعقد به النكاح كالإجارة): الضمير في «مثاله» يعود إلى «فساد الوضع».

والضمير في «به» يعود في الموضعين إلى «لفظ الهبة».

والمراد هنا: أن يقول المستدل في النكاح بلفظ الهبة: لا ينعقد النكاح بلفظ الهبة؛ لأن لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح، كما لا ينعقد بلفظ الإجارة.

قوله: (فيقال له: هذا تعليق على العلة ضد ما تقتضيه، فإن انعقاد غير النكاح به يقتضي انعقاد النكاح به لا عدم الانعقاد): الضمير في «له» يعود إلى «المستدل».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٧٢.

وَجَوَابُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ، أَحَدُهُمَا: أَنْ يَدْفَعَ قَوْلَ الْخَصْمِ: إِنَّهُ يَقْتَضِي نَقِيضَ ذَلِكَ. الثَّانِي: أَنْ يُسَلِّمَ ذَلِكَ، وَيُبَيِّنُ أَنَّهُ يَقْتَضِي مَا ذَكَرَهُ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ، وَالْحُكْمُ عَلَى وَفْقِهِ فَيَجِبُ تَقْدِيمُهُ؛ لِأَنَّ الْأَخْذَ بِمَا ظَهَرَ اعْتِبَارُهُ أَوْلَى مِنَ الْأَخْذِ بِغَيْرِهِ. ....

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى قول المستدل: «لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح، فلا ينعقد به النكاح».

و«ما» في قوله: «ما تقتضيه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «تقتضيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «به» في الموضعين يعود إلى «لفظ الهبة».

والمراد هنا: أن يقول المعترض للمستدل: قياسك هذا فاسد الوضع؛ لأن انعقاد غير النكاح بلفظ الهبة يقتضي ويناسب انعقاد النكاح به، وذلك أن انعقاد غير النكاح بلفظ الهبة يدل على أن له حظاً من التأثير في انعقاد العقود، والنكاح عَقْدٌ من تلك العقود فيصح انعقاده به(١).

قوله: (وجوابه من وجهين، أحدهما: أن يدفع قول الخصم: إنه يقتضي نقيض ذلك): الضمير في «جوابه» يعود إلى «فساد الوضع».

والضمير في «إنه» يعود إلى «كون لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم انعقاد النكاح بلفظ الهبة».

والمراد هنا: أن يقول المستدل للمعترض: لا أسلم لك بأن قولي: «لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح» يقتضي نقيض قولي: «فلا ينعقد النكاح بلفظ الهبة»، وذلك لوجود الفرق بين النكاح وسائر العقود، فسائر العقود قد يُتَسَاهَلُ في ألفاظها، بخلاف النكاح فلا يتساهل في لفظه نظراً لشدة حرمة الفروج.

قوله: (الثاني: أن يسلم ذلك، ويبين أنه يقتضي ما ذكره من وجه آخر، والحكم على وفقه فيجب تقديمه؛ لأن الأخذ بما ظهر اعتباره أولى من الأخذ بغيره):

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٧٣.

فَلَئِنْ ذَكَرَ الْخَصْمُ لِمَا ذَكَرَهُ أَصْلاً يَشْهَدُ لَهُ بِالْاعْتِبَارِ فَهُوَ انْتِقَالٌ إِلَى سُؤَالِ الْمُعَارَضَةِ.

«الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الوجه الثاني».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى قول المعترض: «إن انعقاد غير النكاح بلفظ الهبة يقتضي انعقاد النكاح به»، وإليه كذلك عود الضمير في «أنه».

و«ما» في قوله: «ما ذكره» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكره» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «وفقه» يعود إلى «الوجه الآخر»، وإليه كذلك عود الضمير في «تقديمه».

و«ما» في قوله: «بما ظهر» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «اعتباره» يعود إلى «ما» الموصولية، وإليها كذلك عود الضمير في «بغيره».

والمراد هنا: أن يقول المستدل للمعترض: أسلِّم لك ما ذكرته من أن انعقاد غير النكاح بلفظ الهبة يقتضي انعقاد النكاح به، إلا أن اقتضاءه لعدم انعقاده أرجح وأقوى من اقتضائه لانعقاده، وذلك لأن انعقاد النكاح بلفظ الهبة مُفْضٍ إلى أن يكون لفظ الهبة مشتركاً بين «الهبة» و«النكاح»، والاشتراكُ على خلاف الأصل، وما ذهبتُ إليه من أن النكاح لا ينعقد بلفظ الهبة يقتضي نَفْيَ الاشتراك، فيكون لفظ «الهبة» خاصاً بها، ولفظ «النكاح» خاصاً به، ولا شك أن تخصيص كل عَقْدٍ بلفظه الدال عليه وحده من غير مشاركةٍ هو الجاري على وَفْقِ الأصل، وما وافق الأصل يكون أولى بالاعتبار من الأخذ بما خالفه[1].

قوله: (فلئن ذكر الخصم لما ذكره أصلاً يشهد له بالاعتبار فهو انتقال إلى سؤال المعارضة): «ما» في قوله: «لما ذكره» موصولية بمعنى «الذي».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٧٥، ٤٧٦.

السُّؤَالُ الرَّابِعُ: الْمَنْعُ، وَمَوَاقِعُهُ أَرْبَعَةٌ: مَنْعُ حُكْمِ الْأَصْلِ، وَمَنْعُ وُجُودِ مَا يَدَّعِيهِ عِلَّةً، وَمَنْعُ كَوْنِهِ عِلَّةً، وَمَنْعُ وُجُودِهِ فِي الْفَرْعِ.

والضمير في «ذكره» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «له» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «ذِكْرِ المعترض أصلاً يشهد لما ذكره بالاعتبار».

والمراد هنا: أن المستدل إذا عَلَّلَ بوصفٍ، فادعى المعترض أن ذلك الوصفَ يقتضي نقيض الحكم، وذَكَرَ لِمَا ادعاه أصلاً يدل على اعتباره كان ذلك معارضةً منه لوصف المستدل، وانتقالاً من سؤال فساد الوضع إلى إيراد المعارضة.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح، فلا ينعقد به النكاح.

فيقول المعترض: هذا الوصف يقتضي نقيض الحكم، إذ انعقاد غير النكاح به يدل على انعقاده به، ويَشْهَدُ لذلك أَصْلٌ بالاعتبار وهو «لفظ البيع»، حيث ينعقد به البيع وغيره نحو «السَّلَم»، و«الإجارة»، فكذا ينبغي أن ينعقد بلفظ «الهبة» الهبةُ وغيرها كالنكاح[1].

قوله: **(السؤال الرابع)** أي: من الأسئلة المتوجهة إلى القياس.

قوله: **(المنع)**: والمقصود به هنا هو عدم تسليم المعترض بالدعوى التي أوردها المستدل.

قوله: **(ومواقعه أربعة)**: الضمير في «مواقعه» يعود إلى «المنع».

والمراد هنا: أن المنع يقع على أربعة أقسام.

قوله: **(منع حكم الأصل، ومنع وجود ما يدعيه علة، ومنع كونه علة، ومنع وجوده في الفرع)**: «ما» في قوله: «ما يدعيه» موصولية بمعنى «الذي».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٤٧٨، ٤٧٩.

وَقَدِ اخْتُلِفَ فِي انْقِطَاعِ الْمُسْتَدِلِّ عِنْدَ تَوَجُّهِ مَنْعِ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ، ....

والضمير في «يدعيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «كونه» يعود إلى «الوصف الذي ادعاه المستدل».

والضمير في «وجوده» يعود إلى «ما ادعاه المستدل علة».

وهذه الأقسام الأربعة للمنع ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى هنا على سبيل الإجمال، وسيتحدث عن كل واحد منها فيما يلي.

قوله: **(وقد اختُلف في انقطاع المستدل عند توجه منع الحكم في الأصل)**: هذا هو القسم الأول من أقسام المنع، وهو «مَنْعُ حكم الأصل»، وذلك كأن يقول المستدل: جلد الميتة نجس، فلا يَطْهُرُ بالدباغ كجلد الكلب.

فيقول المعترض: أمنع حكم الأصل الذي استندتَ إليه، فأنت تقول بأن جلد الكلب لا يطهر بالدباغ، وعندي أنه يطهر به[1].

وقد اختلف الأصوليون في انقطاع المستدل بمنع حكم الأصل، وخلافهم في ذلك على أربعة أقوال، وهي ـ على سبيل الإجمال ـ ما يلي:

القول الأول: ينقطع المستدل بمنع حكم الأصل.

القول الثاني: لا ينقطع المستدل بذلك.

القول الثالث: إنْ كان المنع جلياً في مذهب المعترض، بحيث يكون مشهوراً يعلمه غالب الفقهاء انقطع المستدل، وإن كان خفياً لا يعلمه إلا الآحاد والخواص لم ينقطع.

القول الرابع: الرجوع في ذلك إلى عرف أهل بلد المناظرة، فإنْ كانوا يرون مَنْعَ حكم الأصل انقطاعاً انقطع المستدل وإلا فلا، إذ للجدل حدود مصطلح عليها فينبغي الوقوف عندها[2].

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٨٢.

(٢) المرجع السابق.

وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ لَا يَنْقَطِعُ عَلَى التَّفْصِيلِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ.

الثَّانِي: مَنْعُ وُجُودِ مَا يَدَّعِيهِ عِلَّةً فِي الْأَصْلِ، فَعِنْدَ ذَلِكَ يَحْتَاجُ الْمُسْتَدِلُّ إِلَى إِثْبَاتِهِ إِنْ كَانَ عَقْلِيّاً بِالْاسْتِرْوَاحِ إِلَى أَدِلَّةِ الْعَقْلِ، ....

قوله: (والصحيح أنه لا ينقطع على التفصيل الذي ذكرناه): الضمير في «أنه» يعود إلى «المستدل».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد هنا: أن الصحيح من الأقوال السابقة أن المستدل لا ينقطع حين يمنع المعترض حكم الأصل الذي استند إليه، إذ بإمكان المستدل أن يثبت حكم الأصل بالكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس على أصل آخر، كما سبق بيان ذلك في الحديث عن أركان القياس.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «القسم الثاني»؛ أي: من أقسام المنع.

قوله: (منع وجود ما يدعيه علة في الأصل) أي: أن يمنع المعترض وجود ما يدعيه المستدل علة في الأصل.

قوله: (فعند ذلك يحتاج المستدل إلى إثباته إن كان عقلياً بالاسترواح إلى أدلة العقل): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «مَنْعِ المعترض وجود ما يدعيه المستدل علةً في الأصل».

والضمير في «إثباته» يعود إلى «ما يدعيه المستدل علة في الأصل».

والمقصود هنا: أن المعترض إذا منع وجود الوصف الذي ادعى المستدل كونه علةً في الأصل، فللمستدل أن يثبت وجوده بدليل العقل إنْ كان عقلياً.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: هذا الشراب الْمُسَمَّى كذا حرام؛ لأنه مسكر.

فيقول المعترض: لا أسلم بأن هذا الشراب مسكر.

وَإِنْ كَانَ مَحْسُوساً بِالْاسْتِنَادِ إِلَى شَهَادَةِ الْحِسِّ، وَإِنْ كَانَ شَرْعِيّاً فَبِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ، ....

فيجيب المستدل بقوله: بل إنه مسكر، بدليل أن مَنْ شربه زال عقله، ولو لم يكن مسكراً لَمَا لزم من شربه زوال العقل.

فالمستدل هنا قد أجاب بطريق التلازم بين الشرب وزوال العقل، ودليل التلازم دليل عقلي.

قوله: (وإن كان محسوساً بالاستناد إلى شهادة الحس) أي: إنْ كان الوصف محسوساً استند المستدل في إثباته إلى شهادة الحس.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: النبيذ المشتد حرام؛ لأنه مسكر كالخمر.

فيقول المعترض: لا أسلم بأن النبيذ المشتد مسكر.

فيجيب المستدل بقوله: هو مسكر بشهادة الحس، فإن مَنْ شرب النبيذ المشتد يراه الناس مترنحاً في ممشاه، ويسمعونه متلعثماً في كلامه.

قوله: (وإن كان شرعياً فبدليل شرعي) أي: إن كان الوصف شرعياً استند المستدل في إثباته إلى دليل الشرع.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: الكلب لا يجوز بيعه؛ لأنه نجس كالخنزير.

فيقول المعترض لا أسلم بأن الكلب نجس.

فيجيب المستدل بقوله: بل إنه نجس، بدليل أن النبي ﷺ أَمَرَ بغسل ما شرب فيه الكلب سبعاً في قوله عليه الصلاة والسلام: **(إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً)**[١].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الوضوء»، باب: «الماء الذي يغسل به شعر الإنسان»، رقم الحديث: (١٧٢).
وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الطهارة»، باب: «حكم ولوغ الكلب»، رقم الحديث: (٢٧٩) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه.

وَقَدْ يَقْدِرُ عَلَى ذَلِكَ بِإِثْبَاتِ أَثَرٍ أَوْ أَمْرٍ يُلَازِمُهُ.

الثَّالِثُ: مَنْعُ كَوْنِهِ عِلَّةً، فَيَحْتَاجُ إِلَى إِثْبَاتِهَا بِأَحَدِ الطُّرُقِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا.

ولو كان الكلب طاهراً لَمَا أمر النبي ﷺ بغسل الإناء الذي شرب فيه.

قوله: (**وقد يقدر على ذلك بإثبات أثر، أو أمر يلازمه**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إثبات الوصف».

والضمير في «يلازمه» يعود إلى «الوصف».

والمراد هنا: أن المستدل قد يتمكن من توكيد الوصف الذي جعله علةً للحكم بإثبات أَثَرٍ من آثاره، أو بأمرٍ ملازمٍ له.

فمثال الأثر: دلالة وجوب الدية على ثبوت القتل، فإن الدية أثر من آثار القتل، ولو لم يكن القتل ثابتاً لَمَا وجبت الدية.

ومثال اللازم: دلالة وجوب الحد على انتفاء الشبهة فيه؛ لأن انتفاء الشبهة لازم لوجوب الحد(١).

قوله: (**الثالث**): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «القسم الثالث»؛ أي: من أقسام المنع.

قوله: (**منع كونه علة**) أي: أن يمنع المعترض كون الوصف علةً.

قوله: (**فيحتاج إلى إثباتها بأحد الطرق التي ذكرناها**): الضمير في «إثباتها» يعود إلى «العلة».

والضمير في «ذكرناها» يعود إلى «الطرق».

وطرق إثبات العلة هي: النص، والإجماع، والاستنباط. وقد ذكر المؤلف رحمه الله تعالى هذه الطرق عند حديثه عن أدلة الشرع التي تثبت بها العلة، حيث قال: «وأدلة الشرع ترجع إلى نص، أو إجماع، أو استنباط. فهذه ثلاثة أقسام».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٨٧.

الرَّابِعُ: مَنْعُ وُجُودِ مَا ادَّعَاهُ عِلَّةً فِي الْفَرْعِ، وَلَا بُدَّ مِنْ بَيَانِ ذَلِكَ بِطَرِيقِهِ.

والمراد هنا: أن المعترض إذا منع وصف المستدل من أن يكون علةً في الأصل، فللمستدل أن يثبت كون ذلك الوصف علةً بواحد من الطرق التي تثبت العلة بها، وهي: النص، والإجماع، والاستنباط بأقسامه الثلاثة وهي: المناسبة، والسبر، والدوران.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: النبيذ مسكر، فحرم كالخمر.

فيقول المعترض: لا أسلم بأن «الإسكار» علة تحريم الخمر.

فيجيب المستدل بقوله: الدليل على أن الإسكار علة تحريم الخمر أنه وَصْفٌ مناسب، لإفضائه إلى مصلحة صيانة العقول عن الفساد[1].

قوله: (**الرابع**): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «القسم الرابع»؛ أي: من أقسام المنع.

قوله: (**منع وجود ما ادعاه علةً في الفرع**) أي: أن يمنع المعترض وجود ما ادعاه المستدل علةً في الفرع.

قوله: (**ولا بد من بيان ذلك بطريقه**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «وجود الْمُدَّعَى في الفرع».

والضمير في «بطريقه» يعود إلى «المستدل».

والمراد هنا: أن المعترض إذا منع وجود الوصف في الفرع فللمستدل أن يبين كونه علةً في الفرع بالطريق الذي يراه مناسباً لذلك، فإذا رأى أن الطريق المناسب هو «تنقيح المناط» فليجعله دليلاً على إثبات وجود الوصف في الفرع.

مثال ذلك: ما تقدم في المثال السابق، وهو أن يقول المستدل: النبيذ مسكر، فحرم كالخمر.

---

(١) المرجع السابق ٣/ ٤٨٨.

السُّؤَالُ الْخَامِسُ: التَّقْسِيمُ، وَحَقُّهُ أَنْ يُقَدَّمَ عَلَى الْمُطَالَبَةِ، إِذْ فِيهِ مَنْعٌ، وَالْمُطَالَبَةُ تَسْلِيمٌ مَحْضٌ، ....

فيقول المعترض: لا أسلم بأن الإسكار علة، ولا أنه موجود في النبيذ.

فيجيب المستدل الذي اختار «تنقيح المناط» بقوله: إن تحريم الخمر لا يخلو: إما أن يكون لِلَوْنِهِ، وإما أن يكون لِمَيَعَانِهِ، وإما أن يكون لإزباده، وإما أن يكون لاتخاذه من العنب، وإما أن يكون لإسكاره. والأوصاف المذكورة كلها طردية إلا الإسكار فكان هو العلة، وهو موجود في النبيذ فيكون محرماً كالخمر[1].

قوله: (السؤال الخامس: التقسيم) أي: أن «التقسيم» هو السؤال الخامس من الأسئلة التي تتجه إلى القياس.

قوله: (وحقه أن يقدم على المطالبة): الضمير في «حقه» يعود إلى «التقسيم».

والمراد هنا: أن مرتبة التقسيم متقدمة على مرتبة المطالبة في منظومة الأسئلة المتجهة إلى القياس.

قوله: (إذ فيه منع، والمطالبة تسليم محض): الضمير في «فيه» يعود إلى «التقسيم».

وهذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في تعليل القول بتقديم التقسيم على المطالبة في الرتبة.

وقول المؤلف: «المُطالبة تسليم محض» فيه نوع تساهل، إذ التسليم المحض هو المطلق عن التقييد بأي شرط من الشروط، والتسليم هنا ليس مطلقاً عن التقييد وإلا لَمَا سُمِّيَ هذا السؤال بسؤال المطالبة، فتسميته بذلك يعني أن التسليم فيه موقوف على شرط وهو إقامة الدليل على صلاحية

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٨٨.

وَالْمَنْعُ بَعْدَ التَّسْلِيمِ غَيْرُ مَقْبُولٍ إِذْ هُوَ رُجُوعٌ عَمَّا اعْتَرَفَ بِهِ، وَالتَّسْلِيمُ بَعْدَ الْمَنْعِ يُقْبَلُ لِأَنَّهُ اعْتِرَافٌ بِمَا أَنْكَرَ فَيُقْبَلُ لِأَنَّهُ عِلَّتُهُ، وَالْإِنْكَارُ بَعْدَ الْاعْتِرَافِ لَهُ فَلَا يُقْبَلُ.

الوصف للعلية، وبناءً عليه فالأولى استبدال لفظة: «التسليم المحض» بلفظة: «التسليم المبدئي» لتكون العبارة منسجمةً مع واقع الحال لسؤال المطالبة.

قوله: (والمنع بعد التسليم غير مقبول، إذ هو رجوع عما اعترف به، والتسليم بعد المنع يقبل لأنه اعتراف بما أنكر فيقبل لأنه علته، والإنكار بعد الاعتراف له فلا يقبل): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المنع بعد التسليم».

و«ما» في قوله: «عما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «لأنه» في قوله: «لأنه اعتراف» يعود إلى «التسليم بعد المنع».

و«ما» في قوله: «بما أنكر» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «لأنه» في قوله: «لأنه علته» يعود إلى «الاعتراف».

والضمير في «علته» يعود إلى «التسليم بعد المنع»، والمعنى: أن الاعتراف هو علة التسليم.

والضمير في «له» يعود إلى «المستدل».

والمراد هنا: إنما قلنا بأن من حق التقسيم التقديم على المطالبة لأن التقسيم مَنْعٌ لوجود العلة، والمطالبة تسليم بوجودها، فإذا قال المعترض للمستدل: ما الدليل على أن الوصف الذي ذكرتَه هو علة الحكم الذي ادعيتَه؟ كانت تلك المطالبة بالدليل تسليماً مبدئياً من المعترض بوجود الوصف الذي ذكره المستدل.

وَيُشْتَرَطُ لِصِحَّتِهِ شَرْطَانِ، أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ مَا ذَكَرَهُ الْمُسْتَدِلُّ مُنْقَسِماً إِلَى مَا يُمْنَعُ وَيُسَلَّمُ، ....

وإذا كان التقسيم منعاً للعلة، وكانت المطالبة تسليماً بها، فالتسليم مقبول بعد المنع، بخلاف المنع بعد التسليم لأنه إنكار لما سبق الاعتراف به وذلك غير مقبول.

مثاله: أن يقول المستدل: «الأرز مكيل، فيحرم فيه التفاضل كالبر».

فيقول المعترض: «لا أسلم أن الكيل علة في الأصل وهو البر؛ لأن علة الربا فيه إما الكيل، وإما الطعم، وإما القوت. ولا شيء من ذلك يصلح علة».

فإذا قرر المعترض ذلك بدليله عنده، ثم قال للمستدل: «سلمتُ أن البر مشتمل على علة الربا، لكنْ لِمَ قلتَ: إن الكيل هو العلة؟»، لَصَحَّ ذلك لأنه تسليم بعد مَنْعٍ، ورجوع عن النزاع في وجود الوصف.

ولو قال المعترض أولاً: «لِمَ قلتَ: إن الكيل علة؟»، ثم قال بعد ذلك: «العلة إما الكيل، وإما الطعم، وإما القوت. ولا شيء من ذلك يصلح علة»، لم يصح لأن سؤاله عن دليل عليَّة الكيل تسليم لوجوده ولصلاحيته للعلة، وإنكاره لصلاحية الكيل للتعليل بعد ذلك إنكارٌ لِمَا سَلَّمَ به من قَبْلُ فلا يُقْبَلُ منه[1].

قوله: (ويشترط لصحته شرطان): الضمير في «لصحته» يعود إلى «التقسيم».

والمراد هنا: أن التقسيم لا يصح إلا إذا توافر فيه شرطان أساسيان.

قوله: (أحدهما: أن يكون ما ذكره المستدل منقسماً إلى ما يُمْنَعُ ويُسَلَّمُ): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الشرطين».

و«ما» في قوله: «ما ذكره» موصولية بمعنى «الذي».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٨٩، ٤٩٠.

فَلَوْ أَوْرَدَ ذَلِكَ بِذِكْرِ زِيَادَةٍ فِي الدَّلِيلِ عَلَى مَا ذَكَرَهُ الْمُسْتَدِلُّ فَلَا يَصِحُّ، لِأَنَّهُ يُمَهِّدُ لِنَفْسِهِ شَيْئاً ثُمَّ يُوَجِّهُ الْاعْتِرَاضَ، فَحِينَئِذٍ يَكُونُ مُنَاظِراً مَعَ نَفْسِهِ لَا مَعَ خَصْمِهِ.

والضمير في «ذكره» يعود إلى «ما» الموصولية.

و«ما» في قوله: «ما يمنع ويسلم» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «إلى الممنوع والْمُسَلَّم».

والمراد هنا: أن يكون الوصف الذي جعله المستدل علةً للحكم مما يصح انقسامه إلى المنع والتسليم من قِبَلِ المعترض.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: إذا صلى الصبي في الوقت، ثم بلغ صحت صلاته كالبالغ.

فيقول المعترض: هل صحت صلاته فرضاً، أو نفلاً؟ فإنْ كنتَ تريد بأنها صحت فرضاً فذلك ممنوع؛ لأنه غير مُخَاطَبٍ بها، فكيف تكون فرضاً مع عدم الخطاب بها؟ وإن كنتَ تريد بأنها صحت نفلاً فذلك مُسَلَّمٌ.

وإنما اشْتُرِطَ في التقسيم أن يكون ما ذكره المستدل منقسماً إلى ما يُمْنَعُ ويُسَلَّمُ؛ لأنه لو لم يكن صالحاً لهذا الانقسام لكان تقسيم المعترض مكابرةً ومعاندةً ونوعاً من إضاعة الوقت بلا فائدة، كما لو قال المستدل: «شراب مسكر، فكان حراماً كالخمر»، فقال المعترض «مسكر شرعي، أو لغوي، أو عقلي؟»، فإن هذا تقسيم لا معنى له، ولا يترتب عليه حكم، فيكون عِنَاداً، أو لَعِباً، أو جهلاً، فلا يُعْبَأُ به ولا يُلْتَفَتُ إليه[1].

قوله: (فلو أورد ذلك بذكر زيادة في الدليل على ما ذكره المستدل فلا يصح؛ لأنه يمهد لنفسه شيئاً ثم يوجه الاعتراض، فحينئذ يكون مناظراً مع نفسه لا مع خصمه): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التقسيم».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٩٣، ٤٩٤.

الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ حَاصِراً لِجَمِيعِ الأَقْسَامِ، فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ حَاصِراً فَلِلْمُسْتَدِلِّ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ مَوْرِدَهُ غَيْرُ مَا عَيَّنَهُ الْمُعْتَرِضُ بِالذِّكْرِ، فَعِنْدَ ذَلِكَ يَنْدَفِعُ.

و«ما» في قوله: «ما ذكره» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكره» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «المعترض»، وإليه كذلك عود الضميرين في «لنفسه» وفي «خصمه».

والمراد هنا: لا بد من أن يكون التقسيم الذي يورده المعترض مطابقاً لما ذكره المستدل، فلا يصح من المعترض أن يورد في تقسيمه زيادةً على ما ذكره المستدل في دليله؛ لأنه بتلك الزيادة يكون مناظراً لنفسه لا للمستدل، حيث أورد ما لم يتطرق إليه المستدل وجعله محوراً ترتكز المناظرة عليه.

مثال ذلك: أن يقول المستدل في مسألة «إجبار البالغة على الزواج»: إنها عاقلة بالغة، فلا تُجْبَرُ على النكاح.

فيقول المعترض: عاقلة بالغة، وهي بكر أو غير بكر؟

فهذا تقسيم مردود؛ لأن دليل المستدل لم يتعرض للبكر وجوداً ولا عدماً، فَذِكْرُ المعترض لهذا الوصف تقويل للمستدل ما لم يَقُلْهُ، أو إعراض عن مناظرة المستدل إلى مناظرة نفسه، وهذا مُبْطِلٌ للتقسيم(١).

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الشرط الثاني»؛ أي: من شرطي صحة التقسيم.

قوله: (أن يكون حاصراً لجميع الأقسام، فإنه إذا لم يكن حاصراً فللمستدل أن يبين أن مورده غير ما عينه المعترض بالذكر، فعند ذلك يندفع): الضمير في «فإنه» يعود إلى «التقسيم».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٩٥، ٤٩٦.

وَطَرِيقُ الْمُعْتَرِضِ فِي صِيَانَةِ تَقْسِيمِهِ عَنْ هَذَا الدَّفْعِ ....

والضمير في «مورده» يعود إلى «المستدل».

و«ما» في قوله: «ما عيَّنه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عيَّنه» يعود إلى «ما» الموصولية.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى«بيان المستدل بأن مورده غير ما عيَّنه المعترض بالذكر».

والمراد هنا: لا بد في صحة التقسيم من أن يكون حاصراً لجميع الأقسام التي يحتملها لفظ المستدل، فإن لم يكن حاصراً بطل التقسيم لجواز أن يكون القسم الباقي الخارج عن الأقسام التي ذكرها المعترض كافياً في النهوض بغرض المستدل، وحينئذ ينقطع المعترض ويندفع اعتراضه.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: هذا الفعل مأمور به، فكان مجزئاً.

فيقول المعترض: مأمور به على وجه الوجوب، أو على وجه الإباحة؟

فيقول المستدل: ليس مأموراً به على وجه الوجوب، ولا على وجه الإباحة، بل مأمور به على وجه الندب، وهذا هو مرادي[(١)].

فعند ذلك ينقطع المعترض؛ لأن اعتراضه لم يصادف المحل الذي أراده المستدل، فبقي ذلك المحل سالماً من الاعتراض.

قوله: (وطريق المعترض في صيانة تقسيمه عن هذا الدفع): الضمير في «تقسيمه» يعود إلى «المعترض».

والدفع المشار إليه في قوله: «عن هذا الدفع» هو دَفْعُ المستدل تقسيم المعترض ببيان أن مورده غير ما عينه المعترض بالذكر.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٩٥.

أَنْ يَقُولَ عِنْدَ التَّقْسِيمِ: إِنْ عَنَيْتَ بِهِ هَذَا الْمُحْتَمَلَ فَمُسْلَّمٌ وَالْمُطَالَبَةُ مُتَوَجِّهَةٌ، وَإِنْ عَنَيْتَ بِهِ مَا عَدَاهُ فَمَمْنُوعٌ.

قوله: (أن يقول عند التقسيم: إن عنيتَ به هذا المحتمل فمسلَّم والمطالبة متوجهة، وإن عنيتَ به ما عداه فممنوع): الضمير في «به» في الموضعين يعود إلى «ما ذكره المستدل».

والضمير في «ما عداه» يعود إلى «المحتمل».

والمراد هنا: إذا أراد المعترض سلامة تقسيمه من أن يكون محلاًّ للدفع من قِبَلِ المستدل فليسلك هذه الطريقة، وهي أن يقول للمستدل: إنْ عنيتَ بما ذكرتَ كذا فهو مُحْتَمَلٌ مُسَلَّمٌ، والمطالبة بتقريره متوجهة إليك، وإن عنيتَ به غيره فهو ممنوع.

وذلك أن لفظ «غيره» يعم ما عدا القسم الْمُصَرَّح به، فلا يخرج عنه شيء من الأقسام، فلا يكون للمستدل مجالٌ في ادعاء كون الحصر قاصراً.

ومعنى ذلك: أن يجعل المعترض تقسيمه دائراً بين أمرين، بحيث يجعل أحدهما يعم ما سوى الأمر الآخر، فيقول للمستدل: إن أردتَ كذا فيحتمل تنزيل لفظك عليه، ومُسَلّمٌ صلاحيته للعلية، والمطالبة متوجهة فأنا أطالبك بالدليل على كونه علة، إذ لا يلزم من صلاحيته للعلية أن يكون علة.

وإن أردتَ غير ذلك فهو ممنوع، فلا يصح حَمْلُ لفظك عليه، ولا يصح التعليل به[1].

ومثال ذلك: أن يقول المستدل: الأرز يحرم فيه التفاضل لأنه ربا، كما يحرم التفاضل في البر.

فيقول المعترض: إن أردتَ تحريم التفاضل في الأرز لأنه مكيل فمُسَلَّمٌ، وإن أردت غير الكيل فممنوع.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٩٧.

وَذَكَرَ قَوْمٌ أَنَّ مِنْ شَرْطِ صِحَّتِهِ أَنْ يَكُونَ الاحْتِمَالُ فِي الْأَقْسَامِ عَلَى السَّوَاءِ، لَكِنْ يَكْفِيهِ بَيَانُ الاحْتِمَالَاتِ، وَلَا يَلْزَمُهُ بَيَانُ الْمُسَاوَاةِ لِكَوْنِهِ غَيْرَ مَقْدُورٍ عَلَيْهِ.

وَأَنَّهُ إِذَا بَيَّنَ الْمُسْتَدِلُّ ظُهُورَ اللَّفْظِ فِي مُجْمَلٍ إِمَّا بِحُكْمِ الْوَضْعِ، وَإِمَّا بِحُكْمِ الْعُرْفِ، وَإِمَّا بِقَرِينَةٍ وُجِدَتْ، فَسَدَ التَّقْسِيمُ.

قوله: (وذكر قوم أن من شرط صحته أن يكون الاحتمال في الأقسام على السواء): المراد بالقوم هنا بعض الأصوليين.

والضمير في «صحته» يعود إلى «التقسيم».

والمراد هنا: أن بعض الأصوليين اشترط لصحة التقسيم أن تكون أقسامه في الاحتمال على درجة سواء، إذ لو كان بعضها أظهر من بعض لوجب تنزيل اللفظ على الأظهر منها دون ما سواه، وحينئذ فلا حاجة إلى التقسيم.

قوله: (لكن يكفيه بيان الاحتمالات، ولا يلزمه بيان المساواة لكونه غير مقدور عليه): الضمير في «يكفيه» يعود إلى «المعترض»، وإليه كذلك عود الضمير في «يلزمه».

والضمير في «لكونه» يعود إلى «بيان المساواة»، وإليه كذلك عود الضمير في «عليه».

والمراد هنا: أن المعترض بالتقسيم يكفيه بيان مجرد الاحتمال في لفظ المستدل، ولا يُلْزَمُ ببيان التساوي في أوجه ذلك الاحتمال لعدم القدرة عليه، نظراً لتعذره أو صعوبته.

قوله: (وأنه إذا بين المستدل ظهور اللفظ في مجمل إما بحكم الوضع، وإما بحكم العرف، وإما بقرينة وُجدت، فسد التقسيم): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «وأن الشأن إذا بين المستدل...».

والمراد هنا: إذا اعترض المعترض على المستدل بأن لفظه مُجْمَلٌ،

....

فاستطاع المستدل أن يُبَيِّنَ بأن اللفظ ليس بمجمل وإنما هو من قبيل الظاهر، وأقام الدليل على ذلك عن طريق الوضع، أو العرف، أو القرينة بطل اعتراض المعترض بفساد تقسيمه.

فمثال الوضع: أن يقول المستدل في مسألة «نذر صوم يوم النحر»: إنه نَذْرُ معصيةٍ، فلا ينعقد قياساً على سائر المعاصي.

فيقول المعترض: هو معصية لعينه، أو لغيره؟ فإن كان لعينه فممنوع؛ لأن الصوم لعينه قربة وعبادة، فكيف يكون معصية؟

وإن كان لغيره فَمُسَلَّمٌ، لكن لا يقتضي البطلان بخلاف سائر المعاصي.

فيجيب المستدل بقوله: إن لفظ المعصية من حيث الوضع ظاهر في كونه معصيةً لعينه، وكونه لغيره خلاف الظاهر، فلا يصح التقسيم إليه.

ومثال الظاهر بالعرف شرعاً: أن يقول المستدل: مَنْ أكل لحم جزور وجب عليه الوضوء، قياساً على سائر النواقض.

فيقول المعترض: يجب عليه الوضوء الشرعي فيغسل جميع أعضاء الوضوء، أو الوضوء اللغوي فيكتفي بالمضمضة فقط؟

فيجيب المستدل بقوله: لفظ الوضوء إذا أُطْلِقَ فهو ظاهر في العرف الشرعي لا في العرف اللغوي، فَيُحْمَلُ على المعنى المتقرر شرعاً وهو غَسْلُ جميع الأعضاء، دون حمله على المعنى اللغوي وهو الاكتفاء بالمضمضة فقط[1].

ومثال الظاهر بالقرينة: أن يقول المستدل: يُسْتَحَبُّ لكل إمام يأخذ الزكاة أن يصلي على مَنْ دَفَعَهَا إليه، لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣].

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٤٩٦.

قَالَ: وَلَوْ لَمْ يَكُنِ اللَّفْظُ مَشْهُوراً فِي أَحَدِهِمَا فَلِلْمُسْتَدِلِّ أَنْ يُبَيِّنَ ظُهُورَهُ، بِأَنْ يَقُولَ لِلْمُعْتَرِضِ: سَلَّمْتُ أَنَّ اللَّفْظَ غَيْرُ ظَاهِرٍ فِي غَيْرِ هَذَا الْمُحْتَمِلِ. ....

فيقول المعترض: يصلي عليهم الصلاة الشرعية، أو اللغوية؟

فيجيب المستدل بقوله: لفظ الصلاة هنا ظاهر في المعنى اللغوي وهو الدعاء، دون المعنى الشرعي وهو الصلاة ذات الركوع والسجود، وإذا كان لفظ الصلاة هنا ظاهراً في المعنى اللغوي بقرينة الحال، إذ الحال حال دعاء وليس حال صلاة فلا يصح التقسيم بذكر المعنى اللغوي والمعنى الشرعي.

قوله: (قال: ولو لم يكن اللفظ مشهوراً في أحدهما فللمستدل أن يبين ظهوره بأن يقول للمعترض: سلمتُ أن اللفظ غير ظاهر في غير هذا المحتمل): القائل هنا هم القوم الذين اشترطوا في التقسيم أن يكون الاحتمال في أقسامه على درجة متساوية.

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «المعنيين اللذين يحتملهما لفظ المستدل».

والضمير في «ظهوره» يعود إلى «اللفظ غير المشهور».

والمراد هنا: أن يُرَجِّحَ المستدل لفظاً غير مشهور عند الفقهاء، فيعترض عليه المعترض بقوله: إن هذا اللفظ غير مشهور، فكيف جَنَحْتَ إليه دون اللفظ الآخر المشهور؟

فيقول المستدل: أسلم لك بأن هذا اللفظ غير مشهور، إلا أن عدم شهرته لا يمنع من أن يكون ظاهراً في هذا المحتمل، ولذلك كان راجحاً عندي دون المحتمل الآخر.

ولا بد للمستدل من أن يقيم الدليل على هذا الظهور من اللغة، أو الشرع، أو العرف، أو قرينة من القرائن بحسب ما يفتح الله تعالى به عليه في مجلس المناظرة، حتى لا يكون ما ذكره من ظهور المعنى غير المشهور دعوى بلا دليل.

وَلَا بُدَّ لِلْمُعْتَرِضِ مِنْ تَسْلِيمِ ذَلِكَ ضَرُورَةَ صِحَّةِ تَقْسِيمِهِ فَإِنَّ شَرْطَهُ تَسَاوِي الْاحْتِمَالَاتِ، وَأَنَا أُسَلِّمُ ذَلِكَ أَيْضاً، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ ظَاهِراً فِي الْاحْتِمَالِ الَّذِي عَنَيْتَهُ، ضَرُورَةَ نَفْيِ الْاشْتِرَاكِ فَإِنَّهُ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ.

قوله: (ولا بد للمعترض من تسليم ذلك ضرورة صحة تقسيمه فإن شرطه تساوي الاحتمالات، وأنا أسلم ذلك أيضاً، فيلزم أن يكون ظاهراً في الاحتمال الذي عَنَيْتَهُ ضرورة نَفْي الاشتراك فإنه على خلاف الأصل): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «من تسليم ذلك» يعود إلى «كون اللفظ الذي أورده المستدل غير ظاهر إلا في المعنى الذي جعله مناطاً للحكم».

والضمير في «تقسيمه» يعود إلى «المعترض».

والضمير في «شرطه» يعود إلى «التقسيم».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «وأنا أسلم ذلك أيضاً» يعود إلى «ظهور اللفظ في المعنى غير المشهور».

والضمير في «عنيته» يعود إلى «المستدل».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «الاشتراك».

والمراد هنا: أن المستدل إذا دَلَّلَ على ظهور اللفظ في المعنى غير المشهور، كان لزاماً على المعترض أن يُسَلِّمَ له بذلك؛ لكونه حريصاً على صحة تقسيمه، وصحة التقسيم لا تتحقق إلا باعترافه بتساوي الاحتمالات، وإذا تساوت الاحتمالات فإنْ لم يُسَلِّم المعترض الاحتمال الذي رجحه المستدل أصبح اللفظ مشتركاً بين تلك الاحتمالات كلها لعدم تَمَيُّزِ بعضها عن البعض الآخر، وهذا الاشتراك خلاف الأصل، إذ اللغة وُضِعَتْ للدلالة على استقلالية كل لفظ بمعناه الذي يخصه من غير شِرْكَةٍ فيه.

وأما إذا سَلَّمَ المعترض للمستدل الاحتمال الذي رجحه كان اللفظ ظاهراً فيه دون غيره من الاحتمالات، وبذلك يزول الاشتراك وهذا هو الأصل.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُمْنَعَ أَنَّ تَسَاوِيَ الْاحْتِمَالَاتِ شَرْطٌ، إِذْ لَا حَجْرَ عَلَى الْمُسْتَدِلِّ أَنْ يُفَسِّرَ كَلَامَهُ بِمَا يَحْتَمِلُهُ وَإِنْ كَانَ الظَّاهِرُ خِلَافَهُ، فَكَذَلِكَ لَا حَجْرَ عَلَى الْمُقَسِّمِ فِي تَقْسِيمِهِ إِلَى مَا يُمْكِنُ الْمُسْتَدِلُّ أَنْ يُفَسِّرَ كَلَامَهُ بِهِ.

قوله: (ويمكن أن يُمنَعَ أنَّ تساوي الاحتمالات شرط) أي: ويمكن أن يقول فريق آخر: إنه لا يُشْتَرَطُ في صحة التقسيم أن تكون الاحتمالات متساوية، بل يجوز أن يكون بعضها أرجح من بعض.

قوله: (إذ لا حجر على المستدل أن يفسر كلامه بما يحتمله وإن كان الظاهر خلافه، فكذلك لا حجر على المقسم في تقسيمه إلى ما يمكن المستدل أن يفسر كلامه به): هذه الجملة تعليل وتدليل للقول بعدم اشتراط تساوي الاحتمالات لصحة التقسيم.

و«لا» في قوله: «لا حجر» نافية للجنس، و«حَجْرَ» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، وتقديره: «واقع»؛ أي: «لا حجر واقع على المستدل أن يفسر كلامه بما يحتمله».

والضمير في «كلامه» يعود إلى «المستدل».

و«ما» في قوله: «بما يحتمله» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يحتمله» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «خلافه» يعود إلى «تفسير كلام المستدل بما يحتمله».

والكاف في «فكذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم الحجر على المستدل بأن يفسر كلامه بما يحتمله وإن كان على خلاف الظاهر».

والمراد بالْمُقَسِّمِ هنا: هو المعترض.

والضمير في «تقسيمه» يعود إلى «المقسم».

و«ما» في قوله: «ما يمكن» موصولية بمعنى «الذي».

وَجَوَابُ التَّقْسِيمِ مِنْ حَيْثُ الْجَدَلُ بِدَفْعِ انْقِسَامِ الْكَلَامِ، أَوْ بَيَانِ ظُهُورِ أَحَدِ الْاحْتِمَالَيْنِ، ....

والضمير في «كلامه» يعود إلى «المستدل».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: قياس المعترض على المستدل، فكما أن للمستدل أن يُفَسِّرَ كلامه بحمله على معنى غير ظاهر لكونه أصبح هو الراجح لديه لمناسبته حَمْلَ الحكم عليه، فكذلك للمعترض أن يورد في التقسيم احتمالات غير متساوية، بحيث يكون بعضها أظهر من بعض ولا حجر عليه في ذلك، كما لا حجر على المستدل، بجامع أن كلاً منهما محل للاجتهاد.

قوله: (وجواب التقسيم من حيث الجدل بدفع انقسام الكلام) أي: إذا أراد المستدل أن يجيب عن تقسيم المعترض بطريقة علم الجدل، فله أن يسلك واحداً من طرق عدة، ومن هذه الطرق: دَفْعُ انقسام الكلام، بحيث يقول للمعترض: لا أسلم بأن لفظي الذي ذكرتُه منقسم إلى ما أوردتَه عَلَيَّ من تلك الأقسام، بل إنه يدل على معنى محدد لا قسمة فيه.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: من أكل لحم جزور فليتوضأ.

فيقول المعترض: الوضوء إما أن يكون شرعياً بغسل جميع الأعضاء، وإما أن يكون لغوياً بالمضمضة فقط، فأيهما تريد؟

فيقول المستدل: أمنع أن يكون لفظي منقسماً إلى ما ذكرتَ، فإن الوضوء إذا أُطْلِقَ فلا ينصرف إلا إلى الوضوء الشرعي، وليس إلى الوضوء اللغوي.

قوله: (أو بيان ظهور أحد الاحتمالين): هذا هو الطريق الثاني من طرق الجواب عن التقسيم من حيث الجدل.

والمراد هنا: أن يسلم المستدل للمعترض بانقسام الكلام، إلا أن الاحتمال الذي استند إليه في بناء الحكم هو الأظهر عنده من الاحتمال الآخر.

أَوْ بِبَيَانِ أَنَّ الْكَلَامَ غَيْرُ مُنْحَصِرٍ فِي الْأَقْسَامِ الْمَذْكُورَةِ.

وَإِنِ اخْتَارَ الْجَوَابَ الْفِقْهِيَّ فَأَمْكَنَهُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْمَنْعِ وَاخْتِيَارُ الْقِسْمِ الْمُسَلَّمِ، فَالْأَحْسَنُ اخْتِيَارُ الْقِسْمِ الْمُسَلَّمِ؛ لِأَنَّهُ يَسْتَغْنِي عَنِ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَنْعِ.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: المطلقة تتربص بنفسها ثلاثة قروء، كما تعتد الآيسة من الحيض بثلاثة أشهر.

فيقول المعترض: لفظ «القرء» محتمل للحيض والطهر احتمالاً متساوياً، فعلى أيهما يقع تربص المطلقة عندك؟

فيقول المستدل: أسلِّم لك بأن لفظ القرء محتمل للمعنيين اللذين ذكرتَهما، ولكني أرى ظهوره في الحيض دون الطهر؛ لأمر النبي ﷺ فاطمة بنت أبي حبيش رضي الله تعالى عنها أن تدع الصلاة أيام أقرائها، ولو كان القرء طهراً لَمَا أمرها عليه الصلاة والسلام بترك الصلاة فيه.

قوله: (أو ببيان أن الكلام غير منحصر في الأقسام المذكورة): هذا هو الطريق الثالث من طرق الجواب عن التقسيم من حيث الجدل.

والمراد هنا: أن يُبَيِّنَ المستدل للمعترض بأن الأقسام التي ذكرها ليست حاصرة بل هي قاصرة؛ لوجود قسمٍ لم يذكره وهو المراد عنده في إثبات الحكم.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: بيع الأرز متفاضلاً لا يجوز، كما لا يجوز بيع البر متفاضلاً لأنه ربا.

فيقول المعترض: علة تحريم التفاضل في البر لا تخلو: إما أن تكون الطعم، وإما أن تكون الوزن، وإما أن تكون القوت، وإما أن تكون الادخار، فأي هذه العلل أردتَ؟

فيقول المستدل: قسمتك هذه قاصرة وليست حاصرة، وكل هذه الأقسام مستبعدة عندي، وإنما العلة في ذلك هي الكيل.

قوله: (وإن اختار الجواب الفقهي فأمكنه الدلالة على المنع واختيار القسم المسلم، فالأحسن اختيار القسم المسلم؛ لأنه يستغني عن الدلالة على المنع):

وَإِنِ اخْتَارَ الْقِسْمَ الْآخَرَ جَازَ، فَإِنَّ فِيهِ تَكْثِيراً لِلْفِقْهِ. ....

الضمير في «أمكنه» يعود إلى «المستدل»، وإليه كذلك عود الضمير في «لأنه».

والمراد هنا: أن المستدل في جوابه عن التقسيم إذا آثر الجواب الفقهي على الجواب الجدلي، وكان يملك الخيار بين المنع بدليله، والقبول بما سَلَّمَ به المعترض، فليختر قبول ما سلم به المعترض، حتى يستغني بذلك عن إقامة الدلالة على المنع، وحتى تكون المسألة وفاقاً، لينقطع دابر الخلاف بينهما.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: إذا صلى الصبي في الوقت ثم بلغ، صحت صلاته كما تصح من البالغ.

فيقول المعترض: الصلاة من حيث حكمك بصحتها لا تخلو: إما أن تكون صحيحةً فرضاً، وإما أن تكون صحيحةً نفلاً. فإنْ أردت الأول فممنوع، وإن أردت الثاني فمسلم.

فيقول المستدل: بل أردتُ الثاني الذي سَلَّمْتَهُ لي، وهو أن صلاته وقعت صحيحةً نفلاً لا فرضاً.

قوله: (وإن اختار القسم الآخر جاز، فإن فيه تكثيراً للفقه): المراد بالقسم الآخر هنا: هو المنع.

والضمير في «فيه» يعود إلى «القسم الآخر».

والمقصود هنا: أن المستدل إذا اختار في الجواب عن التقسيم القسم الذي مَنَعَهُ المعترض دون القسم الذي سَلَّمَ به فذلك جائز في حقه ولا تثريب عليه فيه، وحينئذ يقيم الدلالة على المنع ليبين للمعترض بأن القسم الذي منعه هو القسم المناسب لأن يكون مناطاً للحكم.

واختيار المستدل للقسم الممنوع فيه تكثير للفقه بتعدد المذاهب في المسألة الواحدة، نظراً لاختلاف رأي المستدل والمعترض فيها.

وَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ إِلَّا عَلَى سُلُوكِ أَحَدِ الطَّرِيقَيْنِ فَلْيَسْلُكْهُ.

الْقِسْمُ السَّادِسُ فِي السُّؤَالِ: الْمُطَالَبَةُ، وَهِيَ طَلَبُ الْمُسْتَدِلِّ بِذِكْرِ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَا جَعَلَهُ جَامِعاً هُوَ الْعِلَّةُ، ....

قوله: (وإن لم يقدر إلا على سلوك أحد الطريقين فليسلكه): المراد بالطريقين هنا: المنع، والتسليم بما رآه المعترض.

والضمير في «فليسلكه» يعود إلى «أحد الطريقين».

والمراد هنا: أن المستدل إنْ كان بإمكانه الاختيار فليختر القسم الْمُسَلَّمَ به من قِبَلِ المعترض فذلك هو الطريق الأحسن، لما فيه من إزالة الخلاف بينهما، ولما فيه أيضاً من إغناء المستدل عن إقامة الدلالة على المنع التي ربما يقتنع بها المعترض وربما لا يقتنع، ولا حَجْرَ عليه إنْ عَدَلَ عن القسم المسلم به إلى القسم الممنوع.

وإذا لم يكن بإمكانه التخير بين القسمين المذكورين، فليسلك الطريق الذي بإمكانه سلوكه، مع إقامة الدلالة على صحة سلوكه هذا الطريق حتى تكون دعواه مؤيدةً بالدليل.

قوله: (القسم السادس في السؤال: المطالبة) أي: القسم السادس من أقسام الأسئلة المتجهة إلى القياس هو المطالبة.

قوله: (وهي طلب المستدل بذكر ما يدل على أن ما جعله جامعاً هو العلة): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «المطالبة».

و«ما» في قوله: «ما يدل» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «بذكر الدال على أن ما جعله جامعاً هو العلة».

و«ما» في قوله: «ما جعله» موصولية أيضاً بمعنى «الذي».

والضمير في «جعله» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المجعول جامعاً».

وَهُوَ الْمَنْعُ الثَّالِثُ فِي الْمَعْنَى، وَفِيهِ تَسْلِيمُ وُجُودِ الْعِلَّةِ فِي الْفَرْعِ وَفِي الْأَصْلِ وَتَسْلِيمُ الْحُكْمِ.

وَجَوَابُ ذَلِكَ: بَيَانُ كَوْنِهِ عِلَّةً بِأَحَدِ الطُّرُقِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا.

والمراد هنا: بيان حقيقة «المطالبة»، فحقيقتها: هي أن يطالب المعترض المستدل بإقامة الدليل على صلاحية الوصف الجامع للعلية.

قوله: (وهو المنع الثالث في المعنى): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «طلب المعترض من المستدل إقامة الدليل على علية الوصف»، فهذا الطلب هو النوع الثالث من أنواع «المنع»، فإن النوع الثالث في المنع هو «منع كون الوصف علة».

قوله: (وفيه تسليم وجود العلة في الفرع وفي الأصل وتسليم الحكم): الضمير في «فيه» يعود إلى «سؤال المطالبة».

والمراد هنا: أن المعترض لا يمانع ـ ابتداءً ـ من وجود العلة في الفرع وفي الأصل، بل هو مُسَلِّمٌ بوجودها فيهما، وكذلك فهو مسلم بوجود الحكم في الأصل، ولكن غاية ما هنالك أنه يطالب المستدل بأن يقيم الدليل على إثبات ما ادعاه وصفاً جامعاً بأنه صالح ومناسب للعلية، فكان تسليمه بذلك موقوفاً على قدرة المستدل على إثبات تلك الصلاحية.

قوله: (وجواب ذلك): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «المطالبة بإثبات كون الجامع علةً».

قوله: (بيان كونه علةً بأحد الطرق التي ذكرناها): الضمير في «كونه» يعود إلى «الوصف الجامع».

والضمير في «ذكرناها» يعود إلى «الطرق».

والمقصود بالطرق المذكورة: ما تقدم الحديث عنه في أدلة إثبات العلة، وهي: النص، والإجماع، والاستنباط بطريق المناسبة، أو السبر، أو الدوران.

الْقِسْمُ السَّابِعُ فِي السُّؤَالِ: النَّقْضُ، وَمَعْنَاهُ: إِبْدَاءُ الْعِلَّةِ بِدُونِ الْحُكْمِ، ....

والمراد هنا: إذا طالب المعترض المستدل بإقامة الدليل على صلاحية الوصف الجامع للعلية، فليقم له الدليل على ذلك بأحد الطرق التي تثبت بها العلة، والتي سبق الحديث مفصلاً عنها.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: النبيذ المشتد حرام كالخمر؛ لأنه مسكر.

فيقول المعترض: ما دليلك على أن «الإسكار» هو علة تحريم النبيذ؟

فيقول المستدل: الدليل على ذلك النص، والإجماع، والدوران، والمناسبة.

أما النص فقول النبي ﷺ: **(كل مسكر حرام)**.

وأما الإجماع فقد أجمعت الأمة على تحريم كل مسكر بعلة الإسكار.

وأما الدوران فقد ثبت أن العقل يزول بتكرر شرب الإنسان للنبيذ المشتد، فكلما شرب زال عقله.

وأما المناسبة فلأن الإسكار وَصْفٌ مناسب للتحريم، إذ الشارع الحكيم أكد على صيانة العقول وحمايتها من كل ما يكون سبباً في إزالتها.

قوله: (القسم السابع في السؤال: النقض) أي: أن النقض هو القسم السابع من الأسئلة التي تتجه إلى القياس.

قوله: (ومعناه: إبداء العلة بدون الحكم): الضمير في «معناه» يعود إلى «النقض».

فالنقض من الناحية الاصطلاحية هو: إبداء العلة بدون الحكم.

والمراد هنا: أن يورد المستدل علةً فينقضها المعترض بتخلف الحكم عنها في صورة من الصور.

وَقَدْ ذَكَرْنَا الْخِلَافَ فِي كَوْنِهِ مُفْسِداً لِلْعِلَّةِ فِيمَا مَضَى، وَرَجَّحْنَا قَوْلَ مَنْ قَالَ بِصِحَّةِ النَّقْضِ.

وَاخْتُلِفَ فِي وُجُوبِ الْاحْتِرَازِ فِي الدَّلِيلِ عَنْ صُورَةِ النَّقْضِ، ...

مثال ذلك: أن يقول المستدل في مسألة «النباش»: سَرَقَ نصاباً كاملاً من حرز مثله، فيجب عليه القطع كسارق مال الحي.

فيقول المعترض: هذا منقوض بالوالد يسرق مال ولده، فإن الوصف موجود فيه ولا يُقْطَعُ(١).

قوله: (وقد ذكرنا الخلاف في كونه مفسداً للعلة فيما مضى، ورجحنا قول من قال بصحة النقض): الضمير في «كونه» يعود إلى «النقض».

و«ما» في قوله: «فيما مضى» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «في الماضي الذي سبق ذِكْرُهُ».

وقد ذكر المؤلف رحمه الله تعالى ذلك في مسألة «اطراد العلة».

والمذهب الذي رجحه المؤلف أن النقض يكون مفسداً للعلة المستنبطة دون المنصوصة، حيث قال: «وبهذا يتبين الفرق بين العلة المنصوص عليها والمستنبطة، فإن المنصوص عليها يثبت كونها أمارةً بغير اقتران الحكم بها، فلا يقدح فيها تخلفه عنها، كما لا يقدح في كون الغيم أمارةً على المطر تخلفه عنه في بعض الأحوال، والمستنبطة إنما يثبت كونها أمارةً باقتران الحكم بها، فتخلفه عنها ينفي ظَنَّ أنها أمارة».

قوله: (واختلف في وجوب الاحتراز في الدليل عن صورة النقض): الفعل الماضي «اخْتُلِفَ» مبني للمجهول، والمختلف هنا هم علماء الأصول والجدل.

والمراد بالاحتراز هنا: أن يذكر المستدل عند إيراد الوصف الحيثيات

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٠١.

التي تجعله سالماً من أن يعود عليه تخلف الحكم بالنقض.

مثال ذلك: «وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان»، فإن المستدل إذا أطلق الوصف من غير ذِكْرِ محترزاته اعْتُرِضَ عليه بنقض العلة بتخلف الحكم عنها.

فإذا قال: قَتْلٌ عمد عدوان، فأوجب القصاص.

قال المعترض: ينتقض وَصْفُكَ بقتل الأب ولده، وبقتل السيد عبده، وبقتل المسلم الذمي، فإن الوصف موجود وهو «القتل العمد العدوان»، والقصاص منتفٍ. ولكنَّ المستدل إذا احترز عند إيراد الوصف بذكر الحيثيات اللازمة؛ كأن يقول: «قَتْلٌ عمد عدوان، خالٍ عن مانع الإيلاد، والمِلْكِ، وتفاوت الدين، فأوجب القصاص».

فحينئذ تَسْلَمُ علته من النقض؛ لأنه بهذا الاحتراز سَدَّ الطريق على المعترض فلم يبق له إلى النقض سبيل[1].

وخلاف الأصوليين في «وجوب الاحتراز في الدليل عن صورة النقض» على قولين:

القول الأول: يجب على المستدل الاحتراز في الدليل عن صورة النقض.

واستدلوا لذلك فقالوا: إن في الاحتراز حَسْماً لمادة الشَّغَبِ، وسداً لباب انتشار الكلام، فكان واجباً لما فيه من صيانة الكلام عن التبديل.

القول الثاني: لا يجب الاحتراز في حق المستدل، بل هو أمر راجع إليه، فإن شاء احترز، وإلا فلا تثريب عليه.

واستدلوا لذلك بدليلين:

الدليل الأول: أن النقض سؤال خارج عن القياس، فلا يجب إدخاله

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٠١.

وَالْأَلْيَقُ وُجُوبُ الْاحْتِرَازِ، فَإِنَّهُ أَقْرَبُ إِلَى الضَّبْطِ، وَأَجْمَعُ لِنَشْرِ الْكَلَامِ، وَهُوَ هَيِّنٌ.

ثُمَّ لِلْمُسْتَدِلِّ فِي دَفْعِ النَّقْضِ طُرُقٌ أَرْبَعَةٌ، مِنْهَا: مَنْعُ وُجُودِ الْعِلَّةِ.

في صلبه، بل إذا أورده المعترض لزم جوابه بما يدفعه كسائر الأسئلة المتجهة إلى القياس.

الدليل الثاني: أن في الاحتراز تنبيهاً للمعترض على موضع النقض، وفي ذلك نَشْرُ الكلام وتَبَدُّدُهُ، وهو خلاف المطلوب من المناظرة[١].

قوله: (والأليق وجوب الاحتراز): هذا ترجيح من المؤلف رحمه الله تعالى لمذهب القائلين بوجوب الاحتراز في الدليل عن صورة النقض.

وإنما كان هذا المذهب هو الأليق بالمستدل لِمَا يفضي إليه من سلامة علته، واختصار الطريق عليه حتى لا يلجأ بعد ذلك إلى إقامة الأدلة على سلامة تلك العلة بدفع كل ناقض عنها.

قوله: (فإنه أقرب إلى الضبط، وأجمع لنشر الكلام، وهو هيِّن): الضمير المتصل في «فإنه» يعود إلى «الاحتراز»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو».

والمراد هنا: أن الاحتراز عن النقض أقرب إلى ضبط الوصف بسد ما يمكن أن يقع فيه من ثغرات حتى لا تكون موضعاً لاستغلال المعترض، فيفضي ذلك إلى انتشار الكلام وتبعثره، ولا سيما أن هذا الاحتراز ليس من الصعوبة بمكان، بل هو أمر هيِّن سهل.

قوله: (ثم للمستدل في دفع النقض طرق أربعة) أي: إذا توجه المعترض إلى المستدل بسؤال النقض لعلته، فله أن يدفع هذا السؤال بطرق أربعة.

قوله: (منها: منع وجود العلة): الضمير في «منها» يعود إلى «الطرق الأربعة».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٠١، ٥٠٢.

أَوِ الْحُكْمِ فِي صُورَةِ النَّقْضِ.

والمراد هنا: أن الطريق الأول لدفع النقض أن يمنع المستدل وجود علته في صورة النقض؛ لأن النقض إنما يتحقق بوجود العلة وتخلف الحكم عنها، فإذا منع المستدل وجود العلة لم يتحقق النقض، وذلك لأن العلة إذا لم تكن موجودة ترتب على عدم وجودها تخلف الحكم، إذ الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، وحينئذ يكون تخلف الحكم لعدم وجود العلة دليلاً على صحتها عكساً وهو انتفاء الحكم لانتفائها[١].

مثال ذلك: أن يقول المستدل في «قتل المسلم بالذمي»: قَتْلٌ عمد عدوان، فيجب القصاص، كما في المسلم بالمسلم.

فيقول المعترض: ينتقض بقتل «المعاهَد»، فإنه قتل عمد عدوان ولا يُقْتَلُ به المسلم. فيقول المستدل: لا أسلم أنه عدوان.

وحينئذ يندفع النقض بذلك، وهو مَنْعُ المستدل وجود العلة في الحكم المتخلف[٢].

قوله: (أو الحكم في صورة النقض): هذا هو الطريق الثاني من طرق دفع النقض عن العلة، وهو أن يمنع المستدل وجود الحكم في صورة النقض، فيقول للمعترض: الحكم الذي ذكرتَه ليس موجوداً في صورة النقض، وحينئذ يكون نَقْضُكَ لعلتي به وَهْماً لا رصيد له في الواقع.

مثال ذلك: أن يقول المستدل في «قتل المسلم بالذمي»: قَتْلٌ عمد عدوان، فيجب القصاص، كما في قتل المسلم بالمسلم.

فيقول المعترض: حكم منقوض بقتل المعاهَد، فإنه قَتْلٌ عمد عدوان ولا يُقْتَلُ به المسلم.

فيقول المستدل: أمنع الحكم الذي ذكرتَه في المعاهَد، وهو قولك

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٠٣.

(٢) المرجع السابق.

وَلَيْسَ لِلْمُعْتَرِضِ أَنْ يَدُلَّ عَلَيْهِ، إِذْ فِيهِ نَقْلُ الْكَلَامِ إِلَى مَسْأَلَةٍ أُخْرَى وَتَصَدِّي الْمُعْتَرِضِ لِمَنْصِبِ الاسْتِدْلَالِ، وَكُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى خِلَافِ ما يَقْتَضِيهِ جَمْعُ الْكَلَامِ.

بعدم قتل المسلم به، وأقول: إن المعاهَد يجب القصاص بقتله عندي[1].

قوله: (وليس للمعترض أن يدل عليه): الضمير في «عليه» يعود إلى «وجود العلة أو الحكم في صورة النقض».

والمقصود هنا: ليس من حق المعترض أن يقيم الدليل على وجود العلة أو الحكم في صورة النقض.

قوله: (**إذ فيه نقل الكلام إلى مسألة أخرى وتصدي المعترض لمنصب الاستدلال، وكل واحد منهما على خلاف ما يقتضيه جمع الكلام**): هذه الجملة تعليل وتدليل للقول بعدم أحقية المعترض في الدلالة على وجود العلة أو الحكم في صورة النقض.

والضمير في «فيه» يعود إلى «تدليل المعترض على وجود العلة أو الحكم في صورة النقض».

وضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «نَقْلِ الكلام إلى مسألة أخرى»، وإلى «تصدي المعترض لمنصب الاستدلال».

و«ما» في قوله: «ما يقتضيه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يقتضيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

ومفاد هذا التعليل: أن المعترض لو تَصَدَّى لإقامة الدليل على وجود العلة أو الحكم في صورة النقض حال مَنْعِ المستدل لهما؛ لأفضى ذلك إلى نَقْلِ الكلام من المسألة التي هي محل المناظرة إلى مسألة أخرى، وبهذا يصير المعترض مستدلاً، ويصير المستدل معترضاً، وكل واحد من الأمرين وهما «نَقْلُ الكلام من مسألة إلى مسألة أخرى» و«صيرورة

---

(١) المرجع السابق ٣/ ٥٠٤.

فَإِنْ قَالَ الْمُسْتَدِلُّ: «لَا أَعْرِفُ الرِّوَايَةَ فِيهَا» كَفَى ذَلِكَ فِي دَفْعِ النَّقْضِ، لِأَنَّ كَوْنَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ مِنْ مَذْهَبِهِ مَشْكُوكٌ فِيهِ، فَلَا يُتْرَكُ مَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى صِحَّتِهِ لِأَمْرٍ مَشْكُوكٍ فِيهِ.

المعترض مستدلّاً، والمستدل معترضاً» على خلاف الأصل.

أما الأول وهو «نقل الكلام من مسألة إلى مسألة أخرى» فذلك من شأنه انتشار الكلام وتبدده وهذا خلاف الأصل، إذ الأصل ضَمُّ الكلام وجمعه.

وأما الثاني وهو «صيروة المعترض مستدلّاً، والمستدل معترضاً» فذلك من شأنه استيلاء المعترض على منصب المستدل، وتَخَلِّي المستدل رغم أنفه عن منصب الاستدلال إلى منصب الاعتراض وهذا خلاف الأصل، إذ الأصل بقاء كل واحدٍ منهما على منصبه وهو الاستدلال بالنسبة للمستدل، والاعتراض بالنسبة للمعترض.

قوله: (**فإن قال المستدل: «لا أعرف الرواية فيها» كفى ذلك في دفع النقض**): المقصود بالرواية هنا: رواية المذهب.

والضمير في «فيها» يعود إلى «صورة النقض».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تصريح المستدل بعدم معرفته بالرواية».

والمراد هنا: أن المعترض إذا نقض على المستدل علته بصورة من الصور بحجة ثبوتها روايةً في مذهبه، كأن يقول له: «هذه الصورة ثابتة في رواية مذهبك، وقد تخلفت عن العلة التي ذكرتَها، فتكون علتك منقوضةً بها»، فللمستدل حينئذ أن يجيب عن ذلك بقوله: «لا أعرف أن تلك الصورة رواية في مذهبي». فإذا أجاب بذلك كان هذا الجواب كافياً في دفع النقض عن علته.

قوله: (**لأن كون هذه المسألة من مذهبه مشكوك فيه، فلا يترك ما قام الدليل على صحته لأمر مشكوك فيه**): هذه الجملة تعليل وتدليل للقول بأن

الثَّالِثُ: أَنْ يُبَيِّنَ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي تَخَلَّفَ الْحُكْمُ فِيهِ مَا يَصْلُحُ مُسْتَنَداً لِذَلِكَ مِنْ فَوَاتِ شَرْطٍ أَوْ وُجُودِ مَانِعٍ، ....

تصريح المستدل بعدم معرفة الرواية في صورة النقض كافٍ في دفع النقض عن علته.

والمسألة المشار إليها في قوله: «لأن كون هذه المسألة»: هي مسألة النقض التي أوردها المعترض.

والضمير في «مذهبه» يعود إلى «المستدل».

والضمير في «فيه» في قوله: «من مذهبه مشكوك فيه» يعود إلى «كون مسألة النقض من مذهب المستدل».

و«ما» في قوله: «ما قام» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «صحته» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «فيه» في قوله: «لأمر مشكوك فيه» يعود إلى «الأمر».

والمراد هنا: أن المستدل إنما أَثْبَتَ علته بواحد من الطرق المعتمدة في إثبات العلة بالنص، أو الإجماع، أو الاستنباط. وحينئذ تكون تلك العلة صحيحة لقيام الدليل على صحتها، وأما وجود رواية المذهب في صورة النقض فمشكوك فيه، وما ثبتت صحته لا يُقَاوَمُ بما كان محتملاً للشك.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الطريق الثالث»؛ أي: من الطرق التي يُدْفَعُ بها النقض عن العلة.

قوله: (أن يبين في الموضع الذي تخلف الحكم فيه ما يصلح مستنداً لذلك من فوات شرط، أو وجود مانع): الضمير في «فيه» يعود إلى «الموضع».

و«ما» في قوله: «ما يصلح» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الصالح».

لِيُظَنَّ اسْتِنَادُ تَخَلُّفِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ، فَيَبْقَى الظَّنُّ الْمُسْتَفَادُ مِنَ الدَّلِيلِ بِحَالِهِ.

وَيَكْفِيهِ أَنْ يُبَيِّنَ فِي صُورَةِ النَّقْضِ مَعْنًى يُنَاسِبُ انْتِفَاءَ الْحُكْمِ، ..

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «لذلك» يعود إلى «تخلف الحكم».

والمراد هنا: إذا اعترض المعترض على المستدل بتخلف الحكم عن علته مما يُشْعِرُ بنقضها، فللمستدل حينئذ أن يجيب المعترض ببيان أن الحكم لم يتخلف لعدم صلاحية العلة له، وإنما تخلف عنها بسبب فوات شرط، أو وجود مانع.

قوله: (ليظن استناد تخلف الحكم إليه، فيبقى الظن المستفاد من الدليل بحاله): الضمير في «إليه» يعود إلى «فوات الشرط، أو وجود مانع».

والضمير في «بحاله» يعود إلى «الظن».

والمراد هنا: أن المستدل إذا أثبت بالبرهان للمعترض بأن تخلف الحكم عن العلة في الموضع الذي تخلف فيه عنها ليس راجعاً إلى عدم صلاحيتها للاشتمال عليه، وإنما هو راجع لسببٍ خارج عنها من فوات شرط أو وجود مانع عَلِمَ بذلك أن تخلف الحكم إنما هو لأجل ذلك السبب، وليس لعدم صلاحية الوصف للعلية، وحينئذ يبقى الظن المستفاد من الدليل بحاله في ثبوت صحة العلة وسلامتها مما يناقضها.

قوله: (ويكفيه أن يبين في صورة النقض معنى يناسب انتفاء الحكم): الضمير في «يكفيه» يعود إلى «المستدل».

والمراد هنا: إذا أبدى المعترض اعتراضه على المستدل بتخلف الحكم عن علته، فله أن يجيبه عن هذا الاعتراض ببيان معنى مناسب لذلك التخلف؛ كأن يقول له: إنما تخلف الحكم عن العلة لوجود مُقْتَضٍ لذلك وهو ظهور مانع فيه.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: مَنْ قَتَلَ عمداً عدواناً وجب عليه القصاص.

أَوْ فَوَاتَ أَمْرٍ يُنَاسِبُ الْاشْتِرَاطَ، فَإِنَّ الْغَالِبَ اعْتِبَارُ الْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ، وَلَا يُعْتَبَرُ قَوْلُ مَنْ قَالَ: لَا بُدَّ أَنْ يُبَيِّنَ وُجُودَ الْمَانِعِ، أَوْ فَوَاتَ الشَّرْطِ فِي صُورَةِ النَّقْضِ.

فيقول المعترض: علتك منقوضة بقتل الوالد ولده، فهو قَتْلٌ عمد عدوان ولا يوجب القصاص على الأب.

فيقول المستدل: لم يجب القصاص على الأب لوجود مانع الأبوة فيه.

قوله: (**أو فوات أمر يناسب الاشتراط**) أي: إذا اعترض المعترض على المستدل بتخلف الحكم عن علته، فله أن يجيبه عن هذا الاعتراض ببيان معنى مناسب لذلك التخلف؛ كأن يقول له: إنما تخلف الحكم عن العلة في هذه الصورة لفوات شرطٍ فيه.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: مَنْ سَرَقَ نصاباً كاملاً من حرزه وجب عليه القطع.

فيقول المعترض: علتك منقوضة بسرقة الزوجة من مال زوجها، فهي سرقة ولا قَطْعَ عليها في ذلك.

فيقول المستدل: لم يجب القطع عليها لفوات شرطه، وهو «انتفاء الشبهة»، والشبهة هنا لم تَنْتَفِ، فإن للزوجة شبهة في مال زوجها.

قوله: (**فإن الغالب اعتبار المصالح والمفاسد**) أي: إذا أظهر المستدل للمعترض معنى مناسباً لتخلف الحكم عن العلة، وكان ذلك المعنى مما تتحقق المصلحة فيه وتندفع المفسدة به، فإن المعترض سيقتنع بذلك لعلمه بأن الشارع قد اعتبر في الغالب جَلْبَ المصالح ودَرْءَ المفاسد في الأحكام الشرعية.

قوله: (**ولا يعتبر قول من قال: لا بد أن يبين وجود المانع، أو فوات الشرط في صورة النقض**) أي: أن بعض الأصوليين ذهب إلى أن المستدل لا بد من أن يبين في معرض تقرير العلة بأنها مطردة في جميع الصور إلا

وَلَا يَثْبُتُ ذَلِكَ مَا لَمْ يُوجَدِ الْمُقْتَضِي، وَلَا يَثْبُتُ كَوْنُهُ مُقْتَضِياً مَا لَمْ يَثْبُتِ الْمَانِعُ، فَيُفْضِي إِلَى الدَّوْرِ.

إذا وُجِدَ مانع، أو انْتَفَى شرط. فإذا أراد أن يقرر بأن «القتل العمد العدوان» موجب للقصاص إلا إذا وُجِدَ مانع، فلا بد من أن يقول: القتل العمد العدوان موجب للقصاص إلا إذا كان القاتل أباً للمقتول.

وإذا أراد أن يقرر بأن السرقة من النصاب الكامل المحروز موجبة للقطع إلا إذا انتفى شرط، فلا بد من أن يقول: مَنْ سرق نصاباً كاملاً من مال محروز وجب عليه القطع إلا إذا كانت له فيه شبهة.

وذلك أنه إذا بَيَّنَ وجود المانع أو انتفاء الشرط عند تقرير العلة يكون قد دفع ابتداءً ورود النقض على علته، وبهذا يضمن سلامتها مما يعود عليها بالإبطال.

إلا أن الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى جعل إلزام المستدل بهذا البيان إلزاماً لا اعتبار له ولا اعتداد به.

قوله: (ولا يثبت ذلك ما لم يوجد المقتضي، ولا يثبت كونه مقتضياً ما لم يثبت المانع، فيفضي إلى الدور): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «وجود المانع».

والضمير في «كونه» يعود إلى «المقتضي».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما ذكره بعض الأصوليين من أنه لا بد للمستدل من أن يبين عند تقرير علته بأنها مطردة ما لم يوجد مانع، أو يتخلف شرط.

ومعنى هذا الجواب: أن إلزام المستدل ببيان ذلك يفضي إلى أن يكون مقتضى هذا الإلزام: «أنه لا يثبت وجود المانع إلا إذا ثبت وجود المقتضي للمنع، ولا يثبت كون المقتضي للمنع مانعاً إلا إذا ثبت وجود المانع»، وهذا يفيد الدور، والدور فاسد، فما أدى إليه يكون فاسداً لا يصح.

لِأَنَّا نَقُولُ: كَوْنُهُ مُنَاسِباً مُعْتَبَراً يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ مُقْتَضِياً، وَإِنَّمَا تُرِكَ لِمُعَارَضَةِ تَخَلُّفِ الْحُكْمِ، فَإِذَا ظَهَرَ مَا يَصْلُحُ مُسْتَنَداً لَهُ وَجَبَ إِحَالَةُ الْحُكْمِ عَلَيْهِ، وَبَقِيَ الظَّنُّ الْأَوَّلُ بِحَالِهِ.

وَلَوْ أَبْدَى النَّقْضَ عَلَى أَصْلِ الْمُسْتَدِلِّ فَيَلْزَمُهُ الْاعْتِذَارُ عَنْهُ،

قوله: (لأنا نقول: كونه مناسباً معتبراً يدل على كونه مقتضياً، وإنما تُرِك لمعارضة تخلف الحكم، فإذا ظهر ما يصلح مستنداً له وجب إحالة الحكم عليه، وبقي الظن الأول بحاله): الضمير في «كونه» يعود إلى «الوصف الجامع».

و«ما» في قوله: «ما يصلح» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «له» يعود إلى «تخلف الحكم».

والضمير في «عليه» يعود إلى «المستند الصالح لتخلف الحكم».

والضمير في «بحاله» يعود إلى «الظن».

والمراد هنا: أن «الوصف المناسب» هو المعتبر في كونه مقتضياً للحكم، وذلك كالقتل العمد العدوان فإنه وصف مناسب لإيجاب القصاص، إلا أن هذا الوصف المناسب قد يتخلف الحكم عنه لا لعدم صلاحيته له، بل لوجود سببٍ من فوات شرط أو ظهور مانع، وحيث إن ذلك السبب مُسْتَنَدٌ صالح لإحالة ذلك التخلف عليه وجب إحالة تخلف الحكم عليه ليبقى الوصف على حالته الأولى في ظن مناسبته للعلية.

وإذا كان الأمر كذلك ثبت بأنه ليس من المعتبر إلزام المستدل ببيان وجود المانع أو فوات الشرط عند تقرير العلة، بل المعتبر في حقه أن يجعل المقتضي للحكم وصفاً مناسباً له، فإن اعْتُرِضَ عليه بتخلف صورة من الصور عن ذلك الوصف المناسب فَلْيُحِلِ التخلف الْمُدَّعَى على المستند الصالح له من وجود مانع أو فوات شرط، وبذلك يندفع النقض وينقطع المعترض.

قوله: (ولو أبدى النقض على أصل المستدل فيلزمه الاعتذار عنه،

وَيَكْفِيهِ فِي ذَلِكَ أَمْرٌ يُوَافِقُ أَصْلَهُ.

وَإِنْ أَبْدَاهُ عَلَى أَصْلِ نَفْسِهِ، وَقَالَ: «هَذَا الْوَصْفُ لَمْ يَطَّرِدْ عَلَى

ويكفيه في ذلك أمر يوافق أصله): الضمير في «فيلزمه» يعود إلى «المستدل».

والضمير في «عنه» يعود إلى «النقض».

والضمير في «يكفيه» يعود إلى «المستدل».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الاعتذار عن النقض».

والضمير في «أصله» يعود إلى «المستدل».

والمراد هنا: أن المعترض إذا توجه بالنقض على أصل المستدل، فإنه يَلْزَمُ المستدلَّ الجوابُ عن ذلك النقض بأي أَمْرٍ يكون موافقاً لأصل مذهبه.

وإنما يلزمه الجواب عن ذلك الاعتراض حتى لا يعود النقض على علته بالفساد.

مثال ذلك: أن يقول المستدل الحنفي في مسألة «قتل المسلم بالذمي»: إنه قَتْلٌ عمد عدوان فيوجب القصاص، قياساً على قتل المسلم بالمسلم.

فيقول الحنبلي معترضاً: هذا ينتقض على أصلك بما إذا قتله بالمثقل، فإن الأوصاف موجودة وهي كونه قتلاً عمداً عدواناً، ومع ذلك فالقصاص في هذه الحال مُنْتَفٍ عندك.

فيجب على الحنفي المستدل حينئذ أن يعتذر عن ذلك بأدنى عذر يليق بمذهبه؛ كأن يقول: ليس ذلك قتلاً، وليس عمداً.

فإذا أجاب المستدل بذلك طبقاً لأصل مذهبه لم يكن للمعترض الاعتراض عليه فيه؛ لأن المستدل أعرف بمأخذ مذهبه من غيره[1].

قوله: (وإن أبداه على أصل نفسه، وقال: «هذا الوصف لم يطرد على

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٥٠٦.

أَصْلِي، فَكَيْفَ يَلْزَمُنِي اتِّبَاعُهُ؟» لَمْ يَصِحَّ، فَإِنَّ الْمُسْتَدِلَّ إِذَا أَثْبَتَ أَنَّ مَا ذَكَرَهُ مُقْتَضٍ لِلْحُكْمِ نَظَراً إِلَى الدَّلِيلِ لَزِمَ خَصْمَهُ الانْقِيَادُ إِلَيْهِ وَالْعَمَلُ بِمُقْتَضَاهُ فِي جَمِيعِ الصُّوَرِ، فَكَانَ حُجَّةً عَلَيْهِ فِي صُورَةِ النَّقْضِ كَمَا هُوَ حُجَّةٌ فِي الْمَسْأَلَةِ الَّتِي هُمَا فِيهَا، فَإِنَّ مَا ذَكَرَهُ فِي الدَّلِيلِ عَلَى كَوْنِهِ عِلَّةً مُغَلِّبٌ لِلظَّنِّ، إِنَّمَا يُتْرَكُ لِمُعَارِضٍ، وَلَا تُقْبَلُ مُعَارَضَةُ الْخَصْمِ بِأَصْلِ نَفْسِهِ.

أصلي، فكيف يلزمني اتباعه؟» لم يصح): الضمير في «أبداه» يعود إلى «النقض».

والضمير في «نفسه» يعود إلى «المعترض».

والضمير في «اتباعه» يعود إلى «الوصف».

والمراد هنا: أن المعترض إذا توجه إلى المستدل بالنقض على أصل نفسه هو، وقال للمستدل: «وَصْفُكَ الذي استندتَ إليه في الحكم لا يطرد على أصل مذهبي، فلا يلزمني اتباعه ولا قبوله» لم يصح منه ذلك، ولا يكون نقضه مبطلاً لعلة المستدل، ولا يلزم المستدل الاعتذار عنه.

قوله: (فإن المستدل إذا أثبتَ أن ما ذكره مقتضٍ للحكم نظراً إلى الدليل لزم خصمه الانقياد إليه والعمل بمقتضاه في جميع الصور، فكان حجةً عليه في صورة النقض كما هو حجة في المسألة التي هما فيها، فإن ما ذكره في الدليل على كونه علةً مغلب للظن، إنما يُتْرَكُ لمعارض، ولا تُقْبَلُ معارضة الخصم بأصل نفسه): هذه الجملة تعليل للقول بعدم صحة نقض المعترض إذا أبدى الاعتراض على أصل نفسه.

و«ما» في قوله: «أن ما ذكره مقتضٍ للحكم» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكره» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «خصمه» يعود إلى «المستدل».

والضمير في «إليه» يعود إلى «المقتضي للحكم الذي أثبته المستدل»، وإليه كذلك عود الضمير في «بمقتضاه».

....

والضمير في «عليه» يعود إلى «المعترض».

والضمير المنفصل «وهو» في قوله: «كما هو حجة في المسألة التي هما فيها» يعود إلى «المقتضي للحكم الذي أثبته المستدل».

وضمير التثنية «هما» يعود إلى «المستدل» و«المعترض».

والضمير في «فيها» يعود إلى «المسألة».

«وما» في «ما ذكره» في قوله: «فإن ما ذكره في الدليل» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكره» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «كونه» يعود إلى «المذكور في الدليل».

والضمير في «نفسه» يعود إلى «الخصم».

والمراد هنا: أن الوصف الذي جعله المستدل مقتضياً للحكم عنده قد ثبت لديه بدليل صحيح، فيكون ذلك ملزماً للمعترض من جهة قبوله والعمل بمقتضاه في جميع الصور بما في ذلك صورة النقض، فإن ثبوت كون الوصف علةً بالدليل الصحيح يفيد غلبة الظن بمناسبته للحكم، فلا يُتْرَكُ ذلك الظن الغالب إلا لمعارض راجح مقبول، ونَقْضُ المعترض بأصل نفسه لوصف المستدل ليس من قبيل المعارض المقبول، فيكون باطلاً لا يصح.

مثال ذلك: أن يقول الحنبلي المستدل: يُقْطَعُ النباش؛ لأنه سارق.

فيقول الحنفي المعترض: هذا منقوض على أصلي بسارق الأشياء الرطبة، فإنه سارق ولا يجب قطعه عندي، وإذا كان وَصْفُكَ أيها المستدل غير مطرد على أصلي فكيف يلزمني؟

فهذا الاعتراض لا يُقْبَلُ؛ لأن الوصف المقتضي للحكم الذي استند إليه المستدل وهو «السرقة» في مسألة «النباش» حجة على المعترض في صورة النقض، كما أنه حجة عليه في محل النزاع.

الرَّابِعُ فِي دَفْعِ النَّقْضِ: أَنْ يُبَيِّنَ كَوْنَهُ مُسْتَثْنَى عَنِ الْقَاعِدَةِ بِكَوْنِهِ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلَيْنِ عَلَى مَا مَرَّ.

وذلك أن للمستدل أن يقول: العلة في قطع السارق عندي كونه سارقاً، فأنا أقول بوجوب القطع في الصورتين معاً: صورة النزاع وهي «قطع النباش»، وصورة النقض وهي «القطع بسرقة الأشياء الرطبة»، فالوصف الذي ذكرتُه حجة عليك في الموضعين، فإنْ كان عندك قادح في نفس العلة فَلْتُظْهِرْهُ، أما كونها لا تطرد على أصلك فذلك أمر لا يلزمني، إذ هو حَمْلٌ لي على مذهبك بالقوة[١].

قوله: (**الرابع في دفع النقض: أن يبين كونه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين**): «الرابع» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: الطريق الرابع من الطرق التي يدفع بها النقض عن العلة.

والضمير في «كونه» يعود إلى «الحكم في صورة النقض».

والمراد بالأصلين هنا: أصل المستدل، وأصل المعترض.

والمقصود هنا: أن يبين المستدل أن صورة النقض واردة على مذهبه ومذهب المعترض معاً؛ لكونها مستثناةً عن قاعدة القياس.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: لا يجوز بيع الأرز متفاضلاً كالبر؛ لأنه مكيل.

فيقول المعترض: علتك منقوضة بالعرايا، إذ هي مكيل وقد جاز فيها التفاضل بين الرطب على رؤوس النخل والتمر المبيع به على وجه الأرض.

فيقول المستدل: هذا وارد عليَّ وعليك جميعاً، فليس بطلان مذهبي به أولى من بطلان مذهبك[٢].

قوله: (**على ما مر**): «ما» هنا موصولية بمعنى «الذي».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٥٠٦.

(٢) المرجع السابق ٣/٥٠٧.

وَلَوْ قَالَ الْمُعْتَرِضُ: «مَا ذَكَرْتَهُ مِنَ الدَّلِيلِ عَلَى كَوْنِهِ عِلَّةً مَوْجُودٌ فِي صُورَةِ النَّقْضِ»، فَهَذَا نَقْضٌ لِدَلِيلِ الْعِلَّةِ لَا لِنَفْسِ الْعِلَّةِ، فَيَكُونُ انْتِقَالاً مِنْ سُؤَالٍ إِلَى سُؤَالٍ، ....

والمراد هنا: على ما سبق ذِكْرُهُ فيما تقدم، وقد تقدم الكلام عن ذلك في ثلاثة مواضع:

الموضع الأول: في مسألة «اطراد العلة».

الموضع الثاني: في مسألة «أضرب تخلف الحكم عن العلة».

الموضع الثالث: في مسألة «المستثنى من قاعدة القياس».

قوله: **(ولو قال المعترض: «ما ذكرته من الدليل على كونه علةً موجود في صورة النقض»، فهذا نقض لدليل العلة لا لنفس العلة، فيكون انتقالاً من سؤال إلى سؤال)**: «ما» في قوله: «ما ذكرته» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «كونه» يعود إلى «الوصف».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى قول المعترض للمستدل: «ما ذكرته من الدليل على كونه علة موجود في صورة النقض».

والمراد هنا: أن المعترض إذا نقض علة المستدل بصورة من الصور، فأجاب المستدل عن ذلك بأحد الأجوبة المتقدمة إما بمنع العلة أو الحكم في صورة النقض، أو بكون النقض وارداً على المذهبين معاً، أو غير ذلك، فقال المعترض: «الدليل الذي دل على علية وصفك الذي عللت به في محل النزاع موجود في صورة النقض، فيلزمك الإقرار بثبوت الحكم فيها، عملاً بوجود الوصف المقتضي له، لكنك لم تقل به، فيلزمك النقض».

لم يُقْبَلْ منه ذلك؛ لأنه في حقيقته نَقْضٌ لدليل العلة، وليس نقضاً للعلة ذاتها، فيكون انتقالاً من سؤال إلى سؤال، فهو انتقال من النقض لعلة الحكم إلى النقض لدليل علة الحكم.

وَيَكْفِي الْمُسْتَدِلَّ فِي ذَلِكَ أَدْنَى دَلِيلٍ يَلِيقُ بِأَصْلِهِ.

مثال ذلك: أن يقول الحنفي في «قتل المسلم بالذمي»: قَتْلٌ عمد عدوان فأوجب القصاص؛ كقتل المسلم.

فيقول الحنبلي: لا أسلم أن قتل الذمي عدوان.

فيقول الحنفي: الدليل على أن قتل الذمي عدوان أنه معصوم بعهد الإسلام، وكل من كان معصوماً بعصمة الإسلام فَقَتْلُهُ عدوان.

فيقول الحنبلي معترضاً: دليل العدوانية في قتل الذمي موجود في قتل المعاهَد، فليكن عدواناً يجب به القصاص على المسلم.

فهذا نَقْضٌ لدليل العلة لا لنفس العلة، فلا يُسْمَعُ لأنه انتقال، وذلك أن الكلام أولاً كان في نقض «وجوب قتل المسلم بالذمي» بعدم «وجوب قتل المسلم بالمعاهَد» مع اشتراكهما في العلة، وهذا نَقْضٌ للحكم.

ثم انتقل الكلام بعد ذلك إلى نقض كون إخفار ذمة الإسلام بقتل الذمي عدواناً عليه بكون الإخفار المذكور بقتل المعاهَد ليس عدواناً عليه، وهذا نقض لدليل العلة.

وبهذا يتضح أن المعترض انتقل من النقض لعلة الحكم إلى النقض لدليل علة الحكم، فهو شبيه بما إذا انتقل عن محل النزاع إلى إثبات الحكم في صورة النقض، فكأنه قال: يلزمك أن تعترف بالعدوانية في صورة النقض لوجود دليلها الذي اعتمدتَ عليه في محل النزاع[1].

قوله: (ويكفي المستدل في ذلك أدنى دليل يليق بأصله): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «دفع النقض».

والضمير في «بأصله» يعود إلى «المستدل».

والمراد هنا: أن المستدل إذا اعْتُرِضَ عليه بما ذُكِرَ، فإنه يكفيه أن يدفع هذا النقض بأدنى دليل يوافق أصله ويطابقه، مثل أن يقول: إنما لم

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٥٠٧، ٥٠٨.

أَمَّا الْكَسْرُ، وَهُوَ: إِبْدَاءُ الْحِكْمَةِ بِدُونِ الْحُكْمِ فَغَيْرُ لَازِمٍ؛ .....

أحكم بالعدوانية في صورة «قتل المسلم بالمعاهَد» لمعارضٍ لي في مذهبي، وهو أن «المعاهَد» مؤقت العهد؛ فالمقتضي لانتفاء القصاص فيه قوي موافق للأصل، والمقتضي لإثباته ضعيف، بخلاف «الذمي» فإن المقتضي لقتل المسلم به قوي لِتَأَبُّدِ عهده وذمته، فصار كالمسلم(١).

قوله: (أما الكسر، وهو: إبداء الحكمة بدون الحكم): هذا هو التعريف الاصطلاحي للكسر.

ومعنى هذا التعريف: أن تكون الحكمة موجودةً، ويتخلف الحكم عنها.

و«الحكمة» هي: ما اشتمل عليه الضابط الوصفي؛ كالمشقة التي اشتمل عليها السفر المباح، والعقوبة الرادعة التي اشتمل عليها القصاص، ونحو ذلك.

ومثال الكسر: أن يقول المستدل في «العاصي بسفره»: يترخص لأنه مسافر، كما يترخص المسافر سفراً مباحاً.

فيقول المعترض: لِمَ قلت: إنه يترخص؟

فيقول المستدل: لأنه يجد مشقة في سفره، فناسب الترخص في حقه.

فيقول المعترض: هذا ينكسر بالساعي على رزقه الذي دأبه السفر، فهو يجد المشقة ولا يترخص، وكذلك المريض الحاضر يجد المشقة ولا يجوز له قصر الصلاة(٢).

قوله: (فغير لازم) أي: أن «الكسر» لا يكون نقضاً للعلة عند أكثر الأصوليين.

---

(١) المرجع السابق ٣/ ٥٠٩.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥١٠ ـ ٥١١.

لِأَنَّ الْحِكَمَ مِمَّا لَا يَنْضَبِطُ بِالرَّأْيِ وَالْاجْتِهَادِ، فَيَتَعَيَّنُ النَّظَرُ إِلَى مُرَادِ الشَّارِعِ فِي ضَبْطِ مِقْدَارِهَا.

قوله: (لأن الْحِكَمَ مما لا ينضبط بالرأي والاجتهاد، فيتعين النظر إلى مراد الشارع في ضبط مقدارها): «ما» في قوله: «مما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «مقدارها» يعود إلى «الْحِكَم».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل على عدم نقض العلة بالكسر.

ومفاد هذا الدليل: أن الْحِكَمَ ليست مضبوطة في أنفسها، وما لم يكن مضبوطاً في نفسه وجب رده إلى تقدير الشارع وضبطه.

وسبب كون «الْحِكَم» ليست مضبوطة في أنفسها: أنها عبارة عن جلب مصالح ودرء مفاسد، والمصالح والمفاسد تختلف وتتفاوت كثيراً باختلاف الأزمنة وتفاوت الأشخاص والأمكنة.

وأيضاً فإنها لا تتميز بأنفسها، وما لا يتميز لا ينضبط؛ لأن التميز من لوازم الانضباط وهو منتفٍ في الْحِكَم، وإنما تتميز بالإضافة إلى الأوصاف الضابطة لها من الأفعال الظاهرة، فيقال: مشقة السفر، ومشقة المرض، ومشقة الحمل، وجناية السرقة، وجناية الغصب، وجناية القتل. فأنواع المشقة والجناية إنما تميزت بتميز الأفعال التي صدرت عنها، أما هي لذاتها فلا تَمَيُّزَ فيها لنوع من نوع.

وإذا ثبت أن الْحِكَمَ غير منضبطة في أنفسها لم يجز ربط الأحكام بها، فإن ربط الأحكام بها مَظِنَّةٌ لحوق المشقة بالمكلفين عن طريق ربط مصالحهم بأمور خفية غير مضبوطة، فتختلف عليهم الأحكام وتضطرب الأحوال.

والسبب في كون ما لا ينضبط بنفسه يجب رده إلى تقدير الشارع وضبطه: هو أن ما لا ينضبط بنفسه يقع فيه النزاع، وما وقع فيه النزاع

وَإِذَا احْتُرِزَ عَنِ النَّقْضِ بِذِكْرِ وَصْفٍ فِي الْعِلَّةِ لَا أَثَرَ لَهُ فِي الْحُكْمِ، لَوْ عُدِمَ فِي الْأَصْلِ لَمْ يُعْدَمِ الْحُكْمُ بِعَدَمِهِ لَمْ يَنْدَفِعِ النَّقْضُ بِهِ، نَحْوَ قَوْلِهِمْ فِي الْاسْتِجْمَارِ: حُكْمٌ يَتَعَلَّقُ بِالْأَحْجَارِ يَسْتَوِي فِيهِ الثَّيِّبُ وَالْأَبْكَارُ، فَاشْتُرِطَ فِيهِ الْعَدَدُ كَرَمْيِ الْجِمَارِ.

وجب رده إلى الشارع لقول الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

فإذا رُدَّ ذلك إلى تقدير الشارع وضبطه كان هذا الرد حَسْماً لمادة النزاع[١].

قوله: (**وإذا احتُرز عن النقض بذكر وصف في العلة لا أثر له في الحكم، لو عُدم في الأصل لم يُعدم الحكم بعدمه لم يندفع النقض به**): «لا» في قوله: «لا أثر له» نافية للجنس، و«أثر» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور «له» وتقديره: «ظاهر»؛ أي: «لا أثر ظاهر له في الحكم».

والضمير في «له» يعود إلى «الوصف»، وكذلك إليه عود الضميرين في «بعدَمه»، وفي «به».

والمراد هنا: أن المعلِّل إذا احترز عن النقض بذكر وصف في العلة غير مؤثر في الحكم وجوداً وعدماً، بحيث لا يتوقف وجوده على وجوده، ولا يُعْدَمُ بعدمه، فإن النقض لا يندفع به.

قوله: (**نحو قولهم في الاستجمار: حكم يتعلق بالأحجار يستوي فيه الثيب والأبكار، فاشتُرط فيه العدد كرمي الجمار**): هذا مثال توضيحي للوصف الذي لا أثر له في الحكم.

والضمير في «قولهم» يعود إلى «الفقهاء».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الحكم» وهو الاستجمار.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٥١١، ٥١٢.

وَقَالَ قَوْمٌ: يَنْدَفِعُ بِهِ النَّقْضُ؛ ....

والمراد هنا: أن قولهم: «الاستجمار حكم يتعلق بالأحجار» وَصْفٌ شبهي صحيح.

وقولهم: «يستوي فيه الثيب والأبكار» لا تأثير له في اشتراط العدد ولا عدمه، وإنما أُتِيَ به دفعاً لنقض القياس المذكور بحد الرجم فإنه حكم يتعلق بالأحجار، فلو اقْتُصِرَ على هذا الوصف في الاستجمار لورد عليه «حد الرجم» لأنه حكم تعلق بالأحجار ولم يُشْتَرَطْ فيه العدد، فلما قيل: «يستوي فيه الثيب والأبكار» خرج حد الرجم؛ لأنه وإن كان حكماً يتعلق بالأحجار لكنه فارق الاستجمار بأنه يختلف فيه الثيب والأبكار، فالثيب إذا زنى يُرْجَمُ، والبكر لا يُرْجَمُ بل يُجْلَدُ ويُغَرَّبُ، بخلاف الاستجمار فإنه يستوي فيه الثيب والأبكار لكونه إزالة نجاسة، وهما مخاطبان بإزالتها[1].

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من كون المعلِّل إذا احترز عن النقض بذكر وصف في العلة غير مؤثر في الحكم فإن النقض لا يندفع به هو المذهب الأول في هذه المسألة، وهي مسألة: «هل يندفع النقض بالاحتراز بالوصف غير المؤثر في الحكم، أو لا يندفع به؟»

قوله: (وقال قوم: يندفع به النقض): المراد بالقوم هنا: بعض الأصوليين.

والضمير في «به» يعود إلى «الاحتراز بذكر وصف في العلة لا أثر له في الحكم وجوداً وعدماً».

فعند هؤلاء القوم: أن المعلِّل إذا احترز عن النقض بذكر وصف في العلة غير مؤثر في الحكم وجوداً وعدماً، فإن النقض يندفع به.

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥١٥.

لِأَنَّ الْعِلَّةَ يُشْتَرَطُ لَهَا الطَّرْدُ، فَإِذَا لَمْ يَكُنِ الْوَصْفُ الْمُؤَثِّرُ مُطَّرِداً ضَمَمْنَا إِلَيْهِ وَصْفاً غَيْرَ مُؤَثِّرٍ لِتَكُونَ الْعِلَّةُ مُؤَثِّرَةً مُطَّرِدَةً.

وَلَنَا: أَنَّ الْوَصْفَ الطَّرْدِيَّ بِمُفْرَدِهِ لَا يَصْلُحُ لِلتَّعْلِيلِ بِهِ فِي مَوْضِعٍ، فَلَا يَجُوزُ التَّعْلِيلُ بِهِ مَعَ غَيْرِهِ كَمَا لَوْ كَانَ خَالِياً عَنِ الطَّرْدِ وَالتَّأْثِيرِ، وَهَذَا صَحِيحٌ ....

قوله: (لأن العلة يُشْتَرَطُ لها الطرد، فإذا لم يكن الوصف المؤثر مطرداً ضممنا إليه وصفاً غير مؤثر لتكون العلة مؤثرة مطردة): الضمير في «لها» يعود إلى «العلة».

و«الطرد» ـ كما سبق ـ هو وجود الحكم كلما وُجدت العلة.

والضمير في «إليه» يعود إلى «الوصف المؤثر غير المطرد».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو دليل أصحاب المذهب الثاني** على ما ذهبوا إليه من أن الاحتراز بذكر وصفٍ في العلة لا أثر له في الحكم وجوداً وعدماً يندفع به النقض.

ومفاد هذا الدليل: أن العلة يُشْتَرَطُ اطرادها، فإذا كان الوصف المؤثر في الحكم ليس مطرداً ضُمَّ إليه وَصْفٌ غير مؤثر ليتحقق بذلك اطراد العلة، وحينئذ تكون فائدة المؤثرة هي «العليَّة»، وفائدة غير المؤثرة هي «دفع النقض»[1].

وإذا كان الوصف غير المؤثر ينفع بضمه إلى الوصف المؤثر في اطراد العلة، ثبت بذلك أنه صالح لدفع النقض به.

قوله: (ولنا) أي: دليلنا أصحاب المذهب الأول على أن النقض لا يندفع بالوصف في العلة إذا لم يكن مؤثراً في الحكم وجوداً وعدماً.

قوله: (أن الوصف الطردي بمفرده لا يصلح للتعليل به في موضع، فلا يجوز التعليل به مع غيره كما لو كان خالياً عن الطرد والتأثير، وهذا صحيح

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥١٥.

فَإِنَّ مَا لَيْسَ لَهُ أَثَرٌ إِذَا كَانَ مُفْرَداً لَا يُؤَثِّرُ بِغَيْرِهِ كَالْفَاسِقِ فِي الشَّهَادَةِ.

وَإِنِ احْتَرَزَ عَنِ النَّقْضِ بِشَرْطٍ ذَكَرَهُ فِي الْحُكْمِ، مِثْلَ أَنْ يَقُولَ: «حُرَّانِ مُكَلَّفَانِ مَحْقُونَا الدَّمِ، فَوَجَبَ أَن يَثْبُتَ بَيْنَهُمَا الْقِصَاصُ فِي الْعَمْدِ كَالْمُسْلِمَيْنِ»، ....

فإن ما ليس له أثر إذا كان مفرداً لا يؤثر بغيره كالفاسق في الشهادة): الضمير في «بمفرده» يعود إلى «الوصف الطردي»، وإليه كذلك عود الضميرين في «به»، وفي «غيره».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بأن الوصف الطردي بمفرده لا يصلح للتعليل به في موضع، فلا يجوز التعليل به مع غيره».

و«ما» في قوله: «ما ليس» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «له» يعود إلى «ما» الموصولية، وإليه كذلك عود الضمير في «بغيره».

ومفاد هذا الدليل: أن الوصف الطردي غير المؤثر ولا المناسب لا يُعْتَبَرُ إذا كان مُفْرَداً، فكذلك لا يعتبر مع غيره من الأوصاف الأخرى، وذلك نحو «الفاسق» فإن شهادته وحده لا تُقْبَلُ فيما تجوز فيه شهادة الواحد، فكذلك لا تُقْبَلُ شهادته مع غيره فيما يُعْتَبَرُ فيه شهادة أكثر من واحد.

وإذا كان الوصف غير المؤثر لا يُعْتَبَرُ بمفرده ولا مع غيره، فلا يندفع النقض به، وذلك لعدم الفائدة من وجوده[1].

قوله: (وإن احترز عن النقض بشرطٍ ذَكَرَهُ في الحكم) أي: إذا احترز المعلِّل عن أن يتوجه النقض إلى علته بتقييد الحكم بذكر شرط أو وصف فهل يندفع النقض بذلك، أو لا يندفع به؟

قوله: (مثل أن يقول: حران مكلفان محقونا الدم، فوجب أن يثبت بينهما القصاص في العمد كالمسلمين): هذا مثال توضيحي لتصوير المسألة المذكورة وتقريبها إلى الذهن.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥١٦.

فَقِيلَ: هَذَا اعْتِرَافٌ بِالنَّقْضِ؛ لِأَنَّ عِلَّتَهُ الْأَوْصَافُ الْمَذْكُورَةُ أَوَّلاً، فَيَجِبُ أَنْ يَثْبُتَ حُكْمُهَا حَيْثُ وُجِدَتْ، فَإِذَا قَالَ: «فِي الْعَمْدِ» اعْتَرَفَ بِتَخَلُّفِ حُكْمِهَا فِي الْخَطَإِ فَتَكُونُ الْعِلَّةُ قَاصِرَةً، وَيَجِبُ أَنْ يَذْكُرَ الْعَمْدَ إِنْ كَانَ وَصْفاً مِنَ الْعِلَّةِ مَعَ الْأَوْصَافِ الْمُتَقَدِّمَةِ.

وهذا المثال مفروض فيما إذا اعتدى أحد الكفار على مثله في بلاد المسلمين التي كانا مُسْتَأْمَنَيْنِ فيها.

قوله: (فقيل: هذا اعتراف بالنقض): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «احتراز المعلِّل عن النقض بذكر شرطٍ في الحكم».

والقائل هنا: بعض الأصوليين.

والمقصود: أن بعض الأصوليين يرى أن احتراز المعلِّل عن نقض علته بذكر شرطٍ في الحكم يكون اعترافاً منه بالنقض، فلا يفيده ذلك الاحتراز في دفع النقض عن علته.

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (لأن علته الأوصاف المذكورة أولاً، فيجب أن يثبت حكمها حيث وُجدت، فإذا قال: «في العمد» اعترف بتخلف حكمها في الخطأ فتكون العلة قاصرة، ويجب أن يذكر العمد إن كان وصفاً من العلة مع الأوصاف المتقدمة): الضمير في «علته» يعود إلى «المعلِّل».

والضمير في «حكمها» يعود إلى «الأوصاف المذكورة أولاً».

والمذكور هنا **هو دليل أصحاب المذهب الأول القائلين** بأن الاحتراز عن النقض بذكر شرط في الحكم ليس احترازاً صحيحاً فلا يندفع به النقض.

ومفاد هذا الدليل: أن العلة هي الأوصاف المذكورة قبل الحكم، فيجب ثبوت الحكم حيث ثبتت، فتقييد الحكم بعد ذلك بشرطٍ أو وصفٍ يدل على فسادها، إذ لو صحت لَمَا احتاج المعلِّل إلى الاحتراز بتقييد الحكم.

وَقَالَ آخَرُونَ: هُوَ صَحِيحٌ؛ لِأَنَّ الْوَصْفَ الْمَذْكُورَ آخِراً وَهُوَ «الْعَمْدُ» مُتَقَدِّمٌ فِي الْمَعْنَى وَهَذَا جَائِزٌ، كَتَقْدِيمِ الْمَفْعُولِ عَلَى الْفَاعِلِ وَإِنْ كَانَ مُتَأَخِّراً فِي اللَّفْظِ، فَإِنَّ لِلْعَمْدِ أَثَراً فِي الْقِصَاصِ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ مِنْ جُمْلَةِ الْعِلَّةِ.

بيان ذلك: أن العلة في «المثال المذكور» تقتضي أنه حيث وُجِدَ حُرَّانِ مكلفان محقونا الدم فإن القصاص يجري بينهما حتى في قتل الخطأ وشبه العمد، لكنَّ ذلك باطل بإجماع، فلما انتقضت العلة بذلك كان احترازه في الحكم بذكر «العمد» لاحقاً لها بعد تحقق فسادها فلم يؤثر في تصحيحها، إذ كان من الواجب عليه أن يذكر العمد مع الأوصاف المتقدمة للعلة، لا أن يستدركه مؤخراً حيث لا ينفع الاستدراك شيئاً[١].

قوله: (وقال آخرون: هو صحيح): «آخرون» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «قوم»؛ أي: «وقال قوم آخرون»، والمراد بهم: بعض الأصوليين.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الاحتراز بتقييد الحكم بشرطٍ أو وصفٍ».

والمراد هنا: أن هؤلاء القوم من الأصوليين ذهبوا إلى أن احتراز المعلِّل بتقييد الحكم بشرطٍ أو وَصْفٍ متأخر احتراز صحيح، فيندفع النقض به.

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (لأن الوصف المذكور آخراً وهو «العمد» متقدم في المعنى وهذا جائز؛ كتقديم المفعول على الفاعل وإن كان متأخراً في اللفظ، فإن للعمد أثراً في القصاص فيجب أن يكون من جملة العلة): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تأخير الوصف لفظاً مع كونه متقدماً معنًى».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٥١٦، ٥١٧.

وَاخْتَارَهُ أَبُو الْخَطَّابِ.

الْوَجْهُ الثَّامِنُ فِي الْاعْتِرَاضِ: الْقَلْبُ، ....

والمذكور هنا **هو دليل أصحاب المذهب الثاني القائلين** بصحة الاحتراز بالشرط، أو الوصف المتأخر لفظاً.

ومفاد هذا الدليل: أن الوصف الذي ذكره المعلِّل آخراً وهو «العمد» له أَثَرُهُ في القصاص فوجب أن يكون أحد أوصاف العلة، وهذا الوصف وإنْ كان متأخراً في اللفظ إلا أنه متقدم في المعنى، فكان بمنزلة تقديم المفعول على الفاعل، وحينئذ يكون المعلِّل كأنه قال في المثال المذكور: «حُرَّانِ مكلفان محقونا الدم قتل أحدهما الآخر عمداً فَجَرَى بينهما القصاص كالمسلمين».

وإذا كانت مرتبة الوصف المذكور وهو «العمد» التقديم من حيث المعنى وله أثره في القصاص وجب اعتباره؛ لأن العبرة في الأصل إنما هي بالأحكام لا بالألفاظ، وإذا وجب اعتباره صَحَّ دَفْعُ النقض به عن العلة[(١)].

قوله: (واختاره أبو الخطاب): الضمير في «اختاره» يعود إلى «صحة الاحتراز بالوصف المتأخر، واندفاع النقض به».

ومما يدل على اختيار أبي الخطاب رحمه الله تعالى لذلك تصريحه بتصحيحه في كتابه «التمهيد»، حيث قال: «إذا دَفَعَ النقض بشرطٍ ذَكَرَهُ في الحكم، مثل أن يقول: حران مكلفان محقونا الدم، فوجب أن يثبت بينهما القصاص في العمد كالمسلمين. فقد اخْتُلِفَ في ذلك فقال بعضهم: الاحتراز في الحكم اعتراف بالنقض...، وقال بعضهم: ذلك احتراز صحيح...، وهذا هو الصحيح عندي؛ لأن قتل العمد له تأثير في إيجاب القصاص فيقتضي أن يكون من جملة العلة وإنْ ذُكِرَ في الحكم»[(٢)].

قوله: (الوجه الثامن في الاعتراض: القلب) أي: السؤال الثامن من الأسئلة التي تتجه إلى القياس، وهو «القلب».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥١٧.

(٢) التمهيد ٤/ ١٦٤، ١٦٥.

وَمَعْنَاهُ: أَنْ يَذْكُرَ لِدَلِيلِ الْمُسْتَدِلِّ حُكْماً يُنَافِي حُكْمَ الْمُسْتَدِلِّ، مَعَ تَبْقِيَةِ الْأَصْلِ وَالْوَصْفِ بِحَالِهِمَا. وَهُوَ قِسْمَانِ، أَحَدُهُمَا: أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى مَذْهَبِهِ، مِثَالُهُ: أَنْ يُعَلِّلَ حَنَفِيٌّ فِي الْاعْتِكَافِ بِغَيْرِ صَوْمٍ بِأَنَّهُ لَبْثٌ مَحْضٌ فَلَا يَكُونُ قُرْبَةً بِمُفْرَدِهِ كَالْوُقُوفِ بِعَرَفَةَ. فَيَقُولُ الْمُعْتَرِضُ: لَبْثٌ مَحْضٌ فَلَا يُعْتَبَرُ فِي كَوْنِهِ قُرْبَةً الصَّوْمُ كَالْوُقُوفِ بِعَرَفَةَ.

قوله: (ومعناه: أن يذكر لدليل المستدل حكماً ينافي حكم المستدل، مع تبقية الأصل والوصف بحالهما): الضمير في «معناه» يعود إلى «القلب».

والمعنى المذكور هنا هو التعريف الاصطلاحي للقلب.

والمراد بهذا التعريف: أن يورد المعترض لدليل المستدل حكماً مغايراً لحكم المستدل يزعم فيه منافاته لذلك الحكم، مع اعترافه ببقاء العلة والأصل بحالهما من دون تغيير.

قوله: (وهو قسمان، أحدهما: أن يبين أنه يدل على مذهبه): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القلب».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «القسمين».

والضمير في «أنه» يعود إلى «دليل المستدل».

والضمير في «مذهبه» يعود إلى «المعترض».

والمراد هنا: أن يبين المعترض بأن الدليل الذي أورده المستدل إنما يدل على مذهبه؛ أي: على مذهب المعترض، وذلك بغرض أن يصحح مذهب نفسه دون مذهب المستدل.

قوله: (مثاله: أن يعلل حنفي في الاعتكاف بغير صوم بأنه لبث محض فلا يكون قربةً بمفرده كالوقوف بعرفة. فيقول المعترض: لبث محض فلا يُعْتَبَرُ في كونه قربةً الصوم كالوقوف بعرفة): هذا مثال توضيحي لتقريب صورة المسألة إلى الذهن.

والضمير في «مثاله» يعود إلى «القلب» الذي يقصد به المعترض تصحيح مذهبه وإبطال مذهب المستدل.

....

والضمير في «بأنه» يعود إلى «الاعتكاف بغير صوم».

والمصدر «لبث» يجوز فيه الوجهان: فتح اللام وضمها، فيقال: «لَبْثٌ»، و«لُبْثٌ»(١).

والضمير في «بمفرده» يعود إلى «الاعتكاف بغير صوم»، وإليه كذلك عود الضمير في «كونه».

والمراد هنا: أن المعترض في هذا المثال قَلَبَ الدليل على المستدل.

وبيان ذلك: أن يقول الحنفي مستدلاً على اشتراط الصوم للاعتكاف: الاعتكاف لبث محض، فلا يكون بمجرده قربةً كالوقوف بعرفة، فإنَّ الوقوف بعرفة لا يكون بمجرده قربة، بل لا بد من أن يقترن به الإحرام والنية، فكذلك الاعتكاف لا يكون بمجرده قربة، بل لا بد من أن يقترن به غيره من العبادات وهو «الصيام».

فيقول المعترض في قَلْبِ الدليل المذكور: الاعتكاف لبث محض، فلا يُعْتَبَرُ الصوم في كونه قربة؛ أي: لا يُشْتَرَطُ الصوم لصحة الاعتكاف كالوقوف بعرفة، فإن الوقوف بعرفة لا يُشْتَرَطُ لصحته الصوم، فكذلك لا يُشْتَرَطُ للاعتكاف عملاً بالوصف المذكور، وهو كون الوقوف والاعتكاف لبثاً محضاً.

وإذا تَبَيَّنَ أن وَصْفَ المستدل يناسب دعواه وعَدَمَهَا لم يكن بإثبات أحد الأمرين أولى من إثبات الآخر، فيسقط الاستدلال به؛ لأنه حينئذ يصير ترجيحاً من غير مرجح.

فهاهنا قَصَدَ المعترض بقلب الدليل تصحيح مذهبه وهو عدم اشتراط الصوم للاعتكاف، وإبطال مذهب المستدل المقتضي اشتراط ذلك(٢).

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/ ١٨٢.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٢٠.

الْقِسْمُ الثَّانِي: أَنْ يَتَعَرَّضَ لِبُطْلَانِ مَذْهَبِ خَصْمِهِ، كَمَا لَوْ قَالَ حَنَفِيٌّ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ: «مَمْسُوحٌ فِي الطَّهَارَةِ، فَلَا يَجِبُ اسْتِيعَابُهُ كَالْخُفِّ»، فَيَقُولُ خَصْمُهُ: «مَمْسُوحٌ فِي الطَّهَارَةِ، فَلَا يَتَقَدَّرُ بِالرُّبْعِ كَالخُفِّ»، ....

قوله: (القسم الثاني) أي: من قسمي القلب.

قوله: (أن يتعرض لبطلان مذهب خصمه) أي: أن يتعرض المعترض لبطلان مذهب المستدل من غير تَعَرُّضٍ لتصحيح مذهب نفسه.

قوله: **(كما لو قال حنفي في مسح الرأس: «ممسوح في الطهارة، فلا يجب استيعابه كالخف»، فيقول خصمه: «ممسوح في الطهارة فلا يتقدر بالربع كالخف»)**: هذا مثال توضيحي لتقريب صورة هذا القسم.

والضمير في «استيعابه» يعود إلى «الرأس».

والضمير في «خصمه» يعود إلى «الحنفي».

والمراد بهذا المثال هو إبطال مذهب المستدل بطريق التصريح، دون أن يلزم منه صحة مذهب المعترض.

وبيان ذلك: أن الحنفي إذا قال في عدم وجوب استيعاب الرأس بالمسح: ممسوح، فلا يجب استيعابه بالمسح كالخف.

فقال المعترض: هذا ينقلب عليك بأن يقال: ممسوح، فلا يُقَدَّرُ بالربع كالخف.

والمراد بالمعترض هنا هو المالكي أو الحنبلي، وذلك أن الإمامين مالكاً وأحمد رحمهما الله تعالى يوجبان استيعاب الرأس بالمسح، وقد أبطله الحنفي في قياسه، فيتعرض المعترض لذلك بإبطال مذهب المستدل بقوله: «فلا يتقيد بالربع»؛ لأن الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى يقتصر على مسح ربع الرأس.

فإنه لا يلزم من ذلك صحة مذهب المعترض؛ لجواز أن يكون

أَوْ يَقُولُ فِي بَيْعِ الْغَائِبِ: «عَقْدُ مُعَاوَضَةٍ، فَيَنْعَقِدُ مَعَ جَهْلِ الْعِوَضِ كَالنِّكَاحِ»، فَيَقُولُ خَصْمُهُ: «فَلَا يُعْتَبَرُ فِيهِ خِيَارُ الرُّؤْيَةِ كَالنِّكَاحِ»، فَيَلْزَمُ مِنَ الْوَفَاءِ بِمُوجَبِ ذَلِكَ امْتِنَاعُ التَّصْحِيحِ، فَإِنَّهُ لَازِمٌ لِذَلِكَ فِي مَذْهَبِ الْخَصْمِ، وَيَلْزَمُ مِنَ انْتِفَاءِ اللَّازِمِ انْتِفَاءُ الْمَلْزُومِ لَا مَحَالَةَ.

الصواب في مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى هو إجزاء ما يُسَمَّى مسحاً ولو على شعرة أو ثلاث شعرات فقط[1].

قوله: (أو يقول في بيع الغائب: «عقد معاوضة، فينعقد مع جهل العوض كالنكاح»، فيقول خصمه: «فلا يُعْتَبَرُ فيه خيار الرؤية كالنكاح»): هذا مثال آخر توضيحي لتقريب صورة القسم الثاني للقلب.

والضمير في «خصمه» يعود إلى «المستدل».

والضمير في «فيه» يعود إلى «بيع الغائب».

والمراد هنا: أن يقول المستدل في بيع الغائب: عَقْدُ معاوضة، فينعقد مع جهل العوض، أو مع الجهل بالمعوَّض كالنكاح، فإنه يصح مع جَهْلِ الزوج بصورة الزوجة وكونه لم يَرَهَا، فكذلك في البيع بجامع كونهما عقد معاوضة.

فيقول المعترض: هذا الدليل ينقلب عليك، بأن يقال: عقد معاوضة، فلا يُعْتَبَرُ فيه خيار الرؤية كالنكاح، فإن الزوج إذا رأى الزوجة، ولم تعجبه لم يجز له فَسْخُ النكاح، فكذلك المشتري لا يكون له خيار إذا رأى المبيع في «بيع الغائب» ولم يعجبه، بمقتضى الجامع المذكور[2].

قوله: (فيلزم من الوفاء بموجب ذلك امتناع التصحيح، فإنه لازمٌ لذلك في مذهب الخصم، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لا محالة): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «خيار الرؤية»، وإليه كذلك عود الضمير في «فإنه».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٢١.

(٢) المرجع السابق.

وَالْقَلْبُ نَوْعٌ مِنَ الْمُعَارَضَةِ، لَكِنَّهُ يَزِيدُ عَلَى مُطْلَقِ الْمُعَارَضَةِ بِكَوْنِهِ يُعَارِضُهُ بِعَيْنِ الْمَذْكُورِ، فَيَسْتَغْنِي عَنْ مُؤَنٍ كَثِيرَةٍ يَحْتَاجُ إِلَيْهَا فِي الْمُعَارَضَةِ مِنَ الْأَصْلِ وَبَيَانِ الْجَامِعِ.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «لذلك» يعود إلى «التصحيح».

والمراد هنا: أن المعترض لم يصرح ببطلان مذهب المستدل، ولكنه دل على بطلانه ببطلان لازمه عند المستدل وهو «خيار الرؤية»، وذلك أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى يجيز بيع الغائب بشرط ثبوت الخيار للمشتري إذا رآه، وإذا بطل هذا الشرط بموجب قياسه على النكاح بطل مشروطه وهو صحة البيع، فكان ذلك إبطالاً له بالملازمة لا بالتصريح[1].

قوله: (والقلب نوع من المعارضة) أي: أن قلب الدليل من قِبَلِ المعترض على المستدل هو في حقيقته نوع من المعارضة، وذلك أن المعارضة هي إبداء معنى في الأصل أو الفرع، أو إبداء دليلٍ مستقلٍ يقتضي خلاف ما ادعاه المستدل من الحكم، وهذا موجود في القلب؛ لأنه إبداءُ مناسبة وَصْفِ المستدل بخلاف حكمه، فحقيقة المعارضة موجودة فيه[2].

قوله: (لكنه يزيد على مطلق المعارضة بكونه يعارضه بعين المذكور، فيستغني عن مؤن كثيرة يحتاج إليها في المعارضة من الأصل وبيان الجامع): الضمير في «لكنه» يعود إلى «القلب».

والضمير في «بكونه» يعود إلى «المعترض».

والضمير في «يعارضه» يعود إلى «المستدل».

والضمير في «إليها» يعود إلى «المؤن الكثيرة».

والمراد هنا: أن القلب وإنْ كان نوعاً من المعارضة إلا أنه يزيد عليها بكون المعترض حين يعارض المستدل فإنه لا يحتاج إلى أَصْلٍ، ولا

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٢١، ٥٢٢.

(٢) المرجع السابق ٣/ ٥٢٢.

وَيُجِيبُ عَنْ هَذَا السُّؤَالِ بِمَا يُجِيبُ بِهِ عَنِ الْمُعَارَضَةِ، إِلَّا أَنَّهُ يُسْقِطُ مِنْهُ مَنْعَ وُجُودِ الْوَصْفِ.

يحتاج إلى إثبات وصف جامع؛ لأنه يعتمد في ذلك على أصل المستدل ووصفه ليقلب حكمه عليه بناءً عليهما.

وهذا بخلاف المعارضة فإن المعارِض فيها يحتاج إلى أصلٍ ووصفٍ مغايرين لأصل ووصف المستدل، فيكون مفتقراً إلى مؤن كثيرة لإبراز الأصل وإظهار الوصف المغايرين لأصل ووصف المستدل.

قوله: (ويجيب عن هذا السؤال بما يجيب به عن المعارضة): السؤال المشار إليه في قوله: «ويجيب عن هذا السؤال» هو سؤال «القلب».

و«ما» في قوله: «بما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: حيث ثبت أن «القلب» نوع من «المعارضة»، فجوابه جواب المعارضة على ما سيأتي ذِكْرُهُ بعد هذا السؤال بمشيئة الله تعالى.

وذلك مثل أن يقول المستدل في مسألة «مسح الرأس»: لا أسلم بأن الخف لا يتقدر بالربع.

وبهذا يكون قد منع حكم الأصل في قلب المعترض.

قوله: (إلا أنه يُسْقِطُ منه منع وجود الوصف): الضمير في «أنه» يعود إلى «المستدل».

والضمير في «منه» يعود إلى «الجواب».

والمراد هنا: أن المستدل في جوابه عن قلب المعترض لا يصح له أن يمنع وجود الوصف، فإن مَنْعَ وجود الوصف يجوز في المعارضة ولكنه لا يجوز في القلب، وذلك أن المستدل في المعارضة لم يعلل بوصف المعترض، ولم يلتزمه، ولم يعتمد عليه في قياسه، فجاز له مَنْعُهُ. بخلاف القلب فإن المستدل التزم في قياسه صحة ما علل به المعترض، فليس له في جواب القلب مَنْعُهُ؛ لأنه هَدْمٌ لما بَنَى، ورجوع عما التزمه واعترف

الْوَجْهُ التَّاسِعُ فِي السُّؤَالِ: الْمُعَارَضَةُ، وَهُوَ قِسْمَانِ: مُعَارَضَةٌ فِي الْأَصْلِ، وَمُعَارَضَةٌ فِي الْفَرْعِ. وَأَحْسَنُهُمَا الْمُعَارَضَةُ فِي الْأَصْلِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى ذِكْرِ غَيْرِ صَلَاحِيَّةِ مَا يَذْكُرُهُ، وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى أَصْلٍ، ....

بصحته، فلا يُقْبَلُ منه[١].

قوله: (**الوجه التاسع في السؤال: المعارضة**) أي: أن المعارضة هي السؤال التاسع من الأسئلة التي تتجه إلى القياس.

قوله: (**وهو قسمان: معارضة في الأصل، ومعارضة في الفرع**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «سؤال المعارضة».

فسؤال المعارضة ينقسم إلى قسمين، وهما: معارضة في الأصل، ومعارضة في الفرع، وسيذكر المؤلف رحمه الله تعالى معنى كل قسم من هذين القسمين فيما بَعْدُ.

قوله: (**وأحسنهما المعارضة في الأصل**): ضمير التثنية في «أحسنهما» يعود إلى «القسمين المذكورين».

والمراد هنا: أن أحسن القسمين المذكورين هو المعارضة في الأصل.

قوله: (**لأنه لا يحتاج إلى ذكر غير صلاحية ما يذكره، ولا يحتاج إلى أصل**): هذه الجملة تعليل لكون المعارضة في الأصل هي أحسن القسمين.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «المعترض».

و«ما» في قوله: «ما يذكره» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يذكره» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن المعترض في «المعارضة في الأصل» إنما يحتاج فقط إلى إظهار مقتضٍ آخر للحكم غير المقتضي الذي أورده المستدل ويبين صلاحيته للعلية، ولا يحتاج إلى أصلٍ آخر سوى الأصل الذي قاس عليه

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٢٣.

وَفِي الْمُعَارَضَةِ فِي الْفَرْعِ يَحْتَاجُ إِلَى ذِكْرِ صَلَاحِيَّةِ مَا يَذْكُرُهُ لِلتَّعْلِيلِ، وَأَصْلٍ يَشْهَدُ لَهُ، ثُمَّ يَنْقَلِبُ مُسْتَدِلاًّ، وَالْمُسْتَدِلُّ مُعْتَرِضاً عَلَيْهِ.

المستدل لكونه مسلِّماً به، وإنما هو معترض فقط على العلة في ذلك الأصل.

قوله: (**وفي المعارضة في الفرع يحتاج إلى ذكر صلاحية ما يذكره للتعليل، وأصل يشهد له، ثم ينقلب مستدلاً، والمستدل معترضاً عليه**): «ما» في قوله: «ما يذكره» موصولية بمعنى «الذي».

والضميز في «يذكره» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «له» يعود إلى «المذكور للتعليل».

والضمير في «عليه» يعود إلى «المعترض».

والمراد هنا: أن المعترض في المعارضة في الفرع يحتاج إلى ثلاثة أمور:

الأمر الأول: إظهار مقتضٍ آخر غير المقتضي الذي بَنَى عليه المستدل الحكم في الأصل.

الأمر الثاني: إقامة الدليل على صلاحية ذلك المقتضي للتعليل به.

الأمر الثالث: إيراد أصل يشهد للمقتضي بالاعتبار.

وقد يُسَلِّمُ المستدل للمعترض بما ذَكَرَ وقد لا يسلم، وحينئذ يتطلب المقام من المعترض أن يثبت صحة مقتضيه وذلك يفضي إلى أن ينقلب المعترض مستدلاً والمستدل معترضاً، وهذا خلاف الأصل في علم الجدل والمناظرة.

وبذلك يتبين أن المعارضة في الأصل أحسن من المعارضة في الفرع، إذ المعارضة في الفرع تحتاج إلى ثلاثة أمور كما سبق ذكرها، وأما المعارضة في الأصل فلا تحتاج إلا إلى أمرين:

الأمر الأول: إظهار مقتضٍ آخر للحكم.

الأمر الثاني: إقامة الدليل على صلاحية ذلك المقتضي للعلية.

وَمَعْنَى الْمُعَارَضَةِ فِي الْأَصْلِ: أَنْ يُبَيِّنَ فِي الْأَصْلِ الَّذِي قَاسَ عَلَيْهِ الْمُسْتَدِلُّ مَعْنًى يَقْتَضِي الْحُكْمَ.

فَقَدْ قَالَ قَوْمٌ: إِنَّهُ لَا يَحْتَاجُ الْمُسْتَدِلُّ إِلَى حَذْفِهِ؛ ....

ولا شك أن ما احتيج فيه إلى أمرين فقط أحسن مما احتيج فيه إلى ثلاثة أمور، وذلك أنه كلما قلَّت التشعيبات كان ذلك أدعى إلى جَمْعِ الكلام وعدم انتشاره وتوسعه.

قوله: (ومعنى المعارضة في الأصل: أن يبين في الأصل الذي قاس عليه المستدل معنى يقتضي الحكم): الضمير في «عليه» يعود إلى «الأصل».

والمذكور هنا هو تعريف «المعارضة في الأصل» في الاصطلاح.

والمقصود بهذا التعريف: أن يبين المعترض في الأصل الذي قاس عليه المستدل مقتضياً آخر للحكم غير المقتضي الذي ذكره المستدل، وحينئذ لا يتعين ما ذكره المستدل لأن يكون مقتضياً للحكم، بل يحتمل أن تكون علة الحكم هي الوصف الذي ذكره المستدل، ويحتمل أن تكون علته هي الوصف الذي ذكره المعترض، ويحتمل أن يكون الوصفان جميعاً الوصف الذي علَّل به المستدل والوصف الذي بَيَّنَهُ المعترض هما علة ذلك الحكم[(١)].

قوله: (فقد قال قوم: إنه لا يحتاج المستدل إلى حذفه): المراد بالقوم هنا بعض الجدليين.

والضمير في «إنه» يعود إلى «الوصف الذي أبداه المعترض في الأصل»، وإليه كذلك عود الضمير في «حذفه».

والمراد هنا: أن الوصف الذي أبداه المعترض في الأصل هل يلزم المستدلَّ الاحترازُ عنه في دليله بحذفه، أو ليس مُلْزَماً بذلك؟

فعند هؤلاء القوم أن المستدل ليس ملزماً بذلك، فلا يحتاج إلى حذفه.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٥٢٨.

لِأَنَّهُ لَوِ انْفَرَدَ مَا ذَكَرَهُ صَحَّ التَّعْلِيلُ بِهِ، وَإِنَّمَا صَحَّ لِصَلَاحِيَّتِهِ لَا لِعَدَمِ غَيْرِهِ، إِذِ الْعَدَمُ لَيْسَ مِنْ جُمْلَةِ الْعِلَّةِ، وَصَلَاحِيَّتُهُ لَا تَخْتَلِفُ.

وَلِأَنَّ مَعْنَى الْعِلَّةِ أَنَّهُ إِذَا وُجِدَتْ ثَبَتَ الْحُكْمُ عَقِيبَهُ، فَعِنْدَ ذَلِكَ لَا تَتَحَقَّقُ الْمُعَارَضَةُ بَيْنَ الْوَصْفَيْنِ إِذَا أَمْكَنَ الْجَمْعُ بِأَنْ قَالَ: إِذَا وُجِدَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ثَبَتَ الْحُكْمُ.

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (لأنه لو انفرد ما ذكره صح التعليل به، وإنما صح لصلاحيته لا لعدم غيره، إذ العدم ليس من جملة العلة، وصلاحيته لا تختلف): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن لو انفرد ما ذكره لصح التعليل به».

و«ما» في قوله: «ما ذكره» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكره» يعود إلى «ما» الموصولية، وإليها كذلك عود الضمائر في «به»، وفي «لصلاحيته»، وفي «غيره»، وفي «صلاحيته».

والمذكور هنا **هو الدليل الأول** على عدم حاجة المستدل إلى حذف الوصف الذي أبداه المعترض في الأصل.

ومفاد هذا الدليل: أن الوصف الذي ذكره المستدل لو انفرد وحده من غير وجود معارض له لكان صالحاً للتعليل به، وصلاحيته لذلك عائدة إلى ذاته وليس إلى عدم وجود المعارض فإن العدم ليس من جملة العلة، وإذا كان الوصف الذي ذكره المستدل صالحاً للعلية لو انفرد، فإن تلك الصلاحية لا تختلف في حال انفراده عن حال وجود ما يعارضه، بل كما أنه صالح في حال الانفراد مع عدم المعارض فهو كذلك صالح في حال وجود المعارض.

قوله: (ولأن معنى العلة أنه إذا وُجِدَتْ ثبت الحكم عقيبه، فعند ذلك لا تتحقق المعارضة بين الوصفين إذا أمكن الجمع بأن قال: إذا وُجِدَ كل واحد منهما ثبت الحكم): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن إذا وجدت العلة ثبت الحكم عقيبه».

فَإِنْ بَيَّنَ الْمُعْتَرِضُ أَنَّ الْوَصْفَ الَّذِي ذَكَرَهُ يُنَاسِبُ إِثْبَاتَ الْحُكْمِ عِنْدَ وُجُودِ مَا ذَكَرَهُ الْمُسْتَدِلُّ، فَيَكُونُ مِنْ قَبِيلِ الْمَانِعِ فِي الْفَرْعِ.

والضمير في «عقيبه» يعود إلى «وجود العلة».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ثبوت الحكم عقيب وجود العلة».

والمراد بالوصفين هنا: وصف المستدل، ووصف المعترض.

وضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «الوصفين».

والمذكور هنا **هو الدليل الثاني** على عدم حاجة المستدل إلى حذف الوصف الذي أبداه المعترض في الأصل.

ومفاد هذا الدليل: أن المعنى الحقيقي للعلة هو ثبوت الحكم عقيب وجودها، وحيث إن ما ذكره المستدل صالح للعلية، وكذلك ما ذكره المعترض صالح لها فلا استبعاد لإمكان الجمع بينهما بجعل الوصفين معاً علةً مناسبة للحكم، إذ الظاهر من الشرع مراعاة المصالح كلها، فلا مانع حينئذ من تعليق الحكم عليهما جميعاً تحصيلاً لمصلحتهما.

وإذا كان وَصْفُ المعترض يمكن اعتباره مضموماً إلى وصف المستدل، فلا حاجة بالمستدل إلى حذفه فإنَّ في إبقائه تقويةً لوصفه الذي ذكره.

قوله: (فإن بَيَّنَ المعترض أن الوصف الذي ذكره يناسب إثبات الحكم عند وجود ما ذكره المستدل، فيكون من قبيل المانع في الفرع): الضمير في «ذكره» يعود إلى «الوصف».

و«ما» في قوله: «ما ذكره» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكره» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن المعترض إذا بَيَّنَ في أصل قياس المستدل وصفاً زائداً على الفرع يصح تعليق الحكم عليه، فألغاه المستدل ببيان ثبوت الحكم في أصلٍ آخر بدون ذلك الوصف الذي أبداه المعترض، فبيَّن المعترض أن في هذا الوصف الثاني وصفاً آخر مناسباً يصح تعليق الحكم

وَالصَّحِيحُ: أَنَّ الْمُسْتَدِلَّ يَلْزَمُهُ حَذْفُ مَا ذَكَرَهُ الْمُعْتَرِضُ، ......

به لزم المستدل إبطال هذا الوصف إما بحذفه، أو منعه، أو غير ذلك من وجوه الإبطال؛ لأنه إن لم يبطله كان الكلام فيه كالكلام في الأصل الأول من حيث إنه ما ذكره المستدل للتعليل، وهذا هو معنى قول المؤلف رحمه الله تعالى: «فيكون من قبيل المانع في الفرع».

مثال ذلك: أن يقول المستدل في مسألة «أمان العبد»: مسلم مكلف، فصح أمانه كالحر.

فإذا عارضه المعترض بوصف «الحرية» فألغاه المستدل بالمأذون له في القتال حيث صح أمانه بدون الحرية، فقد صار المأذون له أصلاً قاس عليه المستدل.

فإذا بَيَّنَ المعترض أن في المأذون له في القتال وصفاً آخر مناسباً لصحة الأمان مفقوداً في غير المأذون له، وذلك المناسب هو الإذن، ووجه مناسبته: أن السيد أقامه مقامه في القتال والنظر في مصالح الحرب، وهذا يدل على أنه قد عَلِمَ منه الكفاية ورصانة الرأي، وإلا كان السيد فاسقاً بتفويض مصلحة المسلمين العامة إلى مَنْ ليس أهلاً لها، والفسق خلاف ظاهر حال المسلم، وحينئذ يكون الإذن دليلاً على صلاحية هذا المأذون له لإعطاء الأمان، إذ الحرية وإن انتفت حقيقتها فقد خَلَفَها صفة تُحصِّلُ مقصودها وتدل عليها، وبناءً على ذلك يلزم المستدل إبطال هذا المناسب، وإلا كان مُعَارَضاً بوصف الإذن كما عورض بوصف الحرية.

وسبيله في إلغائه أن يبين صحة الأمان من العبد في صورةٍ بدون الإذن، وللمعترض إبداء وصفٍ مناسبٍ في تلك الصورة، وعلى المستدل إلغاؤه، وهَلُمَّ جَرّاً في إبداء المناسب من المعترض وإلغائه من المستدل، حتى ينقطع الإلغاء من المستدل، أو إبداء الوصف من المعترض[1].

قوله: **(والصحيح: أن المستدل يلزمه حذف ما ذكره المعترض)**: الضمير في «يلزمه» يعود إلى «المستدل».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٣٥ ـ ٥٣٧.

إِذِ الْمُنَاسِبُ الْعَرِيُّ عَنْ شَهَادَةِ الْأَصْلِ غَيْرُ مَعْمُولٍ بِهِ، فَإِذَا اسْتَنَدَ إِلَى أَصْلٍ ثَبَتَ الْحُكْمُ عَلَى وَفْقِهِ، فَالنَّاظِرُ الْمُجْتَهِدُ لَيْسَ لَهُ الْعَمَلُ بِهِ مَا لَمْ يَبْحَثْ بِحَيْثُ يَسْتَفِيدُ ظَنّاً غَالِباً أَنَّهُ لَيْسَ ثَمَّ مُنَاسِبٌ آخَرُ.

و«ما» في قوله: «ما ذكره» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكره» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أنه يلزم المستدل حذف الوصف الذي ذكره المعترض، وقد ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين، وتصحيح المؤلف رحمه الله تعالى له يدل على رجحانه عنده.

وهذا **هو المذهب الثاني** في هذه المسألة.

قوله: (إذ المناسب العري عن شهادة الأصل غير معمول به، فإذا استند إلى أصلٍ ثبت الحكم على وفقه): الضمير في «به» يعود إلى «المناسب العاري عن شهادة الأصل».

والضمير في «وفقه» يعود إلى «الأصل».

والمراد هنا: أن الوصف المناسب الذي استند إليه المستدل في إثبات الحكم لا يخلو: إما أن يكون مجرداً عن شهادة الأصل، وإما أن يكون مقروناً بشهادة الأصل له.

فإن كان مجرداً عن شهادة الأصل فلا اعتبار له في إثبات الحكم، وإن كان مقترناً بأصلٍ يشهد له كان حينئذ مُعْتَبَراً، فيثبت الحكم على وفقه.

قوله: (فالناظر المجتهد ليس له العمل به ما لم يبحث بحيث يستفيد ظناً غالباً أنه ليس ثم مناسب آخر): الضمير في «له» يعود إلى «المجتهد».

والضمير في «به» يعود إلى «الوصف المناسب».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن ليس ثم مناسب آخر».

والمراد هنا: أنه لا يجوز للمجتهد أن يعتمد على وصفٍ في بناء

وَأَمَّا الْمُنَاظِرُ فَيَكْفِيهِ مُجَرَّدُ تَقْرِيرِ الْمُنَاسَبَةِ وَإِثْبَاتُ الْحُكْمِ عَلَى وَفْقِهِ دَفْعاً لِشَغْبِ الْخَصْمِ، إِلَى أَنْ يُبَيِّنَ الْمُعْتَرِضُ فِي الْأَصْلِ مُنَاسِباً آخَرَ، فَعِنْدَ ذَلِكَ يَتَعَارَضُ احْتِمَالَاتٌ ثَلَاثَةٌ، أَحَدُهَا: أَنْ يَثْبُتَ الْحُكْمُ رِعَايَةً لِمَا ذَكَرَهُ الْمُسْتَدِلُّ، وَاحْتِمَالُ ثُبُوتِهِ رِعَايَةً لِمَا ذَكَرَهُ الْمُعْتَرِضُ، وَاحْتِمَالُ ثُبُوتِهِ رِعَايَةً لَهُمَا جَمِيعاً.

حكمٍ من الأحكام الشرعية إلا بعد أن يبذل غاية ما لديه من وسع، فيغلب علىٰ ظنه أنه الوصف المناسب ولا وَصْفَ مناسب سواه، فحينئذ يجوز له الاعتماد عليه في إثبات الحكم به؛ لأنه لا يُكَلَّفُ في باب الاجتهاد أكثر من تحصيل غلبة الظن.

قوله: **(وأما المناظر فيكفيه مجرد تقرير المناسبة وإثبات الحكم على وفقه دفعاً لشغب الخصم، إلى أن يبين المعترض في الأصل مناسباً آخر)**: الضمير في «وفقه» يعود إلى «الوصف المناسب».

والمراد هنا: أن المناظر لكونه أقل درجة من الناظر وهو المجتهد، فلا يُطَالَبُ بالبحث المستقصي الذي يبذل فيه غاية الوسع في تحصيل الوصف المناسب بغلبة الظن، وإنما يُكْتَفَى في حقه بمجرد تقرير المناسبة في الوصف الذي اعتمده لبناء الحكم، فإذا قرر مناسبة الوصف أَثْبَتَ الحكم على وفقه ليدفع بذلك الشغب عن نفسه، وحينئذ يستمر على ذلك الحكم حتى يُبْدِيَ المعترض فيه وصفاً مناسباً آخر.

قوله: **(فعند ذلك يتعارض احتمالات ثلاثة، أحدها: أن يثبت الحكم رعايةً لما ذكره المستدل، واحتمال ثبوته رعايةً لما ذكره المعترض، واحتمال ثبوته رعايةً لهما جميعاً)**: اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إبداء المعترض وصفاً مناسباً آخر في الوصف الذي ذكره المناظر».

و«ما» في قوله: «لما ذكره المستدل» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكره» هو عائد جملة الصلة.

وَلَعَلَّ هَذَا الْاحْتِمَالَ أَظْهَرُ، فَإِنَّهُ لَوْ قُدِّرَ ثُبُوتُ الْحُكْمِ لِأَحَدِهِمَا بِعَيْنِهِ كَانَ إِعْرَاضاً عَنِ اعْتِبَارِ الْآخَرِ، وَهُوَ خِلَافُ دَأْبِ الشَّارِعِ فَإِنَّهُ لَا يَزَالُ يَسْعَى فِي اعْتِبَارِ الْمَصَالِحِ.

والضمير في «ثبوته» يعود إلى «الحكم».

وضمير التثنية في «لهما» يعود إلى «المستدل والمعترض».

والمراد هنا: أن المناظر إذا قرر المناسب وبَنَى الحكم على وَفْقِهِ، ثم أَبْدَى له المعترض وصفاً مناسباً آخر، فحينئذ لا تخلو الحال من احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: ثبوت الحكم رعايةً لما ذكره المستدل.

الاحتمال الثاني: ثبوت الحكم رعايةً لما ذكره المعترض.

الاحتمال الثالث: ثبوت الحكم رعايةً لما ذكره المستدل والمعترض معاً.

قوله: (ولعل هذا الاحتمال أظهر): الاحتمال المشار إليه هنا هو الاحتمال الثالث المتضمن ثبوت الحكم رعايةً لما ذكره المستدل والمعترض معاً، لكون كل واحدٍ من الْمَذْكُورَيْنِ صالحاً للتعليل به.

فهذا الاحتمال أظهر في الرجحان من الاحتمال الأول، وهو كون الحكم ثابتاً بوصف المستدل فقط.

وأظهر في الرجحان من الاحتمال الثاني، وهو كون الحكم ثابتاً بوصف المعترض فقط.

قوله: (فإنه لو قُدِّرَ ثبوت الحكم لأحدهما بعينه كان إعراضاً عن اعتبار الآخر، وهو خلاف دأب الشارع، فإنه لا يزال يسعى في اعتبار المصالح): هذه الجملة تعليل لكون الاحتمال الثالث هو الأظهر.

والضمير في «فإنه» في قوله: «فإنه لو قدر» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لو قدر ثبوت الحكم بعينه لكان إعراضاً عن اعتبار الآخر».

وَيَمْتَنِعُ التَّعْلِيلُ بِكُلٍّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُنَاسِبَيْنِ اسْتِقْلَالاً، ....

وضمير التثنية في «لأحدهما» يعود إلى «الوصفين» وهما وصف المستدل، ووصف المعترض.

والضمير في «بعينه» يعود إلى «أحد الوصفين».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «ثبوت الحكم رعايةً لأحد الوصفين دون الآخر».

و«الدأب» يصح فيه الوجهان وهما تسكين الهمزة وفتحها، فيقال: «الدَّأْبُ»، و«الدَّأَبُ»، وكلاهما بمعنى: «الْعَادَةُ والْمُلَازَمَةُ»[1].

والضمير في «فإنه» في قوله: «فإنه لا يزال يسعى» يعود إلى «الشارع».

والمراد هنا: أن الظاهر من عادة الشرع هو اعتبار المصالح كلها وليس مصلحة دون مصلحة، وحيث إن كلّاً من وصف المستدل ووصف المعترض صالح للتعليل به فإن المناسب لذلك العرف الشرعي هو اعتبار التعليل بكلٍّ من الوصفين المذكورين تحصيلاً للمصلحة فيهما، وليس اعتبار أحد الوصفين بعينه دون الوصف الآخر لكونه مخالفاً لعادة الشرع، والحمل على ما كان موافقاً لمقتضى عادة الشرع أظهر من الحمل على ما كان مخالفاً لمقتضى تلك العادة.

قوله: (ويمتنع التعليل بكل واحد من المناسِبَيْنِ استقلالاً) أي: يمتنع أن نعلِّل بوصف المستدل تعليلاً مستقلاً عن وصف المعترض، فنقول: هو الوصف المناسب للحكم وحده.

كما يمتنع أن نعلل بوصف المعترض تعليلاً مستقلاً عن وصف المستدل، فنقول: هو الوصف المناسب للحكم وحده.

---

(١) انظر: لسان العرب ١/٣٦٨.

فَإِنَّ مَعْنَى تَعْلِيلِ الْحُكْمِ بِالْمُنَاسِبِ ثُبُوتُهُ لِمَصْلَحَتِهِ لَا غَيْرُ؛ أَيْ: هِيَ كَافِيَةٌ.

فَعِنْدَ ذَلِكَ يَمْتَنِعُ مِثْلُ هَذَا الْقَوْلِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْآخَرِ لِمَا بَيْنَهُمَا مِنَ التَّضَادِّ، فَإِنَّا إِذَا قُلْنَا: «لِهَذَا لَا غَيْرُ» فَقَدْ نَفَيْنَا مَا عَدَاهُ، فَإِذا قُلْنَا: «ثَبَتَ لِهَذَا الثَّانِي لَا غَيْرُ» كَانَ هَذَا الْقَوْلُ عَلَى نَقِيضِ الْأَوَّلِ.

قوله: (فإن معنى تعليل الحكم بالمناسب ثبوته لمصلحته لا غير؛ أي: هي كافية): هذا تعليل لقوله السابق بامتناع التعليل بكل واحدٍ من الْمُناسِبَيْنِ استقلالاً.

والضمير في «ثبوته» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «لمصلحته» يعود إلى «المناسب».

و«غَيْرُ» في قوله: «لا غيرُ» مبني على الضم لقطعه عن الإضافة، إذ التقدير: «لا غَيْرَ ذلك»، فلما قُطِعَ عن هذه الإضافة بُنِيَ على الضم.

والضمير المنفصل «هي» يعود إلى «المصلحة».

قوله: (فعند ذلك يمتنع مثل هذا القول بالنسبة إلى الآخر لما بينهما من التضاد، فإنَّا إذا قلنا: «لهذا لا غير» فقد نفينا ما عداه، فإذا قلنا: «ثبت لهذا الثاني لا غير» كان هذا القول على نقيض الأول): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «القول بأن معنى تعليل الحكم بالمناسب ثبوته لمصلحته لا غير».

والقول المشار إليه في قوله: «يمتنع مثل هذا القول بالنسبة إلى الآخر» هو القول بأن هذا الوصف هو المناسب لا غير.

وضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «القول أولاً بأن وصف المستدل هو المناسب لا غير، ثم القول ثانياً بأن وصف المعترض هو المناسب لا غير».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «لهذا لا غير» يعود إلى «وصف المستدل»، وإليه كذلك عود الضمير في «ما عداه».

وَلَا يُمْكِنُ تَعْلِيلُ الْحُكْمِ بِوَاحِدٍ بِعَيْنِهِ بِدُونِ ضَمِيمَةِ قَوْلِنَا: «لَا غَيْرُ»، فَإِنَّ هَذَا مَوْجُودٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْعِلَّةِ، وَالْعِلَّةُ الْمَجْمُوعُ لَا كُلُّ جُزْءٍ بِمُفْرَدِهِ. وَإِنْ فُسِّرَتِ الْعِلَّةُ بِأَنَّهَا أَمَارَةٌ فَمَتَى عُرِفَ ثُبُوتُ الْحُكْمِ بِشَيْءٍ اسْتَحَالَ مَعْرِفَةُ ثُبُوتِهِ بِغَيْرِهِ، إِذِ الْمَعْلُومُ لَا يُعْلَمُ ثَانِياً.

والمراد بالثاني في قوله: «ثبت لهذا الثاني لا غير» هو: وَصْفُ المعترض.

قوله: (ولا يمكن تعليل الحكم بواحد بعينه بدون ضميمة قولنا: «لا غير»، فإن هذا موجود بالنسبة إلى كل واحد من أجزاء العلة، والعلة المجموع لا كل جزء بمفرده): الضمير في «بعينه» يعود إلى «أحد الوصفين دون الآخر».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «التعليل بأحد الوصفين دون الآخر بدون ضميمة لفظة لا غير».

قوله: (وإن فُسِّرَتِ العلة بأنها أمارة فمتى عُرِفَ ثبوت الحكم بشيء استحال معرفة ثبوته بغيره، إذ المعلوم لا يُعْلَمُ ثانياً): الضمير في «ثبوته» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «بغيره» يعود إلى «الشيء».

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «ويمتنع التعليل بكل واحدٍ من الْمُنَاسِبَيْنِ استقلالاً»، إلى قوله: «إذ المعلوم لا يُعْلَمُ ثانياً»: أننا إذا فصلنا الوصفين بعضهما عن بعض، وعللنا بكل واحدٍ منهما مستقلاً عن الآخر، فإن مقتضى ذلك القولُ بأن الوصف الأول هو المناسب للحكم، وهذا المقتضى يفضي إلى نَفْي المناسبة عن الوصف الآخر، فكأننا قلنا: «هذا الوصف هو المناسب لا غير»، وحينئذ يكون هذا القول حِكْراً عليه فلا يجوز عقلاً إطلاقه على الوصف الآخر وإلا لزم التناقض بين القولين،

وَبَيَانُ أَنَّ الْاحْتِمَالَ الثَّالِثَ أَظْهَرُ: أَنَّا لَوْ رَأَيْنَا إِنْسَاناً أَعْطَى فَقِيراً ذَا قَرَابَةٍ لَهُ غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ أَنَّهُ أَعْطَاهُ لَهُمَا جَمِيعاً.

إذ نَعْتُ المناسب الأول بأنه الصالح للتعليل لا غير مفاده نَفْيُ الصلاحية عن الوصف الآخر، فإذا قيل للوصف الثاني بأنه مناسب لا غير كما قيل للوصف الأول نَاقَضَ آخرُ الكلام أوله، وذلك أننا مضطرون إلى ضَمِّ لفظة «لا غير» إلى الوصف الذي يغلب على الظن مناسبته للحكم دون الآخر، إذ بدون تلك اللفظة يُظَنُّ بأن الوصف الآخر صالح للعلية أيضاً، وإذا كان صالحاً لها كان مشاركاً للأول في علية الحكم، وحينئذ يكون الوصف الأول جزء العلة وليس هو كل العلة، ومعلوم أن العلة إذا كانت ذات أجزاء فلا يستقيم التعليل إلا بضم جميع أجزائها إليها، فلا بد من ضم الوصف الثاني إلى الوصف الأول ليتضافرا معاً في إثبات الحكم، فإذا أضيف إلى أحد الوصفين لفظة «لا غير» كانت تلك اللفظة حاسمةً في استبعاد الوصف الآخر من الصلاحية للتعليل به، وحينئذ يتعين التعليل بالأول لعدم وجود ما يشاركه في تلك الصلاحية.

وكذلك هو الشأن إذا فُسِّرَت العلة بكونها أمارةً، فإن الحكم إذا عُرِفَ بشيء كان ذلك الشيء أمارةً على ثبوت الحكم به، فيستحيل معرفة ثبوت هذا الحكم بغير ذلك الشيء؛ لأن ما عُلِمَ أولاً لا يُعْلَمُ ثانياً لِمَا في ذلك من تحصيل الحاصل وهو ممتنع عقلاً.

قوله: (وبيان أن الاحتمال الثالث أظهر) أي: ومما يؤيد ظهور الاحتمال الثالث، وهو العمل بالوصفين معاً وصف المستدل، ووصف المعترض.

قوله: (أنَّا لو رأينا إنساناً أعطى فقيراً ذا قرابةٍ له غلب على الظن أنه أعطاه لهما جميعاً): الضمير في «له» يعود إلى «الإنسان المعطي»، وإليه كذلك عود الضمير في «أنه».

والضمير في «أعطاه» يعود إلى «الفقير القريب».

ثُمَّ لَا حَاجَةَ لِلْمُعْتَرِضِ إِلَى تَرْجِيحِ احْتِمَالٍ، بَلْ يَكْفِيهِ تَعَارُضُ الْاحْتِمَالَاتِ، ....

وضمير التثنية في «لهما» يعود إلى «الفقر، والقرابة».

والمراد هنا: أن زيداً لو أعطى بكراً مبلغاً من المال، وتَبَيَّنَ أن بكراً فقير وقريب لزيد، غلب على الظن بأن إعطاء زيدٍ له هذا المبلغ من المال إنما كان لفقره وقرابته منه، ليحظى بثواب الصدقة والصلة، وإنما غَلَبَ على الظن إعطاؤه لهذين الوصفين معاً لصلاحيتهما للعلية.

فكذلك هو الشأن إذا علل المستدل الحكم بوصف، وعلله المعترض بوصف آخر، وكان الوصفان صالحين لتعليله، غلب على الظن بأن الشارع أراد الوصفين معاً تحصيلاً لمصلحتهما.

قوله: (ثم لا حاجة للمعترض إلى ترجيح احتمالٍ، بل يكفيه تعارض الاحتمالات): «لا» في قوله: «لا حاجة» نافية للجنس، و«حاجة» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور «إلى ترجيح»، وتقديره: «داعية»؛ أي: «لا حاجةَ للمعترض داعيةٌ إلى ترجيح احتمال».

والضمير في «يكفيه» يعود إلى «المعترض».

والمراد هنا: أن المعترض يكفيه في تقرير المعارضة بيانُ مطلق تعارض الاحتمالات المذكورة، وهي ثبوت الحكم بما علل به المستدل، أو بما أبداه هو، أو بمجموع الوصفين معاً، سواء كانت الاحتمالات متساويةً، أو كان بعضها راجحاً وبعضها مرجوحاً.

وإنما اكْتُفِيَ من المعترض في تقرير المعارضة ببيان مطلق تعارض الاحتمالات؛ لأنه مُنْكِرٌ أن يكون ما علل به المستدل مستقلاً بثبوت الحكم، والمنكر يكفيه مطلق الإنكار[١].

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٣١.

فَيَحْتَاجُ الْمُسْتَدِلُّ إِلَى دَلِيلٍ يُرَجِّحُ مَا يَذْكُرُهُ، فَإِنَّهُ لَا أَقَلَّ مِنَ الدَّلِيلِ الْمَظْنُونِ فِي إِثْبَاتِ الْغَرَضِ.

ثُمَّ غَرَضُ الْمُعْتَرِضِ يَحْصُلُ بِأَحَدِ الاحْتِمَالَيْنِ: احْتِمَالُ ثُبُوتِ الْحُكْمِ بِمُجَرَّدِ مَا ذَكَرَهُ، وَاحْتِمَالُ ثُبُوتِهِ بِالْمُنَاسِبَيْنِ جَمِيعاً، وَغَرَضُ الْمُسْتَدِلِّ لَا يَحْصُلُ إِلَّا مِنَ احْتِمَالِ ثُبُوتِ الْحُكْمِ بِمُجَرَّدِ مَا ذَكَرَهُ، وَوُجُودُ أَحَدِ احْتِمَالَيْنِ لَا بِعَيْنِهِ أَقْرَبُ مِنَ احْتِمَالٍ وَاحِدٍ مُتَعَيِّنٍ فِي نَفْسِهِ إِذَا تَسَاوَتِ الاحْتِمَالَاتُ.

قوله: (فيحتاج المستدل إلى دليل يرجح ما يذكره، فإنه لا أقل من الدليل المظنون في إثبات الغرض): «ما» في قوله: «ما يذكره» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يذكره» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لا أقل من الدليل المظنون في إثبات الغرض».

والمراد هنا: أن المستدل لا يكفيه في دفع المعارضة إلا أن يبين كون الوصف الذي علل به مستقلاً بثبوت الحكم، بحيث لا يتوقف ثبوته على وصف المعترض ولا غيره، فإذا بَيَّنَ بالدليل كون وصفه مستقلاً بثبوت الحكم بغلبة الظن ثبت غرضه بذلك وتَمَّ له المطلوب.

وإنما كان لزاماً على المستدل إقامة الدليل على استقلالية وصفه بثبوت الحكم؛ لأنه مُدَّعٍ لتلك الاستقلالية، والمدعي لا بد له من بَيِّنَةٍ يثبت بمثلها صِدْقُ دعواه[1].

قوله: (ثم غرض المعترض يحصل بأحد الاحتمالين: احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره، واحتمال ثبوته بالمناسبين جميعاً، وغرض المستدل لا يحصل إلا من احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره، ووجود أحد احتمالين لا بعينه أقرب من احتمال واحد متعين في نفسه إذا تساوت الاحتمالات): «ما» في قوله: «ما ذكره» موصولية بمعنى «الذي».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٣١.

وَلِلْمُسْتَدِلِّ فِي الْجَوَابِ طُرُقٌ أَرْبَعَةٌ، أَحَدُهَا: أَنْ يُبَيِّنَ مِثْلَ ذَلِكَ الْحُكْمِ ثَابِتاً بِدُونِ مَا ذَكَرَهُ الْمُعْتَرِضُ، فَيَدُلَّ عَلَى اسْتِقْلَالِ مَا ذَكَرَهُ الْمُسْتَدِلُّ بِالْحُكْمِ، ....

والضمير في «ذكره» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «ثبوته» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن المعترض يستوي في حقه الاحتمالان معاً، وهما ترجيح وصفه على وصف المستدل في إثبات الحكم، أو إثباته بالوصفين معاً، بحيث يكون كل وَصْفٍ منهما جزءاً لا تتم العلة إلا به، فإذا حَصَلَ واحد من هذين الاحتمالين تحقق غرض المعترض.

بخلاف المستدل فإنه يدعي لنفسه استقلالية وصفه بإثبات الحكم، فلا يتحقق غرضه إلا باحتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره فقط دون ما ذكره المعترض.

وحينئذ فغرض المعترض يثبت باحتمالين، وغرض المستدل يثبت باحتمالٍ واحدٍ فقط، وعند تساوي الاحتمالات لا شك أن حصول أحد احتمالين لا بعينه أقرب من احتمال واحدٍ متعين في نفسه.

قوله: (وللمستدل في الجواب طرق أربعة) أي: يمكن للمستدل أن يجيب عن سؤال المعارضة في الأصل بواحدٍ من طرق أربعة.

قوله: (أحدها: أن يبين مثل ذلك الحكم ثابتاً بدون ما ذكره المعترض، فيدل على استقلال ما ذكره المستدل بالحكم): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الطرق الأربعة».

و«ما» في قوله: «ما ذكره» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكره» هو عائد جملة الصلة.

والمراد هنا: أن يبين المستدل أن مثل الحكم المتنازَع فيه ثبت بدون ما ذكره المعترض، فيظهر بذلك أن ما ذكره المعترض عديم التأثير غير

فَإِنْ بَيَّنَ الْمُعْتَرِضُ فِي الْأَصْلِ الْآخَرِ مُنَاسِباً آخَرَ لَزِمَ الْمُسْتَدِلَّ أَيضاً حَذْفُهُ، وَلَا يَكْفِيهِ أَنْ يَقُولَ: كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُنَاسِبَيْنِ مُلْغًى بِالْأَصْلِ الْآخَرِ، لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ فِي كُلِّ أَصْلٍ مُعَلَّلاً بِعِلَّةٍ مُخْتَصَّةٍ بِهِ، فَإِنَّ الْعَكْسَ غَيْرُ لَازِمٍ فِي الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ.

مُعْتَبَرٍ في الحكم، ولكونه عديم التأثير استقل وَصْفُ المستدل بإثبات الحكم وحده[1].

قوله: (فإن بَيَّنَ المعترض في الأصل الآخر مناسباً آخر لزم المستدل أيضاً حذفه): الضمير في «حذفه» يعود إلى «المناسب الآخر الذي أبداه المعترض».

والمراد هنا: أن المعترض إذا أَبْدَى في الأصل الآخر وصفاً مناسباً زائداً على ما أبطله المستدل، وجب على المستدل حينئذ أن يُبْطِلَ هذا الوصف أيضاً بحذفه أو منعه كما تقدم بيان ذلك.

قوله: (ولا يكفيه أن يقول: كل واحدٍ من المناسبين ملغى بالأصل الآخر، لجواز أن يكون الحكم في كل أصل مُعَلَّلاً بعلةٍ مختصةٍ به، فإن العكس غير لازم في العلل الشرعية): الضمير في «يكفيه» يعود إلى «المستدل».

والضمير في «به» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: الجواب عما ذَكَرَهُ بعض الجدليين، حيث زعم أن المعترض إذا أَبْدَى في صورة الإلغاء مناسباً آخر غير ما عَرَضَ به في أصل القياس كَفَى في جوابه إلغاءُ كل واحدٍ من الْمُنَاسِبَيْنِ اللذين أبداهما المعترض بالأصل الآخر، وإذا أَلْغَى كل واحدٍ من المناسبين سقطت المعارضة من الأصلين، وبقي قياس المستدل سالماً عن معارض.

فأجاب المؤلف رحمه الله تعالى هنا بأن هذا الزعم لا يصح، بناءً على جواز تَعَدُّدِ العلل في الأصول، بحيث يثبت حكم كل أصلٍ بعلةٍ تخصه

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٣٤.

الطَّرِيقُ الثَّانِي: أَنْ يُبَيِّنَ إِلْغَاءَ مَا ذَكَرَهُ الْمُعْتَرِضُ فِي جِنْسِ الْحُكْمِ الْمُخْتَلَفِ فِيهِ، كَظُهُورِ إِلْغَاءِ صِفَةِ الذُّكُورِيَّةِ فِي جِنْسِ أَحْكَامِ الْعِتْقِ، وَلِذَلِكَ أَلْحَقْنَا الْأَمَةَ بِالْعَبْدِ فِي السِّرَايَةِ.

غير علة الأصل الآخر، وعَكْسُ العلة الشرعية غير لازم، فلا يجب انتفاء الحكم في أحد الأصلين لانتفاء علته في الأصل الآخر[١].

قوله: (الطريق الثاني) أي: من الطرق الأربعة التي يجيب بها المستدل عن سؤال المعارضة في الأصل.

قوله: (أن يبين إلغاء ما ذكره المعترض في جنس الحكم المختلف فيه، كظهور إلغاء صفة الذكورية في جنس أحكام العتق، ولذلك ألحقنا الأمة بالعبد في السراية): «ما» في قوله: «ما ذكره» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكره» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «فيه» يعود إلى «الحكم».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «ظهور إلغاء صفة الذكورية في جنس أحكام العتق».

والمراد هنا: أن يبين المستدل أن ما أبداه المعترض في الأصل لاغٍ شرعاً في جنس الحكم المختلف فيه، كالذكورية في «العتق»، وذلك بأنْ يقول المستدل: «الأمة الْمُعْتَقُ بعضها رقيق، فَسَرَى عِتْقُ الموسر فيه قياساً على العبد».

فيقول المعترض: في العبد معنى خاصٌ يصلح أن يكون علة السِّراية أو جُزْءَهَا وهو «الذكورية»، فإن العبد إذا سَرَى العتق فيه واكتملت حريته صلح للأمور العامة والخاصة ما لا تصلح له الأَمَةُ.

فيقول المستدل: ما ذكرتَه وإنْ كان محتملاً للمناسبة، إلا أن «الذكورة» و«الأنوثة» وصفان لاغيان شرعاً في باب العتق، إذ لم نَرَ الشارع

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٣٨.

الطَّرِيقُ الثَّالِثُ: أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ الْعِلَّةَ ثَابِتَةٌ بِنَصٍّ، أَوْ تَنْبِيهٍ مِنَ الشَّارِعِ، ....

التفت إليهما في موضع منه، فهما كالسواد والبياض، والطول والقصر في عدم التأثير.

وحينئذ يكون وَصْفُ «الرِّقِّ» هو المستقل بحكم السراية في العبد، وهو متحقق في الأمة فَتُلْحَقُ به وتُقَاسُ عليه[1].

قوله: (الطريق الثالث) أي: من الطرق الأربعة التي يجيب بها المستدل عن سؤال المعارضة في الأصل.

قوله: (أن يبين أن العلة ثابتة بنص أو تنبيه من الشارع) أي: أن يبين المستدل للمعترض بأن العلة التي استند إليها في إثبات الحكم عنده ثابتة بنصٍّ أو بتنبيه النص.

مثال النص: أن يقول المستدل: المرأة المسلمة إذا ارتدَّت عن دينها وجب قتلها كالرجل، بجامع تبديل الدين.

فيقول المعترض: لا أسلم بأن العلة في الرجل هي تبديل الدين، بل هي بُغْضُهُ للمسلمين، وتكثيرُ سواد الأعداء بانضمامه إليهم.

فيقول المستدل: بل العلة هي تبديل الدين لقول النبي ﷺ: **(من بدل دينه فاقتلوه)**، وهو عام في الرجال والنساء.

ومثال التنبيه: أن يقول المستدل في المثال السابق للمعترض ـ بتقدير عدم تسليمه بأن الحديث المذكور نَصٌّ في التعليل بالتبديل ـ: القتل حُكْمٌ اقترن بوصفٍ مناسب وهو تبديل الدين، فوجب أن يكون هو العلة فيه، كالقطع مع السرقة، والجلد مع الزنا[2].

وذلك أن النبي ﷺ ما رتب الحكم وهو «القتل» على الوصف وهو «تبديل الدين» إلا لينبه على أن التبديل هو علة القتل.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٣٣.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٣٢.

عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ فِيمَا تَقَدَّمَ.

الطَّرِيقُ الرَّابِعُ: يَخْتَصُّ مَا يَدَّعِي الْمُعْتَرِضُ فِيهِ أَنَّ مَا ذَكَرَهُ عِلَّةٌ مُسْتَقِلَّةٌ بِدُونِ ضَمِّهِ إِلَى مَا ذَكَرَهُ الْمُسْتَدِلُّ، وَهُوَ أَنْ يُبَيِّنَ رُجْحَانَ مَا ذَكَرَهُ عَلَى مَا أَبْرَزَهُ الْمُعْتَرِضُ، ....

قوله: (على ما ذكرناه فيما تقدم): «ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

و«ما» في قوله: «فيما تقدم» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «في المتقدم من المباحث».

وقد ذكر المؤلف رحمه الله تعالى ذلك أثناء حديثه عن الطرق التي تثبت بها العلة.

قوله: (الطريق الرابع) أي: من الطرق الأربعة التي يجيب بها المستدل عن سؤال المعارضة في الأصل.

قوله: (يختص ما يدعي المعترض فيه أن ما ذكره علة مستقلة بدون ضمه إلى ما ذكره المستدل): «ما» في قوله: «ما يدعي» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

و«ما» في قوله: «ما ذكره» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكره» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «ضمه» يعود إلى «ما ذكره المعترض».

قوله: (وهو أن يبين رجحان ما ذكره على ما أبرزه المعترض): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الطريق الرابع من جواب المعارضة في الأصل».

فَإِذَا ظَهَرَ ذَلِكَ إِمَّا بِدَلِيلٍ، وَإِمَّا بِتَسْلِيمِ الْمُعْتَرِضِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ هُوَ الْعِلَّةَ إِذَا تَوَافَقْنَا عَلَى كَوْنِ الْحُكْمِ مُعَلَّلاً بِأَحَدِهِمَا كَالْكَيْلِ مَعَ الطُّعْمِ، لِامْتِنَاعِ اعْتِبَارِ الْمَرْجُوحِ وَإِلْغَاءِ الرَّاجِحِ.

فَإِنَّ تَحْصِيلَ الْمَصْلَحَةِ عَلَى وَجْهٍ يُفَوِّتُ مَصْلَحَةً أَعْظَمَ مِنْهَا لَيْسَ مِنْ شَأْنِ الْعُقَلَاءِ فَلَا يُمْكِنُ نِسْبَتُهُ إِلَى الشَّارِعِ. ....

و«ما» في قوله: «ما ذكره» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكره» هو عائد جملة الصلة.

و«ما» في قوله: «ما أبرزه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «أبرزه» يعود إلى «ما» الموصولية.

ومعنى «أبرزه» أي: أبداه وأظهره.

قوله: **(فإذا ظهر ذلك إما بدليل، وإما بتسليم المعترض لزم أن يكون هو العلة إذا توافقنا على كون الحكم معللاً بأحدهما كالكيل مع الطعم، لامتناع اعتبار المرجوح وإلغاء الراجح)**: اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «رجحان ما ذكره المستدل».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «لزم أن يكون هو العلة» يعود إلى «ما ذكره المستدل».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «ما ذكره المستدل، وما ذكره المعترض».

قوله: **(فإن تحصيل المصلحة على وجه يفوِّت مصلحةً أعظم منها ليس من شأن العقلاء فلا يمكن نسبته إلى الشارع)**: الضمير في «منها» يعود إلى «المصلحة».

والضمير في «نسبته» يعود إلى «تحصيل مصلحة على وجهٍ يفوِّت مصلحةً أعظم منها».

إِذَا ثَبَتَ هَذَا، فَإِنْ كَانَ مَا ذَكَرَهُ الْمُسْتَدِلُّ مُنَاسِباً، فَلَا يَكْفِي الْمُعْتَرِضَ أَنْ يَذْكُرَ وَصْفاً شَبَهِيّاً؛ لِأَنَّ الْمُنَاسِبَ أَقْوَى عَلَى مَا لَا يَخْفَى.

الْقِسْمُ الثَّانِي فِي الْمُعَارَضَةِ: الْمُعَارَضَةُ فِي الْفَرْعِ، ....

قوله: (إذا ثبت هذا، فإنْ كان ما ذكره المستدل مناسباً، فلا يكفي المعترض أن يذكر وصفاً شبهياً؛ لأن المناسب أقوى على ما لا يخفى): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ثبوت رجحان وَصْفِ المستدل على وصف المعترض».

و«ما» في «ما ذكره» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكره» هو عائد جملة الصلة.

و«ما» في قوله: «ما لا يخفى» موصولية بمعنى «الذي».

ومقصود المؤلف رحمه الله تعالى مما ذكره في الطريق الرابع: أن المعترض إذا ادَّعى بأنَّ وَصْفَهُ هو المستقل وحده بعلية إثبات الحكم دون ضَمِّ وَصْفِ المستدل إليه، ففي هذه الحال يكفي المستدل في جواب المعترض أن يبين له رجحان الوصف الذي ذكره، فإن اقتنع المعترض وسَلَّمَ بذلك تم مقصوده، وإن لم يسلم أقام له الدليل على الرجحان.

ولا يَلْزَمُ المستدلَّ بيانُ عدم مناسبة ما ذكره المعترض؛ لأن المقصود بيان رجحان ما ذكره المستدل وأنه هو الأولى مما ذكره المعترض، وذلك مثل أن يبين له أن تعليل تحريم التفاضل بالكيل أو الطعم أرجح من تعليله بغيره[1].

وإذا ثبت رجحان ما ذكره المستدل كان هو المتعين للعلية لامتناع اعتبار المرجوح وإلغاء الراجح، وحينئذ فلا ينبغي للمعترض أن يتمسك بوصفه إذا كان شبهياً حين يتبين له أن وَصْفَ المستدل مناسب، إذ الشبهي أضعف من المناسب، ولا يصح تقديم الضعيف على القوي.

قوله: (القسم الثاني في المعارضة: المعارضة في الفرع): بعد أن أنهى

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٣٩.

وَهُوَ أَنْ يَذْكُرَ فِي الْفَرْعِ مَا يَمْتَنِعُ مَعَهُ ثُبُوتُ الْحُكْمِ، وَهُوَ ضَرْبَانِ، أَحَدُهُمَا: أَنْ يُعَارِضَهُ بِدَلِيلٍ آكَدَ مِنْهُ مِنْ نَصٍّ أَوْ إِجْمَاعٍ، وَقَدْ ذَكَرْنَاهُ فِي فَسَادِ الْاعْتِبَارِ.

المؤلف رحمه الله تعالى الكلام عن القسم الأول من قسمي المعارضة، وهو «المعارضة في الأصل»، انتقل هنا إلى بيان القسم الثاني منها، وهو «المعارضة في الفرع».

قوله: (وهو أن يذكر في الفرع ما يمتنع معه ثبوت الحكم): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «سؤال المعارضة في الفرع».

و«ما» في قوله: «ما يمتنع» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «معه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن يذكر المعترض في الفرع ما لا يمكن أن يثبت معه الحكم الذي ذكره المستدل.

قوله: (وهو ضربان): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «سؤال المعارضة في الفرع».

فهذا السؤال يقع على ضربين؛ أي: على قسمين.

قوله: (أحدهما: أن يعارضه بدليل آكد منه من نص، أو إجماع): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الضربين».

والضمير في «يعارضه» يعود إلى «المستدل»؛ أي: أن يعارض المعترض المستدل».

والضمير في «منه» يعود إلى «وصف المستدل الذي ذكره في قياسه».

قوله: (وقد ذكرناه في فساد الاعتبار): الضمير في «ذكرناه» يعود إلى «الاعتراض على الوصف القياسي بالنص أو الإجماع».

فهذا الاعتراض قد سبق ذكره في السؤال الثاني وهو «فساد الاعتبار».

الثَّانِي: أَنْ يُعَارِضَهُ بِإِبْدَاءِ وَصْفٍ فِي الْفَرْعِ، وَقَدْ يُذْكَرُ فِي مَعْرِضِ كَوْنِهِ مَانِعاً لِلْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ، ....

والمراد بما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في هذا الضرب: أن يعارض المعترض قياس المستدل بدليل آكد منه، إما أن يكون ذلك الدليل نصاً من الكتاب أو السنة، وإما أن يكون إجماعاً من الأمَّة، وحينئذ يتضح بذلك بأن هذا القياس فاسد الاعتبار لمعارضته النص أو الإجماع.

مثال ذلك: أن يقول المستدل في «رفع اليدين في الركوع والرفع منه»: الركوع ركن من أركان الصلاة، فلا يُشْرَعُ فيه رفع اليدين كالسجود.

فيقول المعترض: هذا خلاف الحديث الصحيح من رواية ابن عمر رضي الله عنهما: **(أن النبي ﷺ كان يرفع يديه في ثلاثة مواطن: عند الإحرام، والركوع، والرفع منه)**[1].

فيكون قياسك فاسد الاعتبار لمخالفته النص.

أو يقول: ثبت عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه كان يرفع يديه عند الركوع والرفع منه، وكان ذلك في جماعةٍ من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم ولم ينكره عليه منكر، فيكون إجماعاً، وقياسك على خلافه، فهو فاسد الاعتبار[2].

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الضرب الثاني»؛ أي: من ضربي المعارضة في الفرع.

قوله: (أن يعارضه بإبداء وصفٍ في الفرع): الضمير في «يعارضه» يعود إلى «المستدل».

والمعنى: أن يُبْدِيَ المعترض وصفاً في فرع قياس المستدل.

قوله: (وقد يذكر في معرض كونه مانعاً للحكم في الفرع): الضمير في «كونه» يعود إلى «الوصف».

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٧٣٥)، كما أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٣٩٠).

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٣٩، ٥٤٠.

وَقَدْ يُذْكَرُ فِي مَعْرِضِ كَوْنِهِ مَانِعاً لِلسَّبَبِيَّةِ.

فَإِنْ ذَكَرَهُ مَانِعاً لِلْحُكْمِ احْتَاجَ فِي إِثْبَاتِ كَوْنِهِ مَانِعاً إِلَى مِثْلِ

والمعنى: أن يُظْهِرَ المعترض وصفاً في فرع المستدل يمنع ثبوت الحكم فيه.

مثال ذلك: أن يقول المستدل في «رفع اليدين في الركوع والرفع منه»: الركوع ركن من أركان الصلاة، فلا يُشْرَعُ فيه رفع اليدين كالسجود.

فيقول المعترض: الركوع ركن من أركان الصلاة، فَيُشْرَعُ فيه رفع اليدين كالإحرام.

فالمعترض هنا مَنَعَ الحكم الذي ذهب إليه المستدل، وهو «عدم مشروعية رفع اليدين في الركوع»، وقَرَّرَ مشروعية الرفع، وقاسه على أصل آخر وهو «تكبيرة الإحرام»، فكما أن تكبيرة الإحرام يُشْرَعُ فيها رفع اليدين، فكذلك يُشْرَعُ رفعهما في الركوع.

قوله: (**وقد يذكر في معرض كونه مانعاً للسببية**): الضمير في «كونه» يعود إلى «الوصف».

والمراد هنا: أن يُبْدِيَ المعترض وصفاً يَمْنَعُ به سببية وَصْفِ المستدل؛ أي: يمنع به كون وَصْفِ المستدل سبباً لثبوت الحكم.

مثال ذلك: أن يقول الحنبلي في «المرأة المسلمة المرتدة»: بَدَّلَتْ دينها، فَتُقْتَلُ كالرجل.

فيقول الحنفي معترضاً: أُنْثى، فلا تُقْتَلُ بكفرها كالكافرة الأصلية.

فالحنفي بهذا الاعتراض بَيَّنَ أن «تبديل الدين» ليس سبباً لقتل المرأة[1].

قوله: (**فإن ذكره مانعاً للحكم احتاج في إثبات كونه مانعاً إلى مثل**

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٤١.

طَرِيقِ الْمُسْتَدِلِّ فِي إِثْبَاتِ حُكْمِهِ مِنَ الْعِلَّةِ وَالْأَصْلِ، وَيَفْتَقِرُ إِلَى أَنْ تَكُونَ عِلَّةُ الْمُعْتَرِضِ فِي الْقُوَّةِ كَعِلَّةِ الْمُسْتَدِلِّ، إِنْ كَانَ طَرِيقُ الْمُسْتَدِلِّ النَّصَّ أَوِ التَّنْبِيهَ فَلَا يَكْفِي الْمُعْتَرِضَ الْمُعَارَضَةُ بِوَصْفٍ مَخِيلٍ، وَإِنْ كَانَ طَرِيقُهُ الْمُنَاسَبَةَ فَلَا يَكْفِي الْمُعْتَرِضَ الْمُعَارَضَةُ بِوَصْفٍ شَبَهِيٍّ.

طريق المستدل في إثبات حكمه من العلة والأصل): الضمير في «ذكره» يعود إلى «الوصف»، وإليه كذلك عود الضمير في «كونه».

والضمير في «حكمه» يعود إلى «المستدل».

قوله: (ويفتقر إلى أن تكون علة المعترض في القوة كعلة المستدل، إن كان طريق المستدل النص أو التنبيه فلا يكفي المعترض المعارضة بوصف مخيل، وإن كان طريقه المناسبة فلا يكفي المعترض المعارضة بوصف شبهي): «الوصف المخيل» هو الوصف المظنون الذي يُتَخَيَّلُ منه جلب منفعة أو درء مفسدة.

والوصف الثابت بالإخالة ـ وهي الظن ـ أضعف من الوصف الثابت بالنص أو التنبيه، إذ الثابت بالنص أو التنبيه ثابت بالنقل الصريح أو غير الصريح، بينما الثابت بالإخالة ثابت بالاجتهاد، ولا شك أن النقل أقوى من الاجتهاد.

و«الوصف الشبهي» هو ما يُتَوَهَّمُ اشتماله على مصلحة الحكم، ولذلك فهو أضعف من الوصف المناسب، إذ المصلحة في الوصف المناسب ثابتة بظنٍّ غالب، بينما المصلحة في الوصف الشبهي مصلحة موهومة وليست مظنونة.

والمراد بما أورده المؤلف هنا: أن المعترض إنْ مَنَعَ الحكم بوصفه الذي ذكره، فإنه يحتاج في إثبات كونه مانعاً إلى مِثْلِ طريق المستدل في إثبات حكمه في علته وأصله، بمعنى أن يكون طريق المعترض في ذلك مساوياً لطريق المستدل، وذلك كما سبق التمثيل به في «مسألة رفع اليدين في الركوع»، حيث قال المستدل: «الركوع ركن فلا تُرْفَعُ فيه اليدان

وَإِنِ ادَّعَى كَوْنَهُ مَانِعاً لِلسَّبَبِيَّةِ فَقَدْ قِيلَ: لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَصْلٍ، فَإِنَّ الْحُكْمَ ثَبَتَ لِلْحِكْمَةِ وَقَدْ عَلِمْنَا انْتِفَاءَهَا، ....

كالسجود»، فإن السجود الذي هو الأصل هنا ركن، والعلة وَصْفٌ شبهي وهو كون الركوع ركناً كالسجود.

فيقول المعترض: «الركوع ركن فَتُرْفَعُ فيه اليدان كالإحرام»، فالإحرام الذي هو الأصل هنا ركن، والعلة أيضاً وَصْفٌ شبهي وهو كون الركوع ركناً كالإحرام.

وبذلك اتضح تساوي المستدل والمعترض في الأصل والعلة، إذ أصل المستدل ركن، وأصل المعترض ركن، وعلة المستدل وَصْفٌ شبهي، وعلة المعترض كذلك وَصْفٌ شبهي.

وكذلك يحتاج المعترض إلى أن تكون علته في درجة علة المستدل من جهة القوة، فإذا كانت علة المستدل ثابتة بنص أو تنبيه فلا بد من أن تكون علة المعترض كذلك لا أن تكون أقل منها كالوصف المخيل، وإذا كانت علة المستدل ثابتة بالمناسبة فلا بد من أن تكون علة المعترض كذلك، لا أن تكون أدنى منها كالمعارضة بوصفٍ شبهي.

وإنما اشْتُرِطَ في صحة المعارضة في الحكم أن تكون علة المعترض مساويةً في القوة لعلة المستدل؛ لأن قول المعترض أصبح مُعَارِضاً لقول المستدل، والتعارض لا يتحقق إلا باتحاد الرتبة بين الْمُعَارِضِ والْمُعَارَضِ، وإلا فالتعارض مُنْتَفٍ، إذ المصير للقوي دون الضعيف[1].

قوله: (وإن ادعى كونه مانعاً للسببية فقد قيل: لا يحتاج إلى أصل، فإن الحكم ثبت للحكمة وقد علمنا انتفاءها): الضمير في «كونه» يعود إلى «الوصف».

والضمير في قوله: «انتفاءها» يعود إلى «الحكمة».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٤١.

وَإِنْ بَقِيَ احْتِمَالُ الْحِكْمَةِ وَلَوْ عَلَى بُعْدٍ لَمْ يَضُرَّ الْمُسْتَدِلَّ، لِمَا عُرِفَ مِنْ دَأْبِ الشَّارِعِ الاكْتِفَاءُ بَعْدَ الْمَظِنَّةِ بِاحْتِمَالِ الْحِكْمَةِ وَإِنْ بَعُدَ، فَيَحْتَاجُ إِلَى أَصْلٍ يَشْهَدُ لَهُ بِالاعْتِبَارِ لِيُبَيِّنَ بِهِ أَنَّ الشَّارِعَ لَا يَكْتَفِي بِمَا وُجِدَ مِنَ احْتِمَالِ الْحِكْمَةِ مَعَهُ.

قوله: (وإن بقي احتمال الحكمة ولو على بُعْدٍ لم يضر المستدل، لما عُرِفَ من دأب الشارع الاكتفاء بعد المظنة باحتمال الحكمة وإن بَعُدَ، فيحتاج إلى أصلٍ يشهد له بالاعتبار ليبين به أن الشارع لا يكتفي بما وُجد من احتمال الحكمة معه): «ما» في قوله: «لما عُرِف» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «للمعروف من دأب الشارع».

والضمير في «له» يعود إلى «وصف المعترض».

والضمير في «به» يعود إلى «الأصل».

و«ما» في قوله: «بما وُجد» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «بالموجود من احتمال الحكمة معه».

والضمير في «معه» يعود إلى «المعترض».

والمراد هنا: أن المعترض إذا أَبْدَى وصفاً لمنع سببية الوصف الذي عَلَّلَ به المستدل، فلا يخلو: إما أن يبقى احتمالُ حكمةِ وَصْفِ المستدل مع ما أبداه المعترض، وإما ألا يبقى.

فإنْ بقي احتمال الحكمة ولو على بُعْدٍ؛ أي: ولو كان احتمالاً بعيداً، لم يضر ذلك المستدل؛ لأن احتمال حكمةِ وصفه باقٍ والوصفُ مَظِنَّةٌ له، وقد أَلِفْنَا من الشارع أنه يكتفي في ثبوت الحكم بوجود مظنته وبمجرد وجود احتمال حكمته وهذا حاصل، وحينئذ يحتاج المعترض إلى أَصْلٍ يشهد بالاعتبار للوصف الذي أبداه حتى يقوى على إبطال وصف

وَفِي الْمُعَارَضَةِ فِي الْفَرْعِ يَنْقَلِبُ الْمُسْتَدِلُّ مُعْتَرِضاً عَلَى دَلِيلِ الْمُعْتَرِضِ بِمَا أَمْكَنَهُ مِنَ الْأَسْئِلَةِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا.

المستدل وإنْ لم تَبْقَ حكمةُ وَصْفِ المستدل، مع ما أبداه المعترض لم يحتج المعترض إلى أصلٍ يشهد لما ذكره بالاعتبار؛ لأن ثبوت الحكم تابع لبقاء الحكمة لكونها المقصود به وهو وسيلة إليها وقد عُلِمَ انتفاؤها، ومع انتفاء المقصود لا فائدة في بقاء الوسيلة[1].

قوله: (وفي المعارضة في الفرع ينقلب المستدل معترضاً على دليل المعترض بما أمكنه من الأسئلة التي ذكرناها): «ما» في قوله: «بما أمكنه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «أمكنه» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «ذكرناها» يعود إلى «الأسئلة».

والمراد هنا: أن في المعارضة في الفرع ينقلب المعترض مستدلّاً على إثبات المعارضة، وينقلب المستدل معترضاً عليها بما أمكنه من الأسئلة التي سبق ذكرها، وذلك لأن كل واحدٍ من المستدل والمعترض مانعٌ لمقصود الآخر ومُثْبِتٌ لمقصود نفسه، وبهذا يكون للمعارضة في الفرع جهتان:

الجهة الأولى: مَنْعُ مقصود المستدل، فيحتاج المعترض فيها إلى تقرير ذلك المنع بالدليل، مثل أن يستدل الحنبلي على عدم كراهية «سؤر الهرة» بأن النبي ﷺ كان يُصْغِي لها الإناء فتشرب[2].

فيقول الحنفي: ما ذكرتَ من الدليل وإنْ دَلَّ على مقصودك إلا أن عندي مانعاً يعارضه ويقتضي كراهية سؤر الهرة، وهو قول النبي ﷺ: **(الهرة سبع)**[3].

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٤٢، ٥٤٣.
(٢) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب «الطهارة» ١/ ٧٠.
(٣) أخرجه الحاكم بلفظ: «السنور سبع»، وقال: «هذا حديث صحيح ولم يخرجاه، =

وَقَدْ قَالَ قَوْمٌ: لَا تُقْبَلُ الْمُعَارَضَةُ؛ لِأَنَّ حَقَّ الْمُعْتَرِضِ هَدْمُ مَا بَنَاهُ الْمُسْتَدِلُّ، وَذِكْرُ الْمُعَارَضَةِ بِنَاءٌ فَلَا يَلِيقُ بِحَالِهِ. ....

الجهة الثانية: إثبات مطلوب المعترض، كما ذُكِرَ في مسألة «سؤر الهرة»، فإن المعترض في الجهة الأولى مانع لعدم كراهية السؤر، وفي هذه الجهة مستدل لثبوت الكراهية، وحينئذ يضطر المستدل إلى أن ينقلب معترضاً على استدلال المعترض لِيَسْلَمَ له دليله، فيعترض عليه بما أمكن من الأسئلة الواردة على النص أو القياس، فيقول هنا: لا أسلم صحة الحديث المذكور، وإن سلمتُه لكنَّ «السَّبُعِيَّةَ» فيه ليست حقيقية، بل مجازاً شبهياً صورياً، كما يقال للطويل: «نخلة» لشبههما في الطول.

وإنْ سَلَّمْتُ بأن السبعية حقيقية، لكنَّ حديثي أصح وأثبت فيكون أرجح، والمرجوح مع الراجح عَدَمٌ في الحكم[1].

قوله: (وقد قال قوم: لا تقبل المعارضة؛ لأن حق المعترض هدم ما بناه المستدل، وذكر المعارضة بناء فلا يليق بحاله): المراد بالقوم هنا بعض الأصوليين.

و«ما» في قوله: «ما بناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «بناه» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «بحاله» يعود إلى «المعترض».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو المذهب الأول**، مع بيان دليلهم.

والمراد هنا: أن هؤلاء القوم ذهبوا إلى أن المعارضة لا تُقْبَل، وحجتهم في ذلك:

= وعيسى بن المسيب تفرد عن أبي زرعة، إلا أنه صدوق ولم يُجْرَحْ قط»، فتعقبه الذهبي بقوله: «قال أبو داود: ضعيف، وقال أبو حاتم: ليس بالقوي». انظر: المستدرك للحاكم والتلخيص عليه للذهبي ١/ ١٨٣.

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٤٤ ـ ٥٤٦.

وَالصَّحِيحُ أَنَّهَا تُقْبَلُ، إِذْ فِيهِ هَدْمُ مَا بَنَاهُ، فَإِنَّ دَلِيلَ الْمُسْتَدِلِّ إِذَا صَارَ مُعَارَضاً لَمْ تَبْقَ دَلَالَتُهُ، إِذِ الْمُعَارَضُ لَهُ حُكْمُ الْعَدَمِ فِي إِثْبَاتِ الْحُكْمِ.

أن المعارضة في واقعها بناءٌ من المعترض، إذ هي تقريرٌ لدليلٍ في حكم الْمُسْتَأْنَفِ[١].

وبيان ذلك: أن المعترض في هذا القسم من المعارضة وهو المعارضة في الفرع إذا اعترض على البعض دون البعض الآخر سَاعَدَ المستدل على صحة قياسه فيما انتفت فيه المعارضة، وبذلك يكون المستدل كأنه استأنف بناء حكمه على البعض السالم من تلك المعارضة، وبهذا يتم له المقصود من إثبات الحكم الذي أراده، فكانت تلك المعارضة والحالة هذه بناءً لا هَدْماً، وهذا يتنافى مع قاعدة المناظرة، إذ القاعدة فيها أن المعترض يكون هادماً لما أورده المستدل، لا أن يكون بانياً له.

قوله: (والصحيح أنها تُقْبَلُ، إذ فيه هدم ما بناه، فإن دليل المستدل إذا صار مُعَارَضاً لم تبق دلالته، إذ الْمُعَارَضُ له حكم العدم في إثبات الحكم):

الضمير في «أنها» يعود إلى «المعارضة».

والضمير في «فيه» يعود إلى «سؤال المعارضة».

و«ما» في قوله: «ما بناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «بناه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «دلالته» يعود إلى «دليل المستدل».

وما صححه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا من قبول المعارضة **هو المذهب الثاني** في هذه المسألة، وهو ما ذهب إليه أكثر الأصوليين.

ومفاد ما استدلوا به: أن المعترض إذا توجه إلى دليل المستدل بالمعارضة انتفت دلالة المستدل من الدليل الذي اعتمده واستند إليه، وإذا انتفت الدلالة منه لم يكن ناهضاً على إثبات الحكم الذي ادعاه، وليس للهدم من معنى إلا إبطال دلالة الدليل على المطلوب.

---

(١) المرجع السابق ٣/٥٤٦.

الْوَجْهُ الْعَاشِرُ فِي السُّؤَالِ: عَدَمُ التَّأْثِيرِ، وَمَعْنَاهُ أَنْ يُذْكَرَ فِي الدَّلِيلِ مَا يُسْتَغْنَى عَنْهُ فِي إِثْبَاتِ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ، إِمَّا لِأَنَّ الْحُكْمَ يَثْبُتُ بِدُونِهِ، وَإِمَّا لِكَوْنِهِ وَصْفاً طَرْدِيّاً. ....

وإذا كان الأمر كذلك، كانت المعارضة محققة للغرض في هَدْمِ ما بناه المستدل، فتكون مقبولة لا ممنوعة لعدم مخالفتها سنن وقواعد المناظرة.

قوله: (الوجه العاشر في السؤال: عدم التأثير) أي: أن «عدم التأثير» هو السؤال العاشر من الأسئلة التي تتجه إلى القياس.

قوله: (ومعناه أن يُذْكَرَ في الدليل ما يُسْتغْنَى عنه في إثبات الحكم في الأصل): الضمير في «معناه» يعود إلى «عدم التأثير».

والمراد بالمعنى هنا: التعريف الاصطلاحي.

و«ما» في قوله: «ما يستغنى» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عنه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمقصود بهذا التعريف: أن يذكر المستدل وصفاً أو أكثر تستغني عنه العلة في ثبوت حكم أصل القياس، فيكون ذِكْرُ ذلك الوصف حَشْواً لا فائدة فيه.

قوله: (إما لأن الحكم يثبت بدونه، وإما لكونه وصفاً طردياً): الضمير في «بدونه» يعود إلى «الوصف الْمُسْتَغْنَى عن ذِكْرِهِ في الدليل»، وإليه كذلك عود الضمير في «لكونه».

والمراد هنا: أن عدم التأثير إما أن يكون لعدم تَوَقُّفِ ثبوت الحكم على المذكور في الدليل، وإما لطردية الوصف فيه.

فما لم يتوقف ثبوت الحكم عليه يكون وجوده كعدمه، إذ الحكم مُسْتَغْنٍ في ثبوته عنه، وما كان من الأوصاف طردياً فإنه لا يناسب ترتيب الحكم عليه.

مِثَالُ الْأَوَّلِ: مَا لَوْ قَالَ فِي بَيْعِ الْغَائِبِ: «مَبِيعٌ لَمْ يَرَهُ، فَلَا يَصِحُّ بَيْعُهُ كَالطَّيْرِ فِي الْهَوَاءِ»، فَذِكْرُ عَدَمِ الرُّؤْيَةِ ضَائِعٌ فَإِنَّ الْحُكْمَ يَثْبُتُ فِي الْأَصْلِ بِدُونِهِ، فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ بَيْعُ الطَّيْرِ فِي الْهَوَاءِ وَلَوْ كَانَ مَرْئِيّاً، فَيُعْلَمُ أَنَّ الْعِلَّةَ فِيهِ غَيْرُ مَا يَذْكُرُهُ الْمُسْتَدِلُّ.

وَمِثَالُ الثَّانِي: قَوْلُهُمْ فِي الصُّبْحِ: «صَلَاةٌ لَا يَجُوزُ قَصْرُهَا، فَلَا يَجُوزُ تَقْدِيمُهَا عَلَى الْوَقْتِ كَالْمَغْرِبِ»، فَإِنَّ هَذَا وَصْفٌ طَرْدِيٌّ عَلَى مَا لَا يَخْفَى.

قوله: (مثال الأول: ما لو قال في بيع الغائب: «مبيع لم يره فلا يصح بيعة كالطير في الهواء»، فذكر عدم الرؤية ضائع، فإن الحكم يثبت في الأصل بدونه، فإنه لا يصح بيع الطير في الهواء ولو كان مرئياً، فَيُعْلَمُ أن العلة فيه غير ما يذكره المستدل): الضمير في «بيعه» يعود إلى «المبيع غير المرئي».

والضمير في «بدونه» يعود إلى «عدم الرؤية».

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لا يصح بيع الطير في الهواء ولو كان مرئياً».

والضمير في «فيه» يعود إلى «بيع الغائب».

و«ما» في «ما يذكره» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يذكره» هو عائد جملة الصلة.

والمراد هنا: أن المستدل لو قال في بيع الغائب: «مبيع لم يره المشتري، فلا يصح بيعه، كما لا يصح بيع الطير في الهواء»، لكان ذِكْرُهُ «عدم الرؤية» لا أثر له في الأصل وهو «بيع الطير»؛ لأن بيع الطير في الهواء لا يصح وإنْ كان الطير مرئياً، وإذا كان عدم الرؤية لا تأثير له في هذا الأصل عُلِمَ من ذلك بأن العلة فيه ليست ما ذكره المستدل وهو «عدم الرؤية»، وإنما العلة فيه هي «عدم القدرة على التسليم».

قوله: (ومثال الثاني: قولهم في الصبح: «صلاة لا يجوز قصرها، فلا يجوز تقديمها على الوقت كالمغرب»، فإن هذا وصف طردي على ما لا يخفى):

وَإِنْ ذَكَرَ الْوَصْفَ لِدَفْعِ النَّقْضِ، لِكَوْنِهِ يُشِيرُ إِلَى خُلُوِّ الْفَرْعِ عَنِ الْمَانِعِ، أَوْ إِلَى اشْتِمَالِهِ عَلَى شَرْطٍ لِلْحُكْمِ فَلَا يَكُونُ مِنْ هَذَا الْقِسْمِ.

المراد بالثاني هنا هو رَبْطُ الحكم بوصفٍ طردي.

والضمير في «قولهم» يعود إلى «الفقهاء».

والضمير في «قصرها» يعود إلى «صلاة الصبح»، وإليها كذلك عود الضمير في «تقديمها».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى قولهم: «صلاة لا يجوز قصرها، فلا يجوز تقديمها على الوقت كالمغرب».

و«ما» في قوله: «ما لا يخفى» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن المستدل لو قال: «صلاة الصبح لا يجوز قصرها، فلا يجوز تقديمها على الوقت كالمغرب»، لكان ما ذكره هنا وَصْفاً طردياً لا تأثير له، وذلك لأن ما عدا الفجر والمغرب من الصلوات يجوز قصرها ومع ذلك لا يجوز تقديمها على أوقاتها.

وتحقيق الكلام في هذا: أن القياس المذكور اقتضى تعليل عدم تقديم صلاة الصبح على وقتها بعدم القصر فيها، فكأن القائس قال: «لا تُقَدَّمُ صلاة الصبح على وقتها لأنها لا تُقْصَرُ»، وقد اطرد ذلك في المغرب، لكنه لم ينعكس في بقية الصلوات، إذ مفاد القياس المذكور أن ما يُقْصَرُ من الصلوات يجوز تقديمه على وقته من حيث انعكاس العلة، والأمر على غير ذلك، وإذا أُلْغِيَ قوله: «لا تُقْصَرُ» لم يَبْقَ لاختصاص الأصل المذكور وهو «المغرب» وجه، إذ كل الصلوات لا تُقَدَّمُ على وقتها[(١)].

قوله: (وإن ذكر الوصف لدفع النقض، لكونه يشير إلى خلو الفرع عن المانع، أو إلى اشتماله على شرطٍ للحكم فلا يكون من هذا القسم): الضمير في «لكونه» يعود إلى «الوصف».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٥٤٨.

وَهَكَذَا لَوْ كَانَ الْوَصْفُ الْمَذْكُورُ يُشِيرُ إِلَى اخْتِصَاصِ الدَّلِيلِ بِبَعْضِ صُوَرِ الْخِلَافِ، فَيَكُونُ مُفِيداً لِغَرَضٍ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ، فَيَكُونُ مَقْبُولاً إِذَا لَمْ تَكُنِ الْفُتْيَا عَامَّةً، ....

والضمير في «اشتماله» يعود إلى «الفرع».

والقسم المشار إليه في قوله: «فلا يكون من هذا القسم» هو «عدم التأثير».

والمراد هنا: أن الوصف الذي ذكره المستدل في الدليل إنما يكون عديم التأثير إذا لم يُفِدْ فائدةً أصلاً، أما إذا كان فيه فائدة كدفع النقض بأن يشير إلى أن الفرع خالٍ مما يمنع ثبوت الحكم فيه، أو إلى اشتمال الفرع على شرطٍ للحكم فلا يكون عديم التأثير.

مثال ذلك: أن يقول المستدل في مسألة تبييت النية في رمضان: «صوم مفروض، فافتقر إلى التبييت قياساً على القضاء».

فإن كونه مفروضاً يتحقق به شَرْطُ اعتبار النية في الفرع، وهو «صوم رمضان»، وأنه خالٍ مما يمنع ثبوت تبييت النية فيه، ويندفع به النقض بالنفل، إذ لو قال: «صوم فافتقر إلى التبييت» لانْتَقَضَ بالنفل؛ لأنه صوم ولكنه لا يفتقر إلى تبييت النية[1].

قوله: (**وهكذا لو كان الوصف المذكور يشير إلى اختصاص الدليل ببعض صور الخلاف، فيكون مفيداً لغرضٍ في بعض الصور، فيكون مقبولاً إذا لم تكن الفتيا عامة**): اسم الإشارة «هكذا» يعود إلى «الوصف المذكور لدفع النقض».

أي: وكما أن الوصف المذكور لدفع النقض يكون مفيداً، فيخرج بذلك من كونه عديم التأثير، فكذلك هو الشأن في الوصف المذكور لبيان اختصاص الدليل ببعض صور الخلاف يكون مفيداً لثبوت تأثيره.

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٥٤٩، ٥٥٠.

وَإِنْ عَمَّمَ الْفُتْيَا فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَخُصَّ الدَّلِيلَ بِبَعْضِ الصُّوَرِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَفِي بِالدَّلِيلِ عَلَى مَا أَفْتَى بِهِ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

و«الفتيا» هنا يُقْصَدُ بها: الجواب.

قوله: (**وإن عمم الفتيا فليس له أن يخص الدليل ببعض الصور؛ لأنه لا يفي بالدليل على ما أفتى به**): الضمير في «له» يعود إلى «المستدل»، وإليه كذلك عود الضمير في «لأنه».

و«ما» في قوله: «على ما أفتى به» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن وصف المستدل إذا أشار إلى اختصاص الحكم ببعض صوره فلا يخلو: إما أن يكون ما تَصَدَّى المستدل لتقريره يتضمن جواباً عاماً، أو يتضمن جواباً خاصاً.

فإن كان يتضمن جواباً عاماً لم يصح؛ لأن الدليل الخاص لا يفي بثبوت الحكم العام.

مثال ذلك: ما إذا قيل للمالكي: هل يجوز أن تُزَوِّجَ المرأة نفسها؟ فيقول في الجواب: نعم.

فإذا قيل له: لماذا؟ قال: «لأن عامة الناس أَكْفَاءٌ لها، فلا يفضي ذلك إلى لحوق النقص والعار بها غالباً، كما لو زوجها وليها».

فَيُلْحَظُ هنا أن الجواب كان عاماً دون تفريقٍ في النساء بين امرأةٍ وضيعة وشريفة، بينما كان التعليل خاصاً لأن مقتضاه قَصْرُ جواز هذا التزويج على الوضيعة فقط دون الشريفة، وذلك لا يصح لأن الجواب العام لا يَحْصُلُ بالتعليل الخاص.

أما إذا لم يكن الجواب عاماً، كما لو قال في الجواب عن السؤال السابق: يجوز ذلك في بعض النساء دون بعضٍ، ثم عَلَّلَ بالتعليل المذكور صَحَّ ذلك لكونه يفيد فَرْضَ الكلام في بعض صور السؤال وهو جواز تزويج الوضيعة نفسها دون الشريفة للتفريق بينهما، كما هو مذهب الإمام مالك

الْوَجْهُ الْحَادِي عَشَرَ فِي السُّؤَالِ: التَّرْكِيبُ، وَهُوَ الْقِيَاسُ الْمُرَكَّبُ مِنَ اخْتِلَافِ مَذْهَبِ الْخَصْمِ، كَمَا لَوْ قِيلَ فِي الْمَرْأَةِ الْبَالِغَةِ: «إِنَّهَا أُنْثَى لَا تُزَوِّجُ نَفْسَهَا كَابْنَةِ خَمْسَ عَشْرَةَ»، فَالْخَصْمُ يَعْتَقِدُ أَنَّهَا لَا تُزَوِّجُ نَفْسَهَا لِصِغَرِهَا.

رحمه الله تعالى[1].

قوله: (الوجه الحادي عشر في السؤال: التركيب) أي: أن «التركيب» هو السؤال الحادي عشر من الأسئلة التي تتجه إلى القياس.

قوله: (وهو القياس المركب من اختلاف مذهب الخصم): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «التركيب».

والمذكور هنا هو التعريف الاصطلاحي للتركيب.

والمراد بذلك: أن «التركيب» هو القياس المركب من المذهبين مذهب المستدل، ومذهب المعترض، وذلك بأن يحصل بينهما اتفاق على حكم الأصل ولكن يختلفان في علته، فإذا أَلْحَقَ أحدهما بذلك الأصل فرعاً بغير علة الآخر انتظم القياس بناءً على تركيب حكم الأصل من علتين[2].

قوله: (كما لو قيل في المرأة البالغة: «إنها أنثى لا تزوج نفسها كابنة خمس عشرة»، فالخصم يعتقد أنها لا تزوج نفسها لصغرها): الضمائر في «إنها»، وفي «نفسها»، وفي «أنها»، وفي «لصغرها» كلها تعود إلى «المرأة البالغة».

وهذا مثال توضيحي لتقريب صورة «التركيب» إلى الذهن.

وذلك أن المستدل يقول في المرأة البالغة: أنثى، فلا تزوج نفسها بغير ولي كابنة خمس عشرة سنة.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٥٠، ٥٥١.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٥٣.

فَقِيلَ: هَذَا قِيَاسٌ فَاسِدٌ؛ ....

فيقول المعترض: أمنع تزويج بنت خمس عشرة سنة، لصغرها وليس لأنوثتها.

ففي هذا المثال اختلفت العلة في الأصل، وإنما اتفقت صحة القياس لاجتماع علة المستدل والمعترض فيه، فتركب منهما.

وبيان ذلك: أن الإمامين الشافعي وأحمد رحمهما الله تعالى ذهبا إلى أن بنت خمس عشرة سنة لا تزوج نفسها لأنوثتها، والإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى ذهب إلى أنها لا تزوج نفسها لصغرها، إذ الجارية إنما تبلغ عنده لتسع عشرة سنة، وفي رواية لثمان عشرة.

فالعلتان موجودتان فيها، والحكم متفق عليه بناءً على ذلك، فإذا قال الشافعي والحنبلي في البالغة: «أنثى فلا تزوج نفسها كبنت خمس عشرة سنة» انتظم القياس بناءً على تركيب حكم الأصل بين المستدل والمعترض من العلتين واستناده عند كلٍّ منهما إلى علته، ولهذا جاز لأحدهما مَنْعُ صحة القياس لاختلاف العلة في الفرع والأصل، مثل أن يقول الحنفي هنا معترضاً على المستدل وهو الشافعي أو الحنبلي: أنت عَلَّلْتَ المنع في البالغة بالأنوثة، والمنع في بنت خمس عشرة سنة عندي مُعَلَّلٌ بالصغر، فما اتفقت علة الأصل والفرع وحينئذ لا يصح الإلحاق[١].

قوله: (فقيل: هذا قياس فاسد): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تركيب القياس من مذهبي المستدل والمعترض».

والمراد هنا: أن بعض الأصوليين ذهب إلى أن التركيب قياس فاسد، فلا يصح التمسك به.

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة[٢].

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٥٣.

(٢) انظر: البرهان ٢/ ١٠٩٩؛ المنخول ص٣٩٥؛ تيسير التحرير ٤/ ١٥٦.

لِأَنَّهُ فِرَارٌ عَنْ فِقْهِ الْمَسْأَلَةِ بِرَدِّ الْكَلَامِ إِلَى مِقْدَارِ سِنِّ الْبُلُوغِ وَهِيَ مَسْأَلَةٌ أُخْرَى، وَلَيْسَ ذَلِكَ بِأَوْلَى مِنْ عَكْسِهِ.

وَقِيلَ: يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهِ؛ ....

قوله: (لأنه فرار عن فقه المسألة برد الكلام إلى مقدار سن البلوغ وهي مسألة أخرى، وليس ذلك بأولى من عكسه): الضمير في «لأنه» يعود إلى «قياس التركيب».

والضمير المنفصل «هي» يعود إلى «مقدار سن البلوغ».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «رد الكلام إلى مقدار سن البلوغ»، وإليه كذلك عود الضمير في «عكسه».

والمذكور هنا **هو دليل أصحاب المذهب الأول** القائلين بعدم صحة التمسك بقياس التركيب.

ومفاد هذا الدليل: أن قياس التركيب فرار عن فقه المسألة المتنازَع فيها إلى النزاع في مسألة أخرى، وبذلك فهو انتقال من الفريقين معاً المستدل والمعترض عما هما بصدده، كما في المسألة المذكورة فإن الاستدلال فيها إنما وقع على أن البالغة تستقل بتزويج نفسها، والقياس على بنت خمس عشرة سنة أفضى إلى النزاع في أن علة المنع فيها هل هي الأنوثة، أو الصغر؟ وذلك مبني على أنها بالغة أو صغيرة، وكونها بالغة أو صغيرة مبني على أن «خمس عشرة سنة» هل هي سن البلوغ، أو ليست هي سن البلوغ؟ وهذا انتقال عن محل النزاع بواسطتين، فلا يصح التمسك به[1].

قوله: (وقيل: يصح التمسك به): الضمير في «به» يعود إلى «قياس التركيب».

والمراد هنا: أن بعض الأصوليين ذهب إلى أن قياس التركيب قياس

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٥٤.

لِأَنَّ حَاصِلَ السُّؤَالِ رَاجِعٌ إِلَى الْمُنَازَعَةِ فِي الْأَصْلِ وَإِبْطَالِ مَا يَدَّعِي الْمُعْتَرِضُ تَعْلِيلَ الْحُكْمِ بِهِ لِيَسْلَمَ مَا يَدَّعِيهِ مِنَ الْجَامِعِ فِي الْأَصْلِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ فَسَادُ الْقِيَاسِ كَمَا فِي سَائِرِ الْمَوَاضِعِ.

صحيح، فيجوز التمسك به، وهذا **هو المذهب الثاني في هذه المسألة**[1].

قوله: (لأن حاصل السؤال راجع إلى المنازعة في الأصل وإبطال ما يدعي المعترض تعليل الحكم به ليسلم ما يدعيه من الجامع في الأصل، ولا يلزم من ذلك فساد القياس كما في سائر المواضع): «ما» في قوله: «ما يدعي» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

و«ما» في قوله: «ما يدعيه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يدعيه» هو عائد جملة الصلة.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «المنازعة في الأصل وإبطال دعوى المعترض في تعليل الحكم».

والمذكور هنا **هو دليل أصحاب المذهب الثاني** القائلين بصحة التمسك بقياس التركيب.

ومفاد هذا الدليل: أن حاصل سؤال التركيب يرجع إلى النزاع في الأصل لأن النزاع في علته كالنزاع في حكمه، والقياس يجوز على أصلٍ مُخْتَلَفٍ فيه بحيث إذا منعه المعترض أثبته المستدل بطريقه، وما نحن بصدده كذلك فالمستدل يثبت أن العلة في بنت خمس عشرة سنة هي الأنوثة ويحققها في الفرع وهي البالغة، ويُبْطِلُ مأخذ المعترض وهو تعليله في بنت خمس عشرة سنة بالصغر، وبذلك يثبت مُدَّعَاهُ ويصح قياسه وهو أن البالغة أنثى فلا تزوج نفسها كبنت خمس عشرة سنة.

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/ ٣١٤؛ إرشاد الفحول ص٢٣٣.

الْوَجْهُ الثَّانِي عَشَرَ فِي السُّؤَالِ: الْقَوْلُ بِالْمُوجَبِ، وَحَقِيقَتُهُ تَسْلِيمُ مَا جَعَلَهُ الْمُسْتَدِلُّ مُوجَباً لِدَلِيلِهِ مَعَ بَقَاءِ الْخِلَافِ.

وإذا ثبتت صحة التمسك بالقياس المركب صح سؤال التركيب عليه، ولزم المستدل الجواب عنه[1].

قوله: (**الوجه الثاني عشر في السؤال: القول بالموجَب**) أي: أن «القول بالموجَب» هو السؤال الثاني عشر من الأسئلة التي تتجه إلى القياس.

و«الموجَب» هنا بفتح الجيم، والمراد به: القول بما أوجبه دليل المستدل.

أما «الموجِب» بكسر الجيم فهو الدليل المقتضي للحكم[2].

قوله: (**وحقيقته تسليم ما جعله المستدل موجَباً لدليله مع بقاء الخلاف**): الضمير في «حقيقته» يعود إلى «القول بالموجَب».

و«ما» في قوله: «ما جعله» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «جعله» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «لدليله» يعود إلى «المستدل».

والمذكور هنا هو التعريف الاصطلاحي للقول بالموجَب.

والمراد بذلك: أن «القول بالموجَب» هو تسليم المعترض بمقتضى دليل المستدل، مع دعوى بقاء الخلاف في أمرٍ آخر.

ومثال ذلك: أن يقول المستدل فيمن أَتَى حَدّاً خارج الحرم، ثم لَجَأَ إلى الحرم: يُسْتَوْفَى منه الحد؛ لأنه وُجِدَ سبب جواز الاستيفاء منه فكان جائزاً.

فيقول المعترض: أنا قائلٌ بموجَب دليلك، وأن استيفاء الحد جائز، وإنما أنازع في جواز هَتْكِ حُرْمَةِ الحرم، وليس في دليلك ما يقتضي جوازه.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٥٣، ٥٥٤.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٥٥.

وَإِذَا تَوَجَّهَ انْقَطَعَ الْمُسْتَدِلُّ، وَهُوَ آخِرُ الْأَسْئِلَةِ، إِذْ بَعْدَ تَسْلِيمِ الْحُكْمِ وَالْعِلَّةِ لَا تَجُوزُ لَهُ الْمُنَازَعَةُ فِي وَاحِدٍ مِنْهُمَا، بَلْ إِمَّا أَنْ يَصِحَّ فَيَنْقَطِعَ الْمُسْتَدِلُّ، وَإِمَّا أَنْ يَفْسُدَ فَيَنْقَطِعَ الْمُعْتَرِضُ.

فهنا قد سَلَّمَ المعترض للمستدل مقتضى دليله وهو «جواز استيفاء الحد»، ولكنه ادَّعى بقاء الخلاف في شيء آخر، وهو «هَتْكُ حرمة الحرم»[1].

قوله: (وإذا توجه انقطع المستدل) أي: إذا توجه القول بالموجَب.

والمراد بالتوجه هنا: الصحة.

ومعنى ذلك: أن القول بالموجَب إذا توجه على المستدل توجهاً صحيحاً انقطع المستدل، إذ به يتبين أن دليله لم يتناول محل النزاع، كما لو استدل على وجوب الزكاة في بعض صور النزاع فيها بسورة الإخلاص، قيل له: سلمنا دلالتها على التوحيد، لكن لا دلالة فيها على وجوب الزكاة. فتبقى دعواه خاليةً عن دليل، فتكون باطلة وحينئذ ينقطع بذلك[2].

قوله: (وهو آخر الأسئلة): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بالموجَب».

والمراد هنا: أن القول بالموجَب هو آخر الأسئلة التي تتجه إلى القياس، بحسب ما يقتضيه ترتيبها.

قوله: (إذ بعد تسليم الحكم والعلة لا تجوز له المنازعة في واحد منهما، بل إما أن يصح فينقطع المستدل، وإما أن يفسد فينقطع المعترض): الضمير في «له» يعود إلى «المعترض».

وضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «الحكم والعلة».

والمراد هنا: الاستدلال على الأمور الثلاثة المتقدمة، وهي أن القول

---

(١) المرجع السابق.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٥٥٦.

وَمَوْرِدُ ذَلِكَ مَوْضِعَانِ، أَحَدُهُمَا: أَنْ يَنْصِبَ الدَّلِيلَ فِيمَا يَعْتَقِدُهُ مَأْخَذاً لِلْخَصْمِ، كَمَا لَوْ قَالَ فِي الْقَتْلِ بِالْمُثَقَّلِ: «التَّفَاوُتُ فِي الْوَسِيلَةِ لَا يَمْنَعُ وُجُوبَ الْقِصَاصِ كَالتَّفَاوُتِ فِي الْمُتَوَسَّلِ إِلَيْهِ»، فَيَقُولُ الْمُعْتَرِضُ: أَنَا قَائِلٌ بِمُوجَبِ الدَّلِيلِ، وَالتَّفَاوُتُ فِي الْوَسِيلَةِ لَا يَمْنَعُ وُجُوبَ الْقَتْلِ وَلَا يَلْزَمُ الْقِصَاصُ، ....

بالموجَب آخر الأسئلة، وأن المستدل ينقطع بتوجُّهه، وأن المعترض ينقطع بفساده.

وذلك لأن في القول بموجَب الدليل تسليماً بعلته وحكمه، وبعد تسليم العلة والحكم لا يجوز النزاع فيهما، وبهذا كان آخر الأسئلة فإنْ صَحَّ انقطع المستدل، وإن فَسَدَ انقطع المعترض[1].

قوله: (**ومورد ذلك موضعان**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «القول بالموجَب».

والمراد هنا: أن القول بالموجَب فيما يتعلق بالأحكام أو الدعاوى يَرِدُ على موضعين، وهما ما سيذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى.

قوله: (**أحدهما: أن ينصب الدليل فيما يعتقده مأخذاً للخصم**): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الموضعين».

و«ما» في «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يعتقده» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن يورد المستدل القول بالموجَب على إبطال مأخذ المعترض، فيدفع به المعترض عن مذهبه.

قوله: (**كما لو قال في القتل بالمثقل: «التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل إليه»، فيقول المعترض: أنا قائل بموجَب الدليل، والتفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القتل، ولا يلزم القصاص،**

---

(١) المرجع السابق ٣/ ٥٥٥، ٥٥٦.

فَإِنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ الْمَانِعِ ثُبُوتُ الْحُكْمِ. وَهَذَا النَّوْعُ يَتَّفِقُ كَثِيراً.

فإنه لا يلزم من عدم المانع ثبوت الحكم): هذا مثال توضيحي لتقريب هذا الموضع من القول بالموجَب إلى الذهن.

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لا يلزم من عدم المانع ثبوت الحكم».

وبيان هذا المثال: أن المستدل لو قال في «وجوب القصاص بالقتل بالمثقل»: التفاوت في الوسيلة ـ وهي الآلة ـ لا يمنع وجوب القصاص، كالتفاوت في المتوسَّل إليه ـ وهو القتل ـ فإنه لو ذبحه، أو ضرب عنقه، أو طعنه برمح، أو رماه بسهم، أو غير ذلك من صور القتل لم يمنع القصاص، فكذلك إذا كان التفاوت في الآلة فإنه لا يمنع القصاص مُحَدَّدَةً كانت أو مُثَقَّلَةً.

فهو إنما قال ذلك بقصد التعرض إلى إبطال مأخذ المعترض الذي يرى أن التفاوت في الآلة يمنع القصاص؛ لأن المثقل لَمَّا تَقَاصَرَ تأثيره عن المحدَّد أَوْرَثَ ذلك شبهةً، والقصاص حَدٌّ يُدْرَأُ بالشبهة.

وحينئذ يقول المعترض مدافعاً عن مذهبه: سَلَّمْتُ أن التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص، لكنْ لا يلزم من عدم المانع للقصاص ثبوتُهُ، بل إنما يلزم ثبوته من وجود مقتضيه وهو السبب الصالح لإثباته والنزاعُ فيه، ولهذا يجب القصاص عندي بالقتل بالسيف، أو السكين ونحوهما من الآلات الحادة مع تفاوتها، لكنْ لَمَّا كانت صالحةً للإزهاق بالسَّرَيَانِ في البدن أوجبت القصاص بالقتل بها دون المثقل(١).

قوله: (وهذا النوع يتفق كثيراً): النوع المشار إليه في قوله: «وهذا النوع» هو «نَصْبُ الدليل فيما يعتقده المستدل مأخذاً للمعترض».

والمراد بالاتفاق هنا: الوقوع.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/٥٥٨.

وَطَرِيقُ الْمُسْتَدِلِّ فِي دَفْعِهِ: أَنْ يُبَيِّنَ لُزُومَ مَحَلِّ النِّزَاعِ مِنْهُ إِنْ قَدَرَ عَلَيْهِ، أَوْ يُبَيِّنَ أَنَّ الْخِلَافَ مَقْصُودٌ فِيمَا يَعْرِضُ لَهُ فِي الدَّلِيلِ، كَمَا فِي مَسْأَلَةِ «الْمَدْيُونِ» لَوْ ذَكَرَ فِي الدَّلِيلِ حُكْماً أَنَّ الدَّيْنَ لَا يَمْنَعُ وُجُوبَ الزَّكَاةِ، أَوْ فِي مَسْأَلَةِ «وَطْءِ الثَّيِّبِ» أَنَّ الْوَطْءَ لَا يَمْنَعُ الرَّدَّ، وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا اشْتُهِرَتِ الْمَسْأَلَةُ بِهِ، فَإِنَّ اشْتِهَارَ الْمَسْأَلَةِ بِهِ يَدُلُّ عَلَى وُقُوعِ الْخِلَافِ فِيهِ.

والمعنى: أن هذا النوع مما يتعلق بنصب الدليل فيما يعتقده المستدل مأخذاً للمعترض يكثر وقوعه في باب الجدل والمناظرة.

قوله: (وطريق المستدل في دفعه أن يبين لزوم محل النزاع منه إن قدر عليه): الضمير في «دفعه» يعود إلى «القول بالموجَب»، وإليه كذلك عود الضمير في «منه».

والضمير في «عليه» يعود إلى «بيان لزوم محل النزاع من القول بالموجَب».

والمذكور هنا هو الطريق الأول للجواب.

والمراد بهذا الطريق: أن يبين المستدل لزوم محل النزاع بوجود مقتضيه مما ذكره في دليله إنْ أمكنه بيانه، مثل أن يقول المستدل للمعترض في مسألة «القتل بالمثقل»: إذ سَلَّمْتَ بأن تفاوت الآلة لا يمنع القصاص، فالقتل الْمُزْهِقُ للنفس هو المقتضي للقصاص، وهذا المقتضي موجود في الآلتين معاً، فإن القتل المزهق للنفس كما يحصل بالآلة المحددة، فهو كذلك يحصل بالآلة المثقلة[1].

قوله: (أو يبين أن الخلاف مقصود فيما يعرض له في الدليل، كما في مسألة المديون لو ذكر في الدليل حكماً أن الدَّين لا يمنع وجوب الزكاة، أو في مسألة وطء الثيب أن الوطء لا يمنع الرد، ونحو ذلك مما اشتهرت المسألة به، فإن اشتهار المسألة به يدل على وقوع الخلاف فيه): «ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٦٠.

أَوْ يَقُولَ: عَنْ هَذَا الْحُكْمِ سُئِلْتُ وَبِهِ أَفْتَيْتُ، وَعَنْ دَلِيلِهِ سُئِلْتُ، فَالْقَوْلُ بِمُوجَبِهِ تَسْلِيمٌ لِمَا وَقَعَ التَّنَازُعُ بَيْنَنا فِيهِ.

والضمير في «له» يعود إلى «المستدل».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «مسألتي المديون، ووطء الثيب».

و«ما» في قوله: «مما اشتهرت المسألة به» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية، وإليها كذلك عود الضمير في «فيه».

قوله: (أو يقول: عن هذا الحكم سُئِلْتُ وبه أفتيت، وعن دليله سئلت، فالقول بموجَبه تسليم لما وقع التنازع بيننا فيه): الحكم المشار إليه في قوله: «عن هذا الحكم سئلت» هو حكم المسألتين السابقتين، وهما مسألة «المديون» من جهة وجوب الزكاة عليه، ومسألة «وطء الثيب» من جهة أنه لا يمنع الرد.

والضمير في «به» يعود إلى «الحكم»، وإليه كذلك عود الضميرين في «دليله»، وفي «بموجبه».

و«ما» في قوله: «لما وقع» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «أو يبين أن الخلاف مقصود فيما يعرض له في الدليل»، إلى قوله: «أو يقول: عن هذا الحكم سئلت وبه أفتيت، وعن دليله سئلت، فالقول بموجبه تسليم لما وقع التنازع بيننا فيه» هو الطريق الثاني من طرق دفع القول بالموجَب.

والمراد بهذا الطريق: أن يبين المستدل أن الخلاف إنما هو فيما يعرض له في الدليل إما بإقراره، وإما باعترافٍ من المعترض بذلك، مثل أن يقول المستدل في مسألتي «المديون»، و«وطء الثيب»: الدين لا يمنع الزكاة، ووطء الثيب لا يمنع الرد بالعيب.

وَاخْتُلِفَ فِي تَكْلِيفِ الْمُعْتَرِضِ إِبْدَاءَ مُسْتَنَدِ الْقَوْلِ بِالْمُوجَبِ، فَقِيلَ: يَلْزَمُهُ ذَلِكَ، كَيْلَا يَأْتِيَ بِهِ نُكْراً وَعِنَاداً.

فيقول المعترض: أُسَلِّمُ أنه لا يمنع، ولكنْ لِمَ قلتَ: إن الزكاة والرد يثبتان؟

فيقول المستدل له: هذا القول بالموجَب لا يُسْمَعُ؛ لأن محل الخلاف في هاتين المسألتين مشهور، وهو أن الزكاة هل تجب مع الدين؟ ووطءُ الثيب هل يجوز معه الرد؟ ومع الشهرة لا يُقْبَلُ العدول عن المشهور، ولا تُقْبَلُ دعوى خفائه.

أو يقول المستدل للمعترض حين يقول له: لماذا قلت بأن الزكاة تجب في حالة الدين؟ ولماذا قلتَ بأن وطء الثيب لا يمنع الرد بالعيب؟

يقول له: سُئِلْتُ عن هاتين المسألتين، فأفتيتُ فيهما بالجواب الذي ذكرتَه أنت، وأنت تعلم بأن هاتين المسألتين قد وقع النزاع فيهما، وهو نزاع مشهور، وبناءً على ذلك فلا غرابة أن يقع الخلاف في هاتين المسألتين بيني وبينك[1].

قوله: (واختلف في تكليف المعترض إبداء مستند القول بالموجَب، فقيل: يلزمه ذلك): الضمير في «يلزمه» يعود إلى «المعترض».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إبداء المعترض مستند القول بالموجَب».

والمراد هنا: أن المعترض إذا توجَّه إلى المستدل بالقول بالموجب لزمه أن يذكر مستنده في ذلك، وهو مذهب أكثر الأصوليين.

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (كيلا يأتي به نكراً وعناداً): الضمير في «به» يعود إلى «القول بالموجب».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٦٠، ٥٦١.

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: لَا يَلْزَمُهُ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ إِذَا سَلَّمَ مَا ذَكَرَهُ الْمُسْتَدِلُّ وَعَرَفَ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ الْحُكْمُ فَقَدْ وَفَّى بِمَا هُوَ حَقِيقَةُ الْقَوْلِ بِالْمُوجَبِ وَبَقِيَ الْخِلَافُ بِحَالِهِ، فَيَتَبَيَّنُ أَنَّ مَا ذَكَرَهُ لَيْسَ بِدَلِيلٍ.

والمذكور هنا هو دليل أصحاب المذهب الأول.

ومفاد هذا الدليل: لو لم يجب على المعترض إبداء مستند القول بالموجَب لَأَتَى به على سبيل الاستنكار والعناد بهدف إفحام المستدل، وقد لا يكون محقاً في نفس الأمر، فيفضي ذلك إلى تضييع فائدة المناظرة[1].

قوله: (ومنهم من قال: لا يلزمه ذلك): الضمير في «منهم» يعود إلى «المختلفين في هذه المسألة».

والضمير في «لا يلزمه» يعود إلى «المعترض».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إبداء مستند القول بالموجب».

والمراد هنا: أن المعترض إذا توجَّه إلى المستدل بالقول بالموجَب، فلا يلزمه إبداء مستند ذلك.

وإلى هذا ذهب بعض الأصوليين، **وهو المذهب الثاني في هذه المسألة**.

قوله: **(فإنه إذا سَلَّمَ ما ذكره المستدل وعرف أنه لا يلزم منه الحكم فقد وَفَّى بما هو حقيقة القول بالموجَب وبقي الخلاف بحاله، فيتبين أن ما ذكره ليس بدليل)**: الضمير في «فإنه» يعود إلى «المعترض».

و«ما» في «ما ذكره» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكره» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «أنه» يعود إلى «ما ذكره المستدل»، وإليه كذلك عود الضمير في «منه».

و«ما» في قوله: «بما» موصولية بمعنى «الذي».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٦٢.

الْمَوْرِدُ الثَّانِي: أَنْ يَتَعَرَّضَ لِحُكْمٍ يُمْكِنُ الْمُعْتَرِضُ تَسْلِيمَهُ مَعَ بَقَاءِ الْخِلَافِ، مِثَالُهُ: لَوْ قَالَ فِي وُجُوبِ زَكَاةِ الْخَيْلِ: «حَيَوَانٌ تَجُوزُ الْمُسَابَقَةُ عَلَيْهِ، فَتَجِبُ الزَّكَاةُ فِيهِ كَالْإِبِلِ». فَيَقُولُ الْمُعْتَرِضُ: أَنَا قَائِلٌ بِمُوجَبِهِ، وَعِنْدِي أَنَّهُ تَجِبُ فِيهِ زَكَاةُ التِّجَارَةِ، وَالنِّزَاعُ فِي زَكَاةِ الْعَيْنِ.

والمذكور هنا هو دليل أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم تكليف المعترض إبداء مستند القول بالموجَب.

ومفاد هذا الدليل: أن المعترض إذا سَلَّمَ للمستدل مقتضى دليله، وعَرَفَ عدم لزوم الحكم منه، وادَّعى بقاء الخلاف بينه وبينه في أمرٍ آخر، فإنه يكون بذلك قد حَقَّقَ المراد من القول بالموجَب، فلا يُكَلَّفُ بإبداء مستنده.

قوله: (المورد الثاني) أي: من القول بالموجَب.

قوله: (أن يتعرض لحكمٍ يمكن المعترض تسليمه مع بقاء الخلاف): الضمير في «تسليمه» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن يأتي المستدل بحكمٍ لا يمانع المعترض من تسليمه، لكنْ ليس على الوجه الذي رآه المستدل، بل على وجهٍ آخر يجعل الخلاف بينهما باقياً على حاله.

قوله: (مثاله: لو قال في وجوب زكاة الخيل: «حيوان تجوز المسابقة عليه، فتجب الزكاة فيه كالإبل»، فيقول المعترض: أنا قائل بموجبه، وعندي أنه تجب فيه زكاة التجارة، والنزاع في زكاة العين): الضمير في «مثاله» يعود إلى «تَعَرُّضِ المستدل لحكمٍ يمكن المعترض تسليمه مع بقاء الخلاف».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الحيوان»، وكذلك إليه عود الضمير في «فيه».

والضمير في «بموجبه» يعود إلى «القول بوجوب الزكاة في الخيل».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الخيل»، وكذلك إليه عود الضمير في «فيه».

وَطَرِيقُ الْمُسْتَدِلِّ فِي الدَّفْعِ أَنْ يَقُولَ: النِّزَاعُ فِي زَكَاةِ الْعَيْنِ، وَقَدْ عَرَّفْنَا الزَّكَاةَ بِالأَلِفِ وَاللَّامِ فِي سِيَاقِ الْكَلَامِ فَيَنْصَرِفُ إِلَى مَوْضِعِ الْخِلَافِ وَمَحَلِّ الْفُتْيَا.

وَلَوْ أَوْرَدَ الْقَوْلَ بِالْمُوجَبِ عَلَى وَجْهٍ يُغَيِّرُ الْكَلَامَ عَنْ ظَاهِرِهِ فَلَا يَتَوَجَّهُ، فَيَكُونُ مُنْقَطِعاً. ....

وهذا مثال توضيحي لتقريب صورة هذا المورد إلى الذهن.

وبيان هذا المثال: أن يوافق المعترضُ المستدلَّ على الوصف الذي ذكره، ويوافقه على الحكم المبني عليه ولكنْ باعتبارٍ آخر غير الذي اعتبره المستدل، ففي هذا المثال إذا قال المستدل في مسألة «وجوب الزكاة في الخيل»: الخيل حيوان تجوز المسابقة عليه، فتجب الزكاة فيه.

قال له المعترض: وأنا أوافقك على أن الخيل حيوان يُسَابَقُ عليه فتجب الزكاة فيه، لكنْ ليس في عينه بل في قيمته إذا كان من عروض التجارة.

قوله: (وطريق المستدل في الدفع) أي: السبيل الذي يسلكه المستدل لدفع القول بالموجب من قِبَلِ المعترض.

قوله: (أن يقول: النزاع في زكاة العين، وقد عَرَّفْنَا الزكاة بالألف واللام في سياق الكلام فينصرف إلى موضع الخلاف ومحل الفتيا) أي: أن يقول المستدل للمعترض: النزاع بيننا إنما كان في «زكاة العين»، والدليل على ذلك تعريف الزكاة بالألف واللام، إذ تعريفها بالألف واللام ينصرف إلى محل النزاع المعهود وهو زكاة العين، وأنت عَدَلْتَ عن هذا المعهود إلى زكاة القيمة، وهذا العدول منك لا يُقْبَلُ لأنه يقتضي تَرْكَ المدلول إلى غيره، وذلك لا يصح[1].

قوله: (ولو أورد القول بالموجَب على وجهٍ يغير الكلام عن ظاهره فلا يتوجه، فيكون منقطعاً): الضمير في «ظاهره» يعود إلى «الكلام».

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٦١.

مِثَالُهُ: مَا لَوْ قَالَ الْمُسْتَدِلُّ فِي إِزَالَةِ النَّجَاسَةِ: «مَائِعٌ لَا يَرْفَعُ الْحَدَثَ، فَلَا يُزِيلُ النَّجَسَ كَالْمَرَقِ»، فَيَقُولُ الْمُعْتَرِضُ: «أَقُولُ بِهِ، فَإِنَّ الْخَلَّ النَّجِسَ عِنْدِي لَا يُزِيلُ النَّجَاسَةَ وَلَا الْحَدَثَ»، فَلَا يَصِحُّ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ يَعْلَمُ مِنْ حَالِ الْمُسْتَدِلِّ أَنَّهُ يَعْنِي بِقَوْلِهِ: ....

والمراد هنا: أن المعترض يُعَدُّ منقطعاً إذا أورد القول بالموجَب على وجهٍ يغيِّر كلام المستدل عن ظاهره، إذ بهذا التغيير يكون وجود ذلك القول كعدمه، ولو عُدِمَ القول بالموجَب لانقطع، فكذلك إذا أَتَى به في حكم المعدوم، فإنَّ المعترض إذا غَيَّرَ كلام المستدل أصبح كالمناظر لنفسه، فيكون منقطعاً[1].

قوله: (مثاله: ما لو قال المستدل في إزالة النجاسة: «مائع لا يرفع الحدث، فلا يزيل النجس كالمرق»، فيقول المعترض: «أقول به، فإن الخل النجس عندي لا يزيل النجاسة ولا الحدث»): الضمير في «مثاله» يعود إلى «إيراد المعترض القول بالموجَب على وجهٍ يغير كلام المستدل عن ظاهره».

والضمير في «به» يعود إلى «كون المائع لا يرفع الحدث فلا يزيل النجس».

والمذكور هنا مثال توضيحي تقريبي، وذلك أن المستدل إذا قال في «الخل»: «مائع لا يرفع الحدث، فلا يزيل النجاسة كالمرق»، فقال له المعترض: «وأنا قائل به، فإن الخل النجس عندي لا يزيل النجاسة ولا يرفع الحدث»، فإنه بإضافة وصف «النجس» إلى «الخل» يكون قد غَيَّرَ كلام المستدل عن ظاهره، إذ ظاهر إطلاق المستدل يدل على إرادة الخل الطاهر وليس الخل النجس، فكأنه بتلك الزيادة مَهَّدَ لنفسه طريق المناظرة، وحينئذ يكون مناظراً لنفسه بنفسه، وذلك لا يصح.

قوله: (فلا يصح ذلك، فإنه يُعْلَمُ من حال المستدل أنه يعني بقوله:

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٦٣.

«مَائِعٌ» الْخَلَّ الطَّاهِرَ، إِذْ هُوَ مَحَلُّ النِّزَاعِ وَاللَّفْظُ يَتَنَاوَلُهُ. وَاللهُ سُبْحَانَهُ أَعْلَمُ.

وَقَدْ يُعْتَرَضُ عَلَى الْقِيَاسِ بِغَيْرِ مَا ذَكَرْنَاهُ، كَقَوْلِ نُفَاةِ الْقِيَاسِ: هَذَا اسْتِعْمَالٌ لِلْقِيَاسِ فِي الدِّينِ وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ حُجَّةٌ، وَقَوْلِ الْحَنَفِيَّةِ: هَذَا اسْتِعْمَالٌ ....

«مائع» الخل الطاهر، إذ هو محل النزاع واللفظ يتناوله): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تغيير المعترض كلام المستدل عن ظاهره».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «المعترض».

والضمير في «أنه» يعود إلى «المستدل»، وإليه كذلك عود الضمير في «بقوله».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الخل الطاهر»، وإليه كذلك عود الضمير في «يتناوله».

والمراد هنا: أن محل النزاع في مسألة «إزالة النجاسة بالخل» إنما هو «الخل الطاهر» كما هو ثابت عقلاً وعرفاً وشرعاً، أما النجس فمتفق على أنه لا يزيل النجاسة، فصار كالنقضِ العام على العلة؛ لأن النجس حيث لم يكن من قائلٍ بإزالة النجاسة به صار مرفوضاً فلا يُفْرَضُ فيه نزاع ولا يُوَجَّهُ إليه نظر، وذلك كالعرايا على علة الربا حين كان كل واحدٍ من المستدل والمعترض يقول باستثنائها لم تَرِدْ نَقْضاً على واحدٍ منهما، ولا يجب الاحتراز عنها للعلم بأنها مستثناة بالإجماع، فكذلك هنا الاتفاقُ حاصلٌ بين الطرفين على أن النجس لا يزيل النجاسة.

وبناءً على ذلك يكون المعترض بزيادة وصف «النجس» على «الخل» ـ وهو يَعْلَمُ ابتداءً أن المستدل لم يُرِدْهُ ـ قد قَوَّلَ المستدل ما لم يَقُلْهُ، فيكون اعتراضه بالقول بالموجَب ساقطاً لا اعتبار له(١).

قوله: (وقد يُعترَض على القياس بغير ما ذكرناه، كقول نفاة القياس: هذا استعمال للقياس في الدين ولا نسلم أنه حجة، وقول الحنفية: هذا استعمال

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٦٣، ٥٦٤.

لِلْقِيَاسِ فِي الْحُدُودِ وَالْكَفَّارَاتِ، أَوْ فِي الْمَظَانِّ، وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا بَيَّنَّا مَسَائِلَهُ فِيمَا مَضَى، وَذَكَرْنَا حُجَّةَ خُصُومِنَا وَالْجَوَابَ عَنْهَا، فَلَا حَاجَةَ إِلَى إِعَادَتِهِ.

للقياس في الحدود والكفارات، أو في المظان): «ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «أنه» يعود إلى «القياس».

والمقصود بالمظان هنا: الأسباب.

والمراد هنا: أن القياس قد يُعْتَرَضُ عليه بغير الأسئلة التي سبق ذكرها، مثل أن يقال: القياس في نفسه ليس حجة شرعية، كما ذهب إلى ذلك الظاهرية.

أو أن يقال: القياس ليس حجة في الحدود والكفارات والأسباب، كما ذهب إلى ذلك الحنفية.

قوله: (ونحو ذلك مما بينا مسائله فيما مضى، وذكرنا حجة خصومنا والجواب عنها، فلا حاجة إلى إعادته): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إنكار حجية القياس لكونه قياساً في الدين، أو لكونه قياساً في الحدود والكفارات والأسباب».

و«ما» في قوله: «مما بينا» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «مسائله» يعود إلى «ما» الموصولية.

و«ما» في قوله: «فيما مضى» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «في الماضي».

وهذا إشارة من المؤلف رحمه الله تعالى إلى الموضع الذي بَيَّنَ فيه الخلاف في حجية القياس في المسائل المذكورة، وقد أورد المؤلف ذلك في ثلاثة مواضع:

وَقَدِ اخْتُلِفَ فِي وُجُوبِ تَرْتِيبِ الْأَسْئِلَةِ، ....

الموضع الأول: في مبحث: «إثبات القياس على منكريه».

الموضع الثاني: في مسألة: «هل يجري القياس في الأسباب؟».

الموضع الثالث: في مسألة: «هل يجري القياس في الحدود والكفارات؟».

وفي كل هذه المواضع تطرق المؤلف رحمه الله تعالى إلى بيان حجة المخالف والجواب عنها.

والضمير في «عنها» في قوله: «وذكرنا حجة خصومنا والجواب عنها» يعود إلى «حجة الخصوم».

والضمير في «إعادته» يعود إلى «ما سبق ذكره من مسائل القياس التي بَيَّنَ المؤلف رحمه الله تعالى الخلاف فيها والجواب عن حجج المخالفين».

والمراد هنا: أن المسائل التي وقع الخلاف في جَرَيَانِ القياس فيها قد سبق بيانها في مواضعها، مع إيراد حجج المخالفين فيها والجواب عنها بما يغني عن إعادته هنا، ومن أراد الوقوف عليها فليرجع إليها في مظانها.

قوله: **(وقد اختلف في وجوب ترتيب الأسئلة)** أي: أن الأسئلة التي تتجه إلى القياس، والتي سبق ذكرها وبيانها بالتفصيل قد اختلف علماء الجدل والأصول في وجوب ترتيبها على قولين:

القول الأول: يجب ترتيب هذه الأسئلة على وجهٍ لا يفضي بالمعترض إلى المنع بعد التسليم.

واستدلوا لذلك: بأن المنع بعد التسليم قبيح، ونَفْيُ القبيح واجب، فما أدى إلى نَفْيِهِ يكون واجباً.

القول الثاني: لا يجب ترتيب هذه الأسئلة، وإنما ترتيبها أمر مُسْتَحْسَنٌ.

واستدلوا لذلك: بأن كل سؤال من تلك الأسئلة مستقل بنفسه، وجوابه مرتبط به وحده، فلا فرق بين تقدمه وتأخره، إذ المقصود إفحام

وَلَا خِلَافَ فِي أَنَّهُ أَحْسَنُ وَأَوْلَى. وَاللهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَعْلَمُ.

الطرف الآخر، وهو حاصل مع الترتيب وعدمه[١].

قوله: (ولا خلاف في أنه أحسن وأولى): «لا» في قوله: «ولا خلاف» نافية للجنس، و«خلافَ» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «واقع»، أي: «ولا خلاف واقع في أنه أحسن وأولى».

والضمير في «أنه» يعود إلى «ترتيب الأسئلة».

والمراد هنا: أن جميع الأصوليين والجدليين متفقون على أن ترتيب تلك الأسئلة على وجهٍ لا يفضي بالمعترض إلى المنع بعد التسليم هو الأحسن والأولى من تَرْكِ الترتيب فيها.



---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٦٩.

فصل
(في حكم المجتهد)

اعْلَمْ أَنَّ الْاجْتِهَادَ فِي اللُّغَةِ: بَذْلُ الْمَجْهُودِ وَاسْتِفْرَاغُ الْوُسْعِ فِي فِعْلٍ، ....

قوله: (فصل في حكم المجتهد): إنما عَنْوَنَ المؤلف رحمه الله تعالى هذا الفصل بقوله: «في حكم المجتهد» لأنه قد تطرق إلى بيان عددٍ من المسائل التي هي أحكام تخص المجتهد، ومن تلك المسائل:

١ ـ ما الشروط التي يجب توافرها في المجتهد حتى يحوز منصب الاجتهاد؟

٢ ـ هل يجوز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي عليه الصلاة والسلام؟

٣ ـ هل يجوز أن يكون النبي ﷺ مُتَعَبَّداً بالاجتهاد؟

٤ ـ هل كل مجتهدٍ في باب الاجتهاد مصيب؟

٥ ـ ما موقف المجتهد من تعارض الأدلة؟

٦ ـ هل للمجتهد أن يقول: «في المسألة قولان» في حال واحدة؟

٧ ـ هل يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر؟

٨ ـ إذا نَصَّ المجتهد على حكمٍ في مسألةٍ ولم يبين العلة فيها، هل تكون المسألة المشابهة لها مذهباً له؟

قوله: (اعلم أن الاجتهاد في اللغة: بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعلٍ): المخاطَب بقوله: «اعلم» هو القارئ لهذا الفصل.

و«الاجتهاد» إما أن يكون مشتقاً لغةً من «الْجَهْدِ» ـ بفتح الجيم ـ وهو «المشقة»، وإما أن يكون مشتقاً من «الْجُهْدِ» ـ بضم الجيم ـ وهو «الوسع والطاقة»[1].

و«الاستفراغ» هو «الإِخْلَاءُ»، مأخوذ من قولهم: «فَرَّغَ المكانَ» إذا أَخْلَاهُ[2].

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ١٣٣.

(٢) انظر: لسان العرب ٨/ ٤٤٥.

وَلَا يُسْتَعْمَلُ إِلَّا فِيمَا فِيهِ جَهْدٌ، يُقَالُ: «اجْتَهَدَ فِي حَمْلِ الرَّحَى»، وَلَا يُقَالُ: «اجْتَهَدَ فِي حَمْلِ خَرْدَلَةٍ».

و«الْوُسْعُ» هو «الطَّاقَةُ»[١].

وبناءً على ذلك فالنظر في مسألة البحث للوصول إلى حكم شرعي فيها لا يُسَمَّى اجتهاداً إلا إذا استفرغ الناظر كل ما لديه من وُسْعٍ، بحيث لا تَبْقَى عنده طاقةٌ إلا وقد أخلاها عن مكانها ليوظفها في مسألة النظر، فيكون بذلك الإفراغ والإخلاء بمنزلة الكأس المملوء ماءً الذي نُكِّسَ حتى أُفْرِغَ كل ما بداخله من ماءٍ، فلم تَبْقَ فيه قطرة واحدة.

والتنوين في قوله: «في فِعْلٍ» هو تنوين العوض، إذ هو عِوَضٌ عن المضاف المحذوف، وتقدير المضاف المحذوف هنا «أي شيء»، أي: «في فِعْلِ أي شيء»، سواء أكان ذلك الفعل حسياً كالاجتهاد في حمل صخرة كبيرة، أم معنوياً؛ كالاجتهاد في استخراج حكم المسائل، فإنَّ الاجتهاد في استخراج حكم المسائل فيه من المعاناة والمكابدة ما قد يفوق حَمْلَ ما ينوء بسواعد أولي القوة عن حَمْلِهِ.

قوله: (**ولا يُسْتَعْمَلُ إلا فيما فيه جَهْدٌ، يقال: «اجتهد في حمل الرحى»، ولا يقال: «اجتهد في حمل خردلة»**): «ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

و«الرَّحَى» هي التي يُطْحَنُ بها[٢].

ولَمَّا كانت «الرَّحَى» حجراً عظيماً ناسب أن يُسْتَخْدَمَ في حملها لفظ «الاجتهاد»، فيقال: «اجتهد في حمل الرحى».

و«الْخَرْدَلَةُ» هي «القطعة الصغيرة من اللحم»، يقال: «خَرْدَلَ اللَّحْمَ» إذا قَطَّعَهُ صِغَاراً[٣].

---

(١) المرجع السابق ٨/ ٣٩٢.
(٢) المرجع السابق ١٤/ ٣١٢.
(٣) انظر: لسان العرب ١١/ ٢٠٣.

وَهُوَ فِي عُرْفِ الْفُقَهَاءِ: مَخْصُوصٌ بِبَذْلِ الْمَجْهُودِ فِي الْعِلْمِ بِأَحْكَامِ الشَّرْعِ.

وحيث إن القطعة الصغيرة من اللحم التي تُسَمَّى «خَرْدَلَةً» خفيفة الوزن لم يناسب في حملها إطلاق لفظ الاجتهاد، فلا يقال: «اجتهد في حمل خردلة».

وبناءً على ذلك فلفظ «الاجتهاد» لا يطلق في اللغة إلا على ما كان الحمل فيه شاقاً، يحتاج إلى عناء كبير وكلفة بالغة.

قوله: (وهو في عرف الفقهاء): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الاجتهاد».

ومعنى «في عرف الفقهاء»: أي في اصطلاحهم الذي تعارفوا عليه فيما بينهم.

قوله: (مخصوص ببذل المجهود في العلم بأحكام الشرع) أي: أن الاجتهاد المطلوب بيان حقيقته هنا إنما هو الاجتهاد بالمعنى الخاص، لا الاجتهاد بالمعنى العام، إذ الاجتهاد يكون في جوانب شتى كالاجتهاد في الأحكام الشرعية، والاجتهاد في الأحكام اللغوية، والاجتهاد في الأحكام العرفية، ونحو ذلك.

إلا أن الْمَعْنِيَّ به في هذا المقام هو الاجتهاد الخاص المتعلق بالأحكام الشرعية فقط.

فهذا الاجتهاد الخاص متعلق ببذل المجهود في العلم بأحكام الشرع.

ولو استبدل المؤلف رحمه الله تعالى لفظة «المجهود» بلفظة «الوسع» لكان أولى ابتعاداً عن الدور في التعريف، إذ إن كلّاً من «الاجتهاد» و«المجهود» من اشتقاقٍ واحد.

و«العلم» هنا لا يُرَادُ به ما يفيد القطع، وإنما المراد به ما يفيد غلبة الظن، إذ إن الاجتهاد بابه الظن الغالب لا العلم القاطع، وإنما عَبَّرَ المؤلف رحمه الله تعالى بالعلم هنا تنزيلاً لغلبة الظن منزلة العلم، فإن

وَالْاجْتِهَادُ التَّامُّ: أَنْ يَبْذُلَ الْوُسْعَ فِي الطَّلَبِ إِلَى أَنْ يَحُسَّ مِنْ نَفْسِهِ بِالْعَجْزِ عَنْ مَزِيدِ طَلَبٍ.

المجتهد في باب الاجتهاد لا يَتَبَنَّى حكماً في مسألةٍ اجتهادية إلا إذا بلغ في القناعة به مبلغ طمأنينة القلب وسكينة النفس الذي يعطيه بَرْدَ اليقين بأنه هو حكمها الشرعي.

و«أحكام الشرع» هنا قَيْدٌ في التعريف يُخْرِجُ ما سوى الأحكام الشرعية، فليست داخلة في هذا الباب، فإن هذا الباب خاص بالأحكام الشرعية، وليس عاماً في الأحكام كلها التي يصلح أن يكون الاجتهاد مجالاً فيها.

قوله: (والاجتهاد التام): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان أقسام الاجتهاد من حيث التمام والنقصان، فإنه بهذا الاعتبار ينقسم إلى قسمين: تام، وناقص.

قوله: (أن يبذل الوسع في الطلب إلى أن يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب): الضمير في «نفسه» يعود إلى «المجتهد».

وهذا هو القسم الأول، وهو «الاجتهاد التام»، والمذكور هنا هو بيان حقيقته، فالاجتهاد التام من حيث الحقيقة هو ما بذل فيه المجتهد غايةَ ما لديه من وسعٍ في سبيل الحصول على الحكم الشرعي، حتى يشعر بالعجز عن بذل المزيد نتيجة استفراغه كلَّ ما توافر عنده من طاقات وقدرات وإمكانات في ذلك السبيل، فإذا بلغ هذه الغاية كان اجتهاده تاماً، ومن ثم يكون صحيحاً، ويستحق عليه الثواب مطلقاً أصاب فيه أو أخطأ، لكونه قد أدى ما كُلِّفَ به على وجهه من غير تقصير أو تفريط.

وإذا كانت تلك هي حقيقة «الاجتهاد التام»، فضده هو «الاجتهاد الناقص»، وحقيقته: أن يبذل المجتهد في الطلب وسعاً لا يستفرغ طاقته فيه.

وهذا الاجتهاد سببٌ للوقوع في المأثم، لتقصير المجتهد في أداء ما

وَشَرْطُ الْمُجْتَهِدِ إِحَاطَتُهُ بِمَدَارِكِ الْأَحْكَامِ الْمُثْمِرَةِ لَهَا، وَهِيَ الْأُصُولُ الَّتِي فَصَّلْنَاهَا: الْكِتَابُ، وَالسُّنَّةُ، وَالْإِجْمَاعُ، وَاسْتِصْحَابُ الْحَالِ، وَالْقِيَاسُ التَّابِعُ لَهَا، ....

كُلِّفَ به مِنْ واجبِ استيعاب البحث وإيفائه حقه من استكمال النظر، حيث لم يعطه الوسع كله، بل أعطاه بعضه، والبعض الآخر تقاصرت نفسه عن بذله، وتقاعست همته عن الوصول إلى نهايته.

قوله: (وشرط المجتهد) أي: الشروط التي يجب توافرها في العالم، حتى يكون مؤهلاً لحيازة منصب الاجتهاد.

قوله: (**إحاطته بمدارك الأحكام المثمرة لها، وهي الأصول التي فصلناها: الكتاب، والسنة، والإجماع، واستصحاب الحال، والقياس التابع لها**): الضمير في «إحاطته» يعود إلى «المجتهد».

والمراد بمدارك الأحكام: الطرق التي تُدْرَكُ منها الأحكام، ويُتَوَصَّلُ بها إليها[(١)].

والضمير في «لها» في قوله: «المثمرة لها» يعود إلى «الأحكام».

والضمير المنفصل «هي» يعود إلى «مدارك الأحكام».

والضمير في «فصلناها» يعود إلى «الأصول».

والضمير في «لها» في قوله: «التابع لها» يعود إلى «الكتاب، والسنة، والإجماع، واستصحاب الحال».

والمراد هنا: أن من شروط بلوغ مرتبة الاجتهاد هو إحاطة العالم بالطرق التي تُدْرَكُ منها الأحكام ويُتَوَصَّلُ بها إليها من الأدلة المتفق عليها، وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، واستصحاب الحال، والقياس.

وكذلك الأدلة المختلف فيها كالشرع المتقدم على شرعنا، وقول الصحابي، والاستحسان، والعرف، وسد الذرائع، وغيرها.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٧٧.

وَمَا يُعْتَبَرُ فِي الْحُكْمِ فِي الْجُمْلَةِ، وَتَقْدِيمُ مَا يَجِبُ تَقْدِيمُهُ مِنْهَا.

فَأَمَّا الْعَدَالَةُ فَلَيْسَتْ شَرْطاً لِكَوْنِهِ مُجْتَهِداً، ....

قوله: (وما يعتبر في الحكم في الجملة): «ما» في قوله: «وما يعتبر» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «والْمُعْتَبَرُ في الحكم في الجملة».

والمراد هنا: أنه يُشْتَرَطُ لحيازة منصب الاجتهاد أن يكون العالم محيطاً بما يُعْتَبَرُ في الحكم في الجملة، وذلك بمعرفة دلالات الألفاظ مطابقةً، والتزاماً، وتضمناً، وإشارةً، واقتضاءً، ومعرفة حروف المعاني، ومعرفة علام يراد بالأمر المطلق والنهي المطلق هل هو الإلزام من جهة الفعل والترك، أو عدمه؟ ونحو ذلك مما يُسْتَثْمَرُ من نصوص الكتاب والسنة فإن لذلك كله اعتباره في استنباط الأحكام الشرعية.

قوله: (وتقديم ما يجب تقديمه منها): «ما» في قوله: «ما يجب» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «تقديمه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «منها» يعود إلى «الأصول».

والمراد هنا: أنه يُشْتَرَطُ في حق المجتهد أن يكون عالماً بكيفية ترتيب الأدلة الشرعية، من جهة ما يجب تقديمه منها وما يجب تأخيره، فلا يُقَدِّمُ ما الأصل فيه التأخير، ولا يؤخر ما الأصل فيه التقديم، فإن الإخلال بالترتيب قد يجعل الحكم فاسد الاعتبار كمن قَدَّمَ القياس على نص الكتاب أو السنة، أو قدمه على إجماع الأمة.

قوله: (فأما العدالة فليست شرطاً لكونه مجتهداً): «العدالة» هي هيئة راسخة في النفس، تَحْمِلُ على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً، وضابطها: فِعْلُ الأوامر، واجتناب الكبائر[1].

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/ ٤٤؛ إحكام الفصول ص٣٦٢؛ تقريب الوصول ص١٢١؛ =

بَلْ مَتَى كَانَ عَالِماً بِمَا ذَكَرْنَاهُ فَلَهُ أَنْ يَأْخُذَ بِاجْتِهَادِ نَفْسِهِ، لَكِنَّهَا شَرْطٌ لِجَوَازِ الْاعْتِمَادِ عَلَى قَوْلِهِ، فَمَنْ لَيْسَ عَدْلاً لَا تُقْبَلُ فُتْيَاهُ.

والضمير في «لكونه» يعود إلى «المجتهد».

والمراد هنا: هل تُشْتَرَطُ «العدالة» لحيازة منصب الاجتهاد، أو لا تشترط؟. والذي رجحه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى عدم اشتراط العدالة في العالم لحيازة منصب الاجتهاد، بل إنه يحوز على ذلك المنصب ولو لم يكن عدلاً في نفسه إذا توافرت فيه الشروط المعتبرة لنيل درجة الاجتهاد.

قوله: (بل متى كان عالماً بما ذكرناه فله أن يأخذ باجتهاد نفسه): «ما» في قوله: «بما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمقصود بما ذكره: هو الإحاطة بمدارك الأحكام، ومعرفة ما يُعْتَبَرُ في الحكم في الجملة، ومعرفة ترتيب الأدلة بتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره منها.

والضمير في «فله» يعود إلى «المجتهد غير العدل»، وإليه كذلك عود الضمير في «نفسه».

والمراد هنا: أن المجتهد إذا كان عالماً بمدارك الأحكام، وبما يُعْتَبَرُ فيها في الجملة، وعالماً بكيفية ترتيب الأدلة الشرعية فهو مجتهد لتوافر شروط الاجتهاد المتفق عليها فيه، ولا يمنع من تحقق وَصْفِ الاجتهاد فيه كونه غير عدل، وحينئذٍ فلا تثريب عليه إذا عمل باجتهاد نفسه.

قوله: (لكنها شرط لجواز الاعتماد على قوله، فمن ليس عدلاً لا تُقْبَلُ فتياه): الضمير في «لكنها» يعود إلى «العدالة».

والضمير في «قوله» يعود إلى «المجتهد».

= نشر البنود ٢/٤٧؛ المحصول ٢/١/٥٧١؛ شرح اللمع ٢/٦٣١؛ العدة ٣/٩٢٥.

وَالْوَاجِبُ عَلَيْهِ فِي مَعْرِفَةِ الْكِتَابِ مَعْرِفَةُ مَا يَتَعَلَّقُ مِنْهُ بِالْأَحْكَامِ، وَهِيَ قَدْرُ خَمْسِمِائَةِ آيَةٍ، وَلَا يُشْتَرَطُ حِفْظُهَا، بَلْ عِلْمُهُ بِمَوَاقِعِهَا حَتَّى يَطْلُبَ الْآيَةَ الْمُحْتَاجَ إِلَيْهَا وَقْتَ حَاجَتِهِ. ....

والضمير في «فتياه» يعود إلى «غير العدل من المجتهدين».

والمراد هنا: أن العدالة ليست شرطاً لحيازة العالم منصب الاجتهاد، وإنما هي شرط لقبول قوله بالنسبة لغيره، فما توصل إليه من حكم بطريق الاجتهاد لا يكون محل القبول عند الآخرين، وذلك لفقده شَرْطَ القبول وهو كونه غير عَدْلٍ.

قوله: (**والواجب عليه في معرفة الكتاب معرفة ما يتعلق منه بالأحكام، وهي قدر خمسمائة آية**): الضمير في «عليه» يعود إلى «المجتهد».

و«ما» في قوله: «ما يتعلق» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «معرفة المتعلق منه بالأحكام».

والضمير في «منه» يعود إلى «الكتاب».

والضمير المنفصل «هي» يعود إلى «المتعلق من الكتاب بالأحكام».

والمراد هنا: أن يكون المجتهد عالماً بآيات الأحكام في كتاب الله تعالى.

والموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى حَصَرَ آيات الأحكام في «خمسمائة آية» فقط، والصواب عدم الحصر في هذا العدد، ولا في أقل منه أو أكثر، إذ إن كتاب الله تعالى كله محل لاستنباط الأحكام الشرعية.

قوله: (**ولا يُشْتَرَطُ حفظها، بل علمه بمواقعها حتى يطلب الآية المحتاج إليها وقت حاجته**): الضمير في «حفظها» يعود إلى «آيات الأحكام».

والضمير في «علمه» يعود إلى «المجتهد».

والضمير في «بمواقعها» يعود إلى «آيات الأحكام».

وَالْمُشْتَرَطُ فِي مَعْرِفَةِ السُّنَّةِ مَعْرِفَةُ أَحَادِيثِ الْأَحْكَامِ، وَهِيَ وَإِنْ كَانَتْ كَثِيرَةً فَهِيَ مَحْصُورَةٌ.

وَلَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَةِ النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، ....

والضمير في «إليها» يعود إلى «الآية».

والضمير في «حاجته» يعود إلى «المجتهد».

والمراد هنا: أن حفظ آيات الأحكام في كتاب الله تعالى ليس شرطاً في حق المجتهد، وإنما الشرط أن يكون عالماً بتلك الآيات وبمواقعها في سُوَرِ القرآن الكريم، حتى إذا احتاج إليها فلا يتعثر في البحث عنها.

قوله: (**والمشترط في معرفة السنة معرفة أحاديث الأحكام**) أي: لا بد في المجتهد من أن يكون عالماً بأحاديث الأحكام، وبمواقعها في سنة النبي عليه الصلاة والسلام، حتى لا يتعذر حصوله عليها وقت الحاجة إليها.

قوله: (**وهي وإن كانت كثيرة فهي محصورة**): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «أحاديث الأحكام».

فهذه الأحاديث كثيرة ومتفرقة في دواوين السنة المتعددة، ورغم ذلك فهي محصورة بإمكان المجتهد الإلمام بها والاطلاع عليها.

والصواب عدم حَصْرِ أحاديث الأحكام بعددٍ معين في السنة المطهرة، بل إن الأحاديث النبوية كالآيات القرآنية لا يحصرها عدد.

قوله: (**ولا بد من معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة**) أي: يُشْتَرَطُ في العالم لبلوغ درجة الاجتهاد أن يكون عالماً بالناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى، وفي سنة رسوله ﷺ، من أجل أن يكون ذلك عاصماً له ـ بعد عصمة الله عزَّ وجلَّ ـ من أن يعتمد في اجتهاده على نص منسوخ من حيث لا يشعر، فيفضي به هذا الاجتهاد إلى أن يُعَبِّدَ الأمة بحكم ذلك النص الذي أبطله الشارع، وحينئذ يُكَلِّفُ الأمة بما لم يشرعه الله تعالى، وتلك مزلة قدم خطيرة في حق المجتهد.

وَيَكْفِيهِ أَنْ يَعْرِفَ أَنَّ الْمُسْتَدَلَّ بِهِ فِي هَذِهِ الْحَادِثَةِ غَيْرُ مَنْسُوخٍ.

وَيَحْتَاجُ أَنْ يَعْرِفَ الْحَدِيثَ الَّذِي يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ فِيهَا أَنَّهُ صَحِيحٌ غَيْرُ ضَعِيفٍ، إِمَّا بِمَعْرِفَةِ رُوَاتِهِ وَعَدَالَتِهِمْ، وَإِمَّا بِأَخْذِهِ مِنَ الْكُتُبِ الصَّحِيحَةِ الَّتِي ارْتَضَى الْأَئِمَّةُ رُوَاتَهَا.

قوله: (ويكفيه أن يعرف أن المستدل به في هذه الحادثة غير منسوخ): الضمير في «يكفيه» يعود إلى «المجتهد».

و«الحادثة» المشار إليها في قوله: «في هذه الحادثة»: هي الواقعة التي أصبحت محل نظر المجتهد.

والمراد هنا: أن اشتراط معرفة الناسخ والمنسوخ في حق المجتهد ليس معناه أن يكون مستحضراً في ذهنه جميع المنسوخات دفعةً واحدة بحيث لا يغادره شيء منها في أية لحظة من اللحظات، بل معناه أن يتحقق وقت الاجتهاد بأن النص الذي يستدل به على مسألة النظر ليس منسوخاً، بل هو مُحْكَمٌ حتى يستقيم له الاستدلال به.

قوله: (ويحتاج أن يعرف الحديث الذي يعتمد عليه فيها أنه صحيح غير ضعيف): الضمير في «عليه» يعود إلى «الحديث».

والضمير في «فيها» يصح عوده إلى «السنة»، ويصح عوده إلى «الحادثة التي هي محل الاجتهاد».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الحديث».

والمراد هنا: أن من شروط المجتهد أن يميز في السنة بين الحديث الصحيح والحديث الضعيف، إذ لو لم يكن لديه تمييز في ذلك فلربما رَتَّبَ الحكم الاجتهادي بناءً على حديث ضعيف لا تنهض به حجة، وذلك لأن الحديث الضعيف لا يُؤَسَّسُ به شيء من الأحكام.

قوله: (إما بمعرفة رواته وعدالتهم، وإما بأخذه من الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها): الضمير في «رواته» يعود إلى «الحديث».

وَأَمَّا الْإِجْمَاعُ فَيَحْتَاجُ إِلَى مَعْرِفَةِ مَوَاقِعِهِ، وَيَكْفِيهِ أَنْ يَعْرِفَ أَنَّ الْمَسْأَلَةَ الَّتِي يُفْتِي فِيهَا هَلْ هِيَ مِنَ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ، أَوْ مِنَ الْمُخْتَلَفِ فِيهِ، أَمْ هِيَ حَادِثَةٌ؟

والضمير في «عدالتهم» يعود إلى «الرواة».

والضمير في «بأخذه» يعود إلى «الحديث».

والضمير في «رواتها» يعود إلى «الكتب الصحيحة».

والمراد هنا: أنَّ للمجتهد في تمييزه للأحاديث الصحيحة من الضعيفة في السنة المطهرة طريقين:

الطريق الأول: أن يكون التمييز بمباشرة المجتهد نفسه، وذلك بالنظر في أحوال الرواة والأسانيد إنْ كان من أهل الاختصاص في علم الحديث.

الطريق الثاني: أن يكون التمييز بالوساطة، وذلك برجوع المجتهد إلى كتب الصحاح التي عنيت بجمع الأحاديث الصحيحة كصحيحَي الإمامين البخاري ومسلم وغيرهما.

فالمجتهد إذا نظر بنفسه، أو رجع إلى دواوين السنة التي ارتضى الأئمة رواتها استطاع بذلك أن يطمئن إلى صحة الحديث، وإلى بناء الحكم الشرعي عليه.

قوله: (وأما الإجماع فيحتاج إلى معرفة مواقعه): الضمير في «مواقعه» يعود إلى «الإجماع».

والمراد بمواقع الإجماع: المسائل التي أجمعت الأمة عليها.

والمقصود هنا: أن من شرط المجتهد أن يكون عالماً بالمواضع التي يوجد فيها الإجماع، وذلك لأنه لو لم يعلم بمواضع الإجماع فربما اجتهد بناءً على ما سَنَحَ له رأيه فيأتي الحكم مصادماً للإجماع، فيكون حكماً فاسد الاعتبار لا يصح التعبد به.

قوله: (ويكفيه أن يعرف أن المسألة التي يفتي فيها هل هي من المجمع عليه، أو من المختلف فيه، أم هي حادثة؟): الضمير في «يكفيه» يعود إلى «المجتهد».

وَيَعْلَمُ اسْتِصْحَابَ الْحَالِ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ فِي بَابِهِ، ....

والضمير في «فيها» يعود إلى «المسألة»، وكذلك إليها عود الضمير المنفصل «هي».

والمراد هنا: أنه يكفي في حق المجتهد فيما يتعلق بالإجماع أن يدقق النظر، وأن يستقصي البحث في المسألة التي عُرِضت عليه للاجتهاد فيها، ليصل إلى قطع بأنها ليست من مسائل الإجماع، وليست من مسائل الخلاف.

وذلك أن المسألة إذا كانت مجمعاً عليها وجب على المجتهد الوقوف فيها عند حدود هذا الإجماع من غير تجاوز، لكون الإجماع حجةً قاطعة يجب التزامها لا مصادرتها.

وإذا كانت من مسائل الخلاف وقد انقرض العصر باستقرار ذلك الخلاف فيها، فحينئذ لا يجوز له أن يتجاوز هذا الخلاف ليأتي برأي جديد في المسألة، بل عليه أن يتخير من أقوال المختلفين ما يغلب على ظنه أنه الأقرب إلى الصواب، وذلك لأن إتيانه بقولٍ خارجٍ عن أقوال المختلفين الذين انقرض العصر باستقرار خلافهم يوجب نسبةَ أهل ذلك العصر إلى تضييع الحق والغفلة عنه، كما يفضي إلى خلو عصرهم عن قائمٍ لله تعالى بالحجة، وذلك محال.

أما إن تبين له بأن تلك المسألة ليست من مسائل الإجماع، ولا من المسائل التي استقر فيها الخلاف، أو أن تلك المسألة حادثة جاز له حينئذ أن يجتهد فيها برأيه.

قوله: (ويعلم استصحاب الحال على ما ذكرناه في بابه): «ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «بابه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمؤلف رحمه الله تعالى إنما ذكر «استصحاب الحال» في الأصل

وَيَحْتَاجُ إِلَى مَعْرِفَةِ نَصْبِ الْأَدِلَّةِ وَشُرُوطِهَا.

الرابع من أصول الأحكام، حين قال: «الأصل الرابع: استصحاب الحال ودليل العقل»، وقد قَرَّرَ هذا الأصل بقوله: «اعلم أن الأحكام السمعية لا تُدْرَكُ بالعقل، لكن دل العقل على براءة الذمة من الواجبات وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل، فالنظر في الأحكام إما في إثباتها، وإما في نفيها. أما الإثبات فالعقل قاصر عنه، وأما النفي فالعقل قد دل عليه إلى أن يَرِدَ دليل السمع الناقل عنه، فانتهض العقل دليلاً على أحد الشطرين، ومثاله: لَمَّا دل السمع على خمس صلواتٍ بقيت السادسة غير واجبة لا لتصريح السمع بنفيها لأن لفظه قاصر على إيجاب الخمسة، لكنْ كان وجوبها منتفياً ولا مُثْبِتَ للوجوب فبقي على النفي الأصلي، وإذا أوجب عبادة على قادرٍ بقي العاجز على ما كان عليه، ولو أوجبها في وقتٍ بقيت في غيره على البراءة الأصلية».

فلا بد للمجتهد من أن يعرف هذه الحقيقة حين يستصحب الحال في باب الاجتهاد.

قوله: (ويحتاج إلى معرفة نصب الأدلة وشروطها): المقصود بنصب الأدلة: إقامتها، ووضعها في مكانها المناسب، والعلم بوجه دلالتها على المطلوب.

والضمير في «شروطها» يعود إلى «الأدلة».

والمراد بشروط الأدلة: شروط صحة الاستدلال بها، كالعلم بكون الآية المستدل بها مُحْكَمَةً غير منسوخة، والعلم بكون الحديث المستدل به صحيحاً غير ضعيف، وإذا احتاج إلى الاستدلال بالقياس فلا بد من أن يعلم انتفاء وجود النص والإجماع، إذ لا قياس مع وجودهما، ولا بد من أن يتحقق من وجود حكم الأصل في الفرع، إلى غير ذلك مما يتعلق بشروط صحة إقامة الأدلة ونَصْبِهَا.

فلا بد للمجتهد من أن يكون عالماً بذلك كله، حتى لا يضع الدليل

وَمَعْرِفَةِ شَيْءٍ مِنَ النَّحْوِ وَاللُّغَةِ يَتَيَسَّرُ بِهِ فَهْمُ خِطَابِ الْعَرَبِ، وَهُوَ مَا يُمَيِّزُ بِهِ بَيْنَ صَرِيحِ الْكَلَامِ وَظَاهِرِهِ وَمُجْمَلِهِ، وَحَقِيقَتِهِ وَمَجَازِهِ، وَعَامِّهِ وَخَاصِّهِ، وَمُحْكَمِهِ وَمُتَشَابِهِهِ، وَمُطْلَقِهِ وَمُقَيَّدِهِ، وَنَصِّهِ وَفَحْوَاهُ، وَلَحْنِهِ وَمَفْهُومِهِ، ....

في غير موضعه، أو يعتمده مع انتفاء شروطه، فإن المشروط لا يثبت إلا بتحقق شرطه.

قوله: (ومعرفة شيء من النحو واللغة يتيسر به فهم خطاب العرب): أي: «ويحتاج المجتهد إلى معرفة شيء من النحو واللغة».

والضمير في «به» يعود إلى «الشيء».

والمراد هنا: أن من شرط المجتهد أن يعلم من اللغة العربية ما يمكِّنه من فَهْم خطاب العرب ومعرفة أساليب كلامهم، ليستعين بذلك ـ بعد توفيق الله تعالى ـ على فهم نصوص الكتاب والسنة.

قوله: (وهو ما يميز به بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الشيء الذي تُشْتَرَطُ معرفته من لغة العرب».

و«ما» في قوله: «ما يميز به» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن الشيء الْمُشْتَرَط معرفتُه من النحو واللغة في حق المجتهد هو ما يمكِّنه من التمييز في الكلام بين الصريح والظاهر، والمجمل والمبيَّن، والحقيقة والمجاز، والعام والخاص، والمحكم والمتشابه، والمطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم، وقد فَصَّلَ المؤلف رحمه الله تعالى بيان المقصود من هذه المصطلحات جميعها في أبوابها السابقة.

وَلَا يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا الْقَدْرُ الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ، وَيَسْتَوْلِي بِهِ عَلَى مَوَاقِعِ الْخِطَابِ وَدَرْكِ دَقَائِقِ الْمَقَاصِدِ فِيهِ.

قوله: (ولا يلزم من ذلك إلا القدر الذي يتعلق به الكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ما تجب معرفته من النحو واللغة».

والضمير في «به» يعود إلى «القدر».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الخطاب».

والمقصود بمواقع الخطاب: ما وقعت عليه نصوص الكتاب والسنة في ألفاظها مما سبق ذكره كالأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، وغيرها.

والمقصود بالاستيلاء على تلك المواقع: الإحاطة علماً بها.

والمراد بدقائق المقاصد: ما اشتمل عليه الخطاب الشرعي من حِكَمٍ، وما تضمنته أحكامه من مصالح ومنافع للعباد في دينهم ودنياهم وآخرتهم.

وكذلك فَهْمُ الأشياء الدقيقة التي ورد بها الخطاب كاستعمال هذه اللفظة دون مرادفها، أو هذا الحرف دون الحرف الآخر، ونحو ذلك.

ومقصود المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «ولا يلزم من ذلك إلا القدر الذي يتعلق به الكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه»: أنه لا يُشْتَرَطُ في المجتهد أن يكون في اللغة كالأصمعي، وفي النحو كسيبويه، بل الشرط أن يكون قد حَصَّلَ من النحو واللغة ما يعرف به أوضاع العرب والجاري من عاداتهم في المخاطبات حتى يكون قادراً على التمييز بين المصطلحات المذكورة من نص وظاهر، وعموم وخصوص، ونحوها؛ لأن بعض الأحكام يتعلق بذلك ويتوقف عليه توقفاً ضرورياً[1].

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٨١؛ الإحكام ٤/ ١٦٣.

فَأَمَّا تَفَارِيعُ الْفِقْهِ فَلَا حَاجَةَ إِلَيْهَا؛ لِأَنَّهَا مِمَّا وَلَّدَهَا الْمُجْتَهِدُونَ بَعْدَ حِيَازَةِ مَنْصِبِ الاجْتِهَادِ، فَكَيْفَ يَكُونُ شَرْطاً لِمَا تَقَدَّمَ وُجُودُهُ عَلَيْهَا؟

قوله: (**فأما تفاريع الفقه فلا حاجة إليها**): «التفاريع» جمع «تفريع»، والمراد بذلك المسائل الجزئية الفقهية التي من عادة الفقهاء الاعتناء بها وتفصيل الكلام فيها.

و«لا» في قوله: «فلا حاجة إليها» نافية للجنس، و«حاجة» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «داعية»؛ أي: «فلا حاجةَ داعيةٌ إليها».

والضمير في «إليها» يعود إلى «تفاريع الفقه».

قوله: (**لأنها مما ولَّدها المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد، فكيف يكون شرطاً لما تقدم وجوده عليها؟**): هذه الجملة تعليل للقول بعدم الحاجة إلى تفاريع الفقه بالنسبة للمجتهد.

والضمير في «لأنها» يعود إلى «تفاريع الفقه».

و«ما» في قوله: «مما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ولَّدها» يعود إلى «تفاريع الفقه».

ومعنى «وَلَّدَهَا» أي: أحدثها وأنشأها.

والاستفهام بكيف للاستغراب.

و«ما» في قوله: «لما تقدم» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «وجوده» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «عليها» يعود إلى «تفاريع الفقه».

والمراد هنا: أنه لا يُشْتَرَطُ في المجتهد أن يعرف تفاريع الفقه التي يُعْنَى بتحقيقها الفقهاء، لأن تلك التفاريع الفقهية من المسائل التي أحدثها المجتهدون بعد حيازتهم منصب الاجتهاد، فلو اشْتُرِطَتْ معرفتها في حيازة

وَلَيْسَ مِنْ شَرْطِ الْاجْتِهَادِ فِي مَسْأَلَةٍ بُلُوغُ رُتْبَةِ الْاجْتِهَادِ فِي جَمِيعِ الْمَسَائِلِ، بَلْ مَتَى عَلِمَ أَدِلَّةَ الْمَسْأَلَةِ الْوَاحِدَةِ وَطُرُقَ النَّظَرِ فِيهَا فَهُوَ مُجْتَهِدٌ فِيهَا وَإِنْ جَهِلَ حُكْمَ غَيْرِهَا، فَمَنْ نَظَرَ فِي مَسْأَلَةِ «الْمُشَرَّكَةِ» يَكْفِيهِ أَنْ يَكُونَ فَقِيهَ النَّفْسِ، عَارِفاً بِالْفَرَائِضِ أُصُولِهَا وَمَعَانِيهَا وَإِنْ جَهِلَ الْأَخْبَارَ الْوَارِدَةَ فِي تَحْرِيمِ الْمُسْكِرِ وَالنِّكَاحِ بِلَا وَلِيٍّ، إِذْ لَا اسْتِمْدَادَ لِنَظَرِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ مِنْهَا، فَلَا تَضُرُّ الْغَفْلَةُ عَنْهَا.

منصب الاجتهاد للزم من ذلك حصول المشروط قبل تحقق شرطه، وهذا أمر لا يستقيم.

قوله: **(وليس من شرط الاجتهاد في مسألةٍ بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، بل متى علم أدلة المسألة الواحدة وطُرُقَ النظر فيها فهو مجتهد فيها وإن جهل حكم غيرها)**: الضمير في «فيها» يعود إلى «المسألة الواحدة»، وإليها كذلك عود الضمير في «غيرها».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا متعلق بمسألة «تجزؤ الاجتهاد»، وهو يرى جواز تجزؤ الاجتهاد، كما هو مذهب جمهور الأصوليين[1].

وبناءً على هذا الجواز فلا يُشْتَرَطُ لحيازة منصب الاجتهاد في مسألةٍ بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، بل إن الفقيه إذا استقصى البحث في مسألةٍ واحدة، وأحاط بأدلتها، وعرف كيفية النظر فيها من جهة وجود المقتضي وانتفاء المانع صَحَّ أن يقال بأنه مجتهد فيها وإن لم تكن لديه معرفة بغيرها من المسائل التي لا علاقة لها بها.

قوله: **(فمن نظر في مسألة «المشرَّكة» يكفيه أن يكون فقيه النفس، عارفاً بالفرائض أصولها ومعانيها، وإن جهل الأخبار الواردة في تحريم المسكر والنكاح بلا ولي، إذ لا استمداد لنظر هذه المسألة منها، فلا تضر الغفلة عنها)**:

---

(١) انظر: فواتح الرحموت ٢/ ٣٦٤؛ المستصفى ٢/ ٣٥٣؛ المحصول ٢/ ٣/ ٣٧؛ شرح تنقيح الفصول ص٤٣٨؛ التمهيد ٤/ ٣٩٣.

وَلَا يَضُرُّهُ أَيْضاً قُصُورُهُ عَنْ عِلْمِ النَّحْوِ الَّذِي يَعْرِفُ بِهِ قَوْلَهُ: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾، ....

«مسألة الْمُشَرَّكَة» هي المكونة من زوجٍ، وأم أو جدة، وإخوة لأم، وإخوة أشقاء.

وإنما سُمِّيَتْ مُشَرَّكَةً لتشريك الصحابي الجليل الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه بين الإخوة الأشقاء والإخوة لأم في الميراث.

والضمير في «يكفيه» يعود إلى «الناظر في مسألة المشركة».

و«فقيه النفس» هو الذي أصبح الفقه مَلَكَةً وسَجِيَّةً له.

والضمير في «أصولها» يعود إلى «الفرائض»، وإليها كذلك عود الضمير في «معانيها».

والمسألة المشار إليها في قوله: «إذ لا استمداد لنظر هذه المسألة منها» هي مسألة المشرَّكة.

والضمير في «منها» يعود إلى «الأخبار الواردة في تحريم المسكر والنكاح بلا ولي»، وإليها كذلك عود الضمير في «عنها».

والمذكور هنا هو مثال توضيحي لتجزؤ الاجتهاد، وذلك أن العالم إذا نظر في «مسألة المشرَّكة»، وعَرَفَ أدلتها، وكان لديه علم بالفرائض كان مجتهداً فيها وإنْ غاب عنه العلم بأحكام غيرها مما لا صلة له بها، أو جهل الأخبار الواردة في تحريم «المسكر»، وتحريم «النكاح بلا ولي»؛ لأن تلك الأخبار لا تتعلق بمسألة المشركة في الفرائض، فلا يضره جهله بها في ثبوت كونه مجتهداً.

قوله: (ولا يضره أيضاً قصوره عن علم النحو الذي يعرف به قوله: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾): الضمير في «لا يضره» يعود إلى «الناظر في مسألة المشركة»، وإليه كذلك عود الضمير في «قصوره».

والضمير في «به» يعود إلى «علم النحو».

والضمير في «قوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

وَقِسْ عَلَيْهِ كُلَّ مَسْأَلَةٍ.

أَلَا تَرَى أَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَالْأَئِمَّةَ مِمَّنْ بَعْدَهُمْ قَدْ كَانُوا يَتَوَقَّفُونَ فِي مَسَائِلَ، ....

والمراد هنا: كما لا يضر المجتهد في «مسألة المشرَّكة» عدم علمه بأدلة تحريم المسكر وتحريم النكاح بلا ولي، فكذلك لا يضر اجتهاده فيها قصورُ علمه في النحو الذي يعرف به المراد بحرف «الباء» في قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

هل هي زائدة، أو هي للإلصاق، أو هي للتبعيض؟ إذ لا علاقة لهذه المسألة بمسألة المشرَّكة.

قوله: **(وقس عليه كل مسألة)**: الضمير في «عليه» يعود إلى «النظر في مسألة المشركة».

والمراد هنا: ما قيل في النظر في «مسألة المشرَّكة» من أن العالم إذا استقصى البحث فيها، وعَلِمَ أدلتها، وكانت لديه معرفة بعلم الفرائض فلا يضر اجتهاده فيها جهلُه بما لا علاقة له بها، فكذلك يقال في كل مسألةٍ من مسائل الفقه، فإذا أمعن فيها العالم النظر عالماً بأدلتها وبكل ما له صِلَةٌ بها، فإنه يكون مجتهداً فيها، ولا يضره جهله بغيرها من المسائل البعيدة عنها.

قوله: **(ألا ترى أن الصحابة رضي الله عنهم والأئمة ممن بعدهم قد كانوا يتوقفون في مسائل)**: الضمير في «بعدهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

والتنكير في لفظ «مسائل» يدل على الكثرة؛ أي: «قد كانوا يتوقفون في مسائل كثيرة».

والمذكور هنا هو الدليل على أنه لا يُشْتَرَطُ في المجتهد أن يكون مستحضراً في ذهنه جميع مسائل الاجتهاد، فذلك فوق قدرة البشر، ولكنْ يكفي في وصف العالم بأنه مجتهد أن تكون لديه القدرة التي تؤهله للنظر في المسألة التي يريد معرفة الحكم الشرعي فيها.

وَسُئِلَ مَالِكٌ عَنْ أَرْبَعِينَ مَسْأَلَةً فَقَالَ فِي سِتٍّ وَثَلَاثِينَ: «لَا أَدْرِي»، وَلَمْ يَكُنْ تَوَقُّفُهُ فِي تِلْكَ الْمَسَائِلِ مُخْرِجاً لَهُ عَنْ دَرَجَةِ الْاجْتِهَادِ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد بلغ بعضهم درجة الاجتهاد، ومع ذلك فقد كانوا يتوقفون في مسائل كثيرة، ولم يخرجهم توقفهم فيها عن وصفهم بأنهم مجتهدون.

وكذلك مَنْ جاء بعدهم من التابعين لهم بإحسان قد بلغ بعضهم درجة الاجتهاد، وكانوا يتوقفون في مسائل تُعْرَضُ عليهم، ولم يخرجهم ذلك عن كونهم مجتهدين. وكذلك الحال بالنسبة لأئمة المذاهب الأربعة قد بلغوا درجة الاجتهاد، ومع ذلك نُقِلَ عنهم التوقف في مسائل كثيرة، ولم يَقُلْ أحد بنفي وَصْفِ الاجتهاد في حقهم.

قوله: (وسُئِلَ مالك عن أربعين مسألةً فقال في ستٍّ وثلاثين: «لا أدري»، ولم يكن توقفه في تلك المسائل مُخرجاً له عن درجة الاجتهاد): هذا مثالٌ قُصِدَ به بيانُ شاهدِ حالٍ من واقع أئمة الاجتهاد في المذاهب الأربعة.

وذلك أن الإمام مالكاً رحمه الله تعالى رغم بلوغه درجة الاجتهاد باتفاق العلماء، فقد كان يتوقف في مسائل كثيرة، لدرجة أنه سُئِلَ عن أربعين مسألةً فقال في معظمها وهو ست وثلاثون مسألة: «لا أدري»، ولم يقدح ذلك في وصف الإمام مالك رحمه الله تعالى بكونه مجتهداً من مجتهدي الأمة، وهذا يدل على أمرين أساسيين:

الأمر الأول: أنه لا يُشْتَرَطُ في بلوغ العالم درجة الاجتهاد المطلق استحضارُ جميع المسائل في الذهن، فذلك مما لا يتأتى لبشر، بل الشرط في ذلك أن تكون لديه القوة القريبة، وهي الاستعداد للاجتهاد في كل مسألةٍ إذا دعت الحاجة إلى النظر فيها.

الأمر الثاني: أن العالم يُسَمَّى مجتهداً ـ إذا توافرت فيه شروط الاجتهاد ـ ولو كان قد قَصَرَ النظر على مسألةٍ من مسائل الفقه، أو على بابٍ من أبوابه، فَيُسَمَّى مجتهد مسألةٍ، أو مجتهد بابٍ، وهذا هو المقصود بتجزؤ الاجتهاد.

(مسألة)

وَيَجُوزُ التَّعَبُّدُ بِالْقِيَاسِ وَالْاجْتِهَادِ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ لِلْغَائِبِ، فَأَمَّا الْحَاضِرُ فَيَجُوزُ لَهُ ذَلِكَ بِإِذْنِ النَّبِيِّ ﷺ، وَأَكْثَرُ الشَّافِعِيَّةِ يُجَوِّزُونَ ذَلِكَ بِغَيْرِ اشْتِرَاطٍ. وَأَنْكَرَ قَوْمٌ التَعَبُّدَ بِالْقِيَاسِ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ؛ لِأَنَّهُ يُمْكِنُ الْحُكْمُ بِالْوَحْيِ الصَّرِيحِ فَكَيْفَ يَرُدُّهُمْ إِلَى الظَّنِّ؟ ....

قوله: (**ويجوز التعبد بالقياس والاجتهاد في زمن النبي ﷺ للغائب، فأما الحاضر فيجوز له ذلك بإذن النبي ﷺ**): مَنْشَأُ الخلاف في هذه المسألة من حيثُ الجوازُ وعدمه هو كون النبي ﷺ موجوداً في عصر هؤلاء المجتهدين، وإذا كان عليه الصلاة والسلام موجوداً بين ظَهْرَانَيْ هؤلاء المجتهدين فهل الأصل رجوعهم إليه باعتباره المشرِّع، أو الأصل أن يمارسوا الاجتهاد كما لو لم يكونوا موجودين في عصره ﷺ؟

والضمير في «له» يعود إلى «الحاضر».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الاجتهاد في زمن النبي ﷺ».

قوله: (**وأكثر الشافعية يجوِّزون ذلك بغير اشتراطٍ**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الاجتهاد في زمن النبي ﷺ».

والمراد بقوله: «بغير اشتراط»: أي يجوزون الاجتهاد في زمن النبي ﷺ مطلقاً للغائب وللحاضر من غير اشتراط الإذن.

قوله: (**وأنكر قوم التعبد بالقياس في زمن النبي ﷺ؛ لأنه يمكن الحكم بالوحي الصريح فكيف يردهم إلى الظن؟**): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن يمكن الحكم بالوحي الصريح».

والضمير في «يردهم» يعود إلى «المجتهدين في زمن النبي ﷺ»؛ أي: «كيف يرد النبي ﷺ المجتهدين في زمنه إلى الاجتهاد؟».

والاستفهام بكيف في قولهم: «فكيف يردهم» للاستغراب والاستنكار.

وَقَالَ آخَرُونَ: يَجُوزُ لِلْغَائِبِ، وَلَا يَجُوزُ لِلْحَاضِرِ.

قوله: (وقال آخرون: يجوز للغائب، ولا يجوز للحاضر): هذا القول ليس قولاً جديداً، بل هو تابع للقول الأول، وذلك أن المؤلف رحمه الله تعالى ذكر أقوال الأصوليين في هذه المسألة وأدخل بعضها في بعض، ولهذا فهي بحاجة إلى ترتيب، إذ الخلاف في هذه المسألة على مذهبين رئيسين:

المذهب الأول: يجوز الاجتهاد في زمن النبي ﷺ، وهذا هو مذهب جمهور الأصوليين.

إلا أن الجمهور بعد اتفاقهم على أصل الجواز اختلفوا فيه من جهة إطلاقه عن الإذن أو تقييده به فيما يتعلق بالحاضر والغائب، وهذا الخلاف وقع على ثلاثة أقوال:

أ ـ القول الأول: يجوز الاجتهاد في زمن النبي ﷺ للغائب مطلقاً، وللحاضر بإذن.

وهذا القول هو ما ذهب إليه أبو الخطاب[1]، واختاره الموفق ابن قدامة هنا.

ب ـ القول الثاني: يجوز الاجتهاد في زمن النبي ﷺ للغائب مطلقاً، ولا يجوز للحاضر مطلقاً.

وهذا القول ذهب إليه ابن حامد الحنبلي[2].

ج ـ القول الثالث: يجوز الاجتهاد في زمن النبي ﷺ للغائب وللحاضر مطلقاً من غير اشتراطٍ للإذن.

وهذا القول ذهب إليه أكثر الشافعية[3].

المذهب الثاني: لا يجوز الاجتهاد في زمن النبي ﷺ مطلقاً لا للغائب ولا للحاضر.

---

(١) انظر: التمهيد ٣/ ٤٢٢، ٤٢٣. (٢) انظر: المسودة ص٥١١.

(٣) انظر: الإحكام ٤/ ١٧٥؛ التبصرة ص٥١٩.

وَلَنَا: قِصَّةُ مُعَاذٍ حِينَ قَالَ: «أَجْتَهِدُ رَأْيِي» فَصَوَّبَهُ، ....

وهو مذهب بعض المعتزلة، ومنهم أبو علي، وأبو هاشم الجُبَّائيان[1].

واستدلوا على إنكار التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ مطلقاً بما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «لأنه يمكن الحكم بالوحي الصريح، فكيف يردهم إلى الظن؟».

ومفاد هذا الدليل: أن الاجتهاد يفيد الظن، والظن لا يُصَارُ إليه إلا عند انعدام اليقين، واليقين هنا ليس بمنعدم بل هو موجود وهو الوحي الصريح، وإذا كان اليقين وهو الوحي الصريح موجوداً فلا يجوز العدول عن اليقين إلى الظن.

قوله: (ولنا): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول القائلين بجواز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي عليه الصلاة والسلام.

قوله: (قصة معاذٍ حين قال: «أجتهد رأيي» فصوَّبه): الضمير في «فصوبه» يعود إلى «معاذ» رضي الله تعالى عنه، والْمُصَوِّبُ له هو النبي ﷺ.

والمذكور هنا **هو الدليل الأول**.

ومفاد هذا الدليل: أن النبي ﷺ حين أراد أن يبعث الصحابي الجليل معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه إلى اليمن قاضياً، قال له: (**كيف تقضي إذا عُرِضَ عليك القضاء؟**)، قال: «بكتاب الله»، قال: (**فإن لم تجد؟**)، قال: «فبسنَّة رسول الله ﷺ»، قال: (**فإن لم تجد؟**)، قال: «أجتهد رأيي ولا آلو»، فَصَوَّبَهُ النبي ﷺ على ذلك.

فهذا الحديث يدل على جواز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ، إذ

---

(١) انظر: المعتمد ٢/٢١٣.

وَقَالَ لِعَمْرِو بْنِ الْعَاصِ: (احْكُمْ) - فِي بَعْضِ الْقَضَايَا - فَقَالَ: «أَجْتَهِدُ وَأَنْتَ حَاضِرٌ؟» فَقَالَ: (نَعَمْ، إِنْ أَصَبْتَ فَلَكَ أَجْرَانِ، وَإِنْ أَخْطَأْتَ فَلَكَ أَجْرٌ).

وَقَالَ لِعُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ وَلِرَجُلٍ مِنَ الصَّحَابَةِ: (اجْتَهِدَا، فَإِنْ أَصَبْتُمَا فَلَكُمَا عَشْرُ حَسَنَاتٍ، وَإِنْ أَخْطَأْتُمَا فَلَكُمَا حَسَنَةٌ)، ....

لو لم يكن جائزاً لَمَا أَقَرَّ النبي ﷺ معاذاً رضي الله تعالى عنه على ذِكْرِ العمل به في عصره.

قوله: (وقال لعمرو بن العاص: «احكم» - في بعض القضايا - فقال: «أجتهد وأنت حاضر؟»، فقال: «نعم، إن أصبت فلك أجران، وإن أخطأت فلك أجر»): هذا **هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول** على جواز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ، وذلك أن رجلين جاءا إلى النبي عليه الصلاة والسلام يختصمان، فقال ﷺ للصحابي الجليل عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنه: (**اقض بينهما يا عمرو**)، فقال: «أنت أولى مني يا رسول الله»، قال: (**وإنْ كان**)، قال: «فإنْ قضيتُ بينهما فما لي؟»، قال: (**إن أنت قضيتَ بينهما فأصبتَ القضاء فلك عشر حسنات، وإن أنت اجتهدتَ فأخطأتَ فلك حسنة**)(١).

فهذا الحديث دل على جواز الاجتهاد في زمن النبي ﷺ وفي حضرته، إذ لو لم يكن ذلك جائزاً لَمَا أَذِنَ فيه النبي عليه الصلاة والسلام للصحابي الجليل عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنه، فإن النبي ﷺ لا يأذن في باطل.

قوله: (وقال لعقبة بن عامر ولرجل من الصحابة: «اجتهدا، فإن أصبتما فلكما عشر حسنات، وإن أخطأتما فلكما حسنة»): **هذا هو الدليل الثالث**

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٤/ ٢٠٥) دار صادر. ط ١٣١٣هـ. قال الهيثمي: «رواه أحمد والطبراني في الكبير، وفيه من لم أعرفه». (انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للحافظ الهيثمي ٤/ ١٩٥).

وَفَوَّضَ الْحُكْمَ فِي بَنِي قُرَيْظَةَ إِلَى سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ، فَحَكَمَ وَصَوَّبَهُ النَّبِيُّ ﷺ.

لأصحاب المذهب الأول القائلين بجواز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ، حيث قال النبي عليه الصلاة والسلام للصحابي الجليل عقبة بن عامر ولرجل من الصحابة رضي الله تعالى عنهما: **(اجتهدا، فإن أصبتما فلكما عشر حسنات، وإن أخطأتما فلكما حسنة)**(١).

والشاهد في هذا الحديث كالشاهد في الذي قبله من حيث الدلالة على جواز الاجتهاد في زمنه عليه الصلاة والسلام وفي حضرته، إذ لو لم يكن ذلك جائزاً لَمَا أَذِنَ فيه.

قوله: (**وفَوَّضَ الحكم في بني قريظة إلى سعد بن معاذ، فحكم وصوبه النبي ﷺ**): **هذا هو الدليل الرابع لأصحاب المذهب الأول** القائلين بجواز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ، حيث فَوَّضَ النبي عليه الصلاة والسلام إلى الصحابي الجليل سعد بن معاذ رضي الله تعالى عنه الحكم في يهود بني قريظة، فَحَكَمَ فيهم بأن تُقْتَلَ مُقَاتِلَتُهُمْ وتُسْبَى ذُرِّيَّتُهُمْ، فَصَوَّبَهُ النبي ﷺ في هذا الحكم بقوله: **(قضيتَ بحكم الله)**(٢).

ولو لم يكن الاجتهاد في عصره وبحضرته عليه الصلاة والسلام جائزاً

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده بلفظٍ مفاده: أن رجلين جاءا يختصمان إلى النبي ﷺ، فقال لعقبة بن عامر: **(اقض بينهما)**، قال: «أنت أولى بذلك مني يا رسول الله»، قال: **(وإنْ كان)**، قال: «فإذا قضيتُ بينهما فما لي؟»، قال: **(إن اجتهدتَ فأصبتَ فلك عشرة أجور، وإن اجتهدتَ فأخطأتَ فلك أجر واحد)**.
قال الحافظ الهيثمي في هذا الحديث: «رواه أحمد بإسنادٍ رجاله رجال الصحيح». (انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٤/ ١٩٥).

(٢) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب «الجهاد والسير»، باب: «إذا نزل العدو على حكم رجل»، رقم الحديث: (٣٠٤٣). كما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب «الجهاد والسير»، باب: «جواز قتال من نقض العهد». (مسلم بشرح النووي ١٢/ ٩٣).

وَلِأَنَّهُ لَيْسَ فِي التَّعَبُّدِ بِهِ اسْتِحَالَةٌ فِي ذَاتِهِ، وَلَا يُفْضِي إِلَى مُحَالٍ وَلَا مَفْسَدَةٍ. وَلَا يَبْعُدُ أَنْ يَعْلَمَ اللهُ تَعَالَى لُطْفاً فِيهِ يَقْتَضِي أَنْ يُنَاطَ بِهِ صَلَاحُ الْعِبَادِ بِتَعَبُّدِهِمْ بِالْاجْتِهَادِ، لِعِلْمِهِ أَنَّهُ لَوْ نَصَّ لَهُمْ عَلَى قَاطِعٍ لَعَصَوْا، كَمَا رَدَّهُمْ

لَمَا فَوَّضَ الحكم بالاجتهاد في يهود بني قريظة لهذا الصحابي الجليل رضي الله تعالى عنه.

قوله: (**ولأنه ليس في التعبد به استحالة في ذاته، ولا يفضي إلى محال ولا مفسدة**): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «ولأن الشأن ليس في التعبد به استحالة في ذاته، ولا يفضي إلى محال ولا مفسدة».

والضمير في «به» يعود إلى «الاجتهاد في زمن النبي ﷺ».

والضمير في «ذاته» يعود إلى «التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ».

والمذكور هنا **هو الدليل الخامس لأصحاب المذهب الأول** القائلين بجواز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ.

ومفاد هذا الدليل: أن التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ ليس فيه استحالة في ذاته، ولا يفضي إلى محالٍ، ولا إلى مفسدة.

أما كونه لا استحالة فيه لذاته فلأن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أوقعوه في زمن النبي ﷺ بالفعل، والمستحيل لذاته لا يمكن إيقاعه.

وأما كونه لا يفضي إلى محالٍ، فالدليل على ذلك تطبيقُ حُكْمِ الصحابي الجليل سعد بن معاذٍ رضي الله تعالى عنه الذي توصل إليه باجتهاده على يهود بني قريظة حين نقضوا العهد، ولو كان مقتضى الاجتهاد يفضي إلى المحال لَمَا أمكن تطبيق هذا الحكم في حقهم.

وأما كونه لا يفضي إلى مفسدة، فلأن العمل بالاجتهاد فيه توسعة على الأمة وإخراج لهم من الحرج، وفيه الأجر العظيم للمجتهد، وهذا يحقق مصلحة ولا يجلب مفسدة.

قوله: (**ولا يبعد أن يعلم الله تعالى لطفاً فيه يقتضي أن يناط به صلاح العباد بتعبدهم بالاجتهاد، لعلمه أنه لو نص لهم على قاطع لعصوا، كما ردهم**

فِي قَاعِدَةِ الرِّبَا إِلَى الْاسْتِنْبَاطِ مِنَ الْأَعْيَانِ السِّتَّةِ مَعَ إِمْكَانِ التَّنْصِيصِ عَلَى كُلِّ مَكِيلٍ وَمَوْزُونٍ أَوْ مَطْعُومٍ.

في قاعدة الربا إلى الاستنباط من الأعيان الستة مع إمكان التنصيص على كل مكيل وموزون أو مطعوم): هذا **هو الدليل السادس لأصحاب المذهب الأول** القائلين بجواز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ.

والضمير في «فيه» يعود إلى «التعبد بالاجتهاد في زمن النبي عليه الصلاة والسلام»، وإليه كذلك عود الضمير في «به».

والضمير في «بتعبدهم» يعود إلى «العباد».

والضمير في «لعلمه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى، وإليه كذلك عود الضمير في «أنه».

والضمير في «لهم» يعود إلى «العباد»، وإليهم كذلك عود الضمير في «ردهم».

و«الأعيان الستة» هي: الذهب، والفضة، والبر، والشعير، والتمر، والملح.

ومفاد هذا الدليل: أن تعبيد الأمة بالاجتهاد فيه مصلحة لأهل الاجتهاد أنفسهم بتعريضهم لمنازل الثواب، وفيه مصلحة للأمة بتوسعة مجاري الأحكام، إذ لو نَصَّ الشارع على حكم المسألة لكانوا مُلْزَمِينَ بمقتضى ذلك النص وربما وقعوا في حرجٍ منه، بخلاف ما لو كان الحكم اجتهادياً وتعددت فيه الآراء ففي هذا التعدد فُسْحَةٌ لاختيار المناسب منها لحال الإنسان.

ومن هنا تعبَّدهم سبحانه بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ، كما تعبدهم بالاجتهاد في استنباط علة الربا في الأعيان الستة، وكان بإمكان الشارع التنصيص على العلة المرادة كالكيل، أو الوزن، أو الطعم، كأن يقول: «حَرَّمْتُ عليكم الربا في البر لأنه مكيل»، أو «لأنه موزون»، أو «لأنه مطعوم»، ولكنه ترك التنصيص على ذلك ليكون للمجتهدين مجالٌ بإبداء

وَكَانَ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ يَرْوِي بَعْضُهُمْ عَنْ بَعْضٍ مَعَ إِمْكَانِ مُرَاجَعَةِ النَّبِيِّ ﷺ.

آرائهم في استنباط العلة المناسبة لتحريم الربا في تلك الأعيان المذكورة.

ويُلْحَظُ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى قال: «لعلمه أنه لو نَصَّ لهم على قاطع لعصوا».

وفي تصوري أن إلغاء هذه العبارة أولى من إثباتها، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أنه نَسَبَ العلم بوقوع المعصية من هذه الأمة بسبب التنصيص لهم على حكمٍ قاطعٍ إلى الله تعالى، ونسبة ذلك إلى الله تعالى لا تكون إلا بالاطلاع على ما في علمه سبحانه، وليس ذلك لأحدٍ من البشر.

الأمر الثاني: أنه جَزَمَ بوقوع المعصية من الأمة بسبب تنصيص الشارع لهم على حكم قاطع لا يقبل الاجتهاد، والجزم بذلك لا يناسب حال هذه الأمة، إذ الأصل فيها أنها أمة السمع والطاعة والاستجابة لما يريده الشارع منها، تمييزاً لها عن أمم بني إسرائيل الذين كان الشأن فيهم التعنُّتَ فيما يَرِدُ به شرعهم.

وبناءً على ما تقدم، فلو قال المؤلف رحمه الله تعالى بدلاً عن ذلك: «إذ لو نَصَّ سبحانه لهم على قاطع لَاحْتَمَلَ وقوعهم في الحرج» لكان أَنْسَبَ مما ذَكَرَ.

قوله: **(وكان الصحابة رضي الله عنهم يروي بعضهم عن بعضٍ مع إمكان مراجعة النبي ﷺ)**: هذا هو **الدليل السابع لأصحاب المذهب الأول** القائلين بجواز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي عليه الصلاة والسلام.

والضمير في «بعضهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كان بعضهم يروي عن البعض الآخر مع إمكان مراجعة النبي ﷺ واستغنائهم بتلك المراجعة عن رواية بعضهم عن بعض.

كَيْفَ وَرَسُولُ اللهِ ﷺ قَدْ تُعُبِّدَ بِالْقَضَاءِ بِالشُّهُودِ وَالْحُكْمِ بِالظَّاهِرِ، حَتَّى قَالَ: (إِنَّكُمْ لَتَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، وَإِنَّمَا أَقْضِي عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ)؟ وَكَانَ يُمْكِنُ نُزُولُ الْوَحْيِ بِالْحَقِّ الصَّرِيحِ فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ، ....

وحيث ثبت عن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم رواية بعضهم عن بعضٍ، وهم الأعلم من غيرهم بما يجوز وبما لا يجوز من أحكام الشريعة، دل ذلك على جواز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ، إذ لو كان الاجتهاد في زمنه عليه الصلاة والسلام غير جائز لَمَا فعلوا ذلك ورسول الله ﷺ بين ظهرانيهم.

قوله: (كيف ورسول الله ﷺ قد تُعُبِّدَ بالقضاء بالشهود والحكم بالظاهر، حتى قال: «إنكم لتختصون إليَّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي على نحو ما أسمع»؟ وكان يمكن نزول الوحي بالحق الصريح في كل واقعة): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم جواز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ مطلقاً، والذي قالوا فيه: «لأنه يمكن الحكم بالوحي الصريح، فكيف يردهم إلى الظن؟».

والمذكور هنا هو **الوجه الأول من الجواب**.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: أن الرد إلى الظن قد عمل به النبي ﷺ في مجال القضاء بين الخصوم، ويدل على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: **(إنكم لتختصمون إليَّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي على نحو ما أسمع)**[1].

فتصريحه عليه الصلاة والسلام بأنه يقضي على نحو ما يسمع هو دليل

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب «الأحكام»، باب: «من قُضي له بحق أخيه فلا يأخذه»، رقم الحديث: (٧١٨١). كما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب «الأقضية»، باب: «الحكم بالظاهر»، رقم الحديث: (١٧١٣).

وَإِمْكَانُ النَّصِّ لَا يَجْعَلُ النَّصَّ مَوْجُوداً. وَاللهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَعْلَمُ.

على أنه يقضي اعتماداً على غلبة الظن مع إمكان نزول الوحي بالحق الصريح عليه في كل واقعة.

وإذا عمل عليه الصلاة والسلام بالظن في حق نفسه، فلا مانع من أن يَرُدَّ الأمة إلى العمل به عن طريق الاجتهاد.

قوله: (وإمكان النص لا يجعل النص موجوداً): هذا هو الوجه الثاني من الجواب عن **دليل أصحاب المذهب الثاني** القائلين بعدم جواز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: نسلم لكن بأن إنزال النص من الله تعالى على نبيه ﷺ ممكن ولا استحالة فيه، إلا أن إمكان الشيء لا يعني وجوده بالفعل.

ولذلك نقول: إنْ كان النص موجوداً فلا يجوز الاجتهاد معه، وهذا أَمْرٌ لا نزاع فيه فهو خارج عن محل النزاع، وإنما النزاع فيما لو لم ينزل نص، فهذا هو محل فَرْضِ هذه المسألة، ونحن نقول بجواز الاجتهاد فيما لا نص فيه في عصر النبي ﷺ، وقد أثبتنا ذلك الجواز بأدلة صريحة، ولم تأتوا بشيء يقاومها ويعارضها.



(فصل)

وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ النَّبِيُّ ﷺ مُتَعَبَّداً بِالْاجْتِهَادِ فِيمَا لَا نَصَّ فِيهِ، وَأَنْكَرَ ذَلِكَ قَوْمٌ؛ لِأَنَّهُ قَادِرٌ عَلَى اسْتِكْشَافِ الْحُكْمِ بِالْوَحْيِ الصَّرِيحِ،

قوله: (**ويجوز أن يكون النبي ﷺ متعبَّداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه**): «ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

وما ذهب إليه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا من جواز تَعَبُّدِ النبي ﷺ بالاجتهاد فيما لا نص فيه هو قول جمهور الأصوليين[1].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (**وأنكر ذلك قوم**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «جواز تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد فيما لا نص فيه».

والمراد بالقوم هنا بعض أهل الظاهر[2]، وبعض المعتزلة[3].

قوله: (**لأنه قادر على استكشاف الحكم بالوحي الصريح**): الضمير في «لأنه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

ومعنى «الاستكشاف» هنا: سؤال الله تعالى بيان الحكم في المسألة.

والمذكور هنا هو **الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بإنكار جواز تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد فيما لا نص فيه.

ومفاد هذا الدليل: أن النبي ﷺ بإمكانه معرفة الحكم في المسألة عن طريق الوحي الصريح، فلا حاجة به إلى الاجتهاد.

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٩١، تيسير التحرير ٤/ ١٨٣؛ مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٩١؛ شرح تنقيح الفصول ص٤٣٦؛ البرهان ٢/ ١٣٥٦؛ المستصفى ٢/ ٣٥٥؛ العدة ٥/ ١٥٧٨؛ التمهيد ٣/ ٤١٦.

(٢) انظر: الإحكام لابن حزم ٢/ ١٢٥.

(٣) انظر: المعتمد ٢/ ٢١١.

وَلِأَنَّ قَوْلَهُ نَصٌّ قَاطِعٌ، وَالظَّنُّ يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ احْتِمَالُ الْخَطَإِ، فَهُمَا مُتَضَادَّانِ.

وَلَنَا: أَنَّهُ لَيْسَ بِمُحَالٍ فِي ذَاتِهِ، وَلَا يُفْضِي إِلَى مُحَالٍ وَلَا مَفْسَدَةٍ. ....

قوله: (ولأن قوله نص قاطع، والظن يتطرق إليه احتمال الخطأ، فهما متضادان): الضمير في «قوله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «قوله» يعود إلى «الظن».

وضمير التثنية في «فهما» يعود إلى «النص القاطع، والظن».

والمذكور هنا **هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بإنكار تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد فيما لا نص فيه.

ومفاد هذا الدليل: أن ما يقوله النبي ﷺ صادراً فيه عن الوحي هو نَصٌّ قاطع لا وجه لاحتمال وقوع الخطأ فيه، وما يقوله عليه الصلاة والسلام صادراً فيه عن اجتهاد هو ظَنٌّ، وذلك الظن مَحَلٌّ لاحتمال وقوع الخطأ، فَحَصَلَ التضاد بين ما يصدر منه عن وحي، وما يصدر منه عن اجتهاد، فلا يجوز العدول عما لا وجه للخطأ فيه لكونه قطعاً، إلى ما يحتمل وقوع الخطأ لكونه ظناً.

قوله: (ولنا) أي: حجتنا ـ أصحاب المذهب الأول ـ على أن تعبُّد النبي ﷺ بالاجتهاد جائز.

قوله: (أنه ليس بمحالٍ في ذاته، ولا يفضي إلى محالٍ ولا مفسدة): الضمير في «أنه» يعود إلى «تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد فيما لا نص فيه»، وإليه كذلك عود الضمير في «ذاته».

والمذكور هنا **هو الدليل الأول**.

ومفاد هذا الدليل: أن التعبد بالاجتهاد في حق النبي ﷺ فيما لا نص فيه ليس بمحالٍ في ذاته، ولا يفضي إلى محالٍ ولا مفسدة.

وَلِأَنَّ الْاجْتِهَادَ طَرِيقٌ لِأُمَّتِهِ، وَقَدْ ذَكَرْنَا أَنَّهُ يُشَارِكُهُمْ فِيمَا ثَبَتَ لَهُمْ مِنَ الْأَحْكَامِ. ....

أما كونه ليس محالاً في ذاته، فلأنه قد ثبت بالفعل وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ في بعض الوقائع ـ كما سيأتي ذِكْرُ شيءٍ من ذلك فيما بعد ـ، ولو كان تعبده عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد فيما لا نص فيه مستحيلاً لذاته لَمَا وقع بالفعل. وأما كونه لا يفضي إلى محالٍ، فلأن ما حَكَمَ به النبي ﷺ باجتهاده قد أمكن للأمة تطبيقه، ولو كان اجتهاده عليه الصلاة والسلام يفضي إلى محالٍ لَمَا تمكنت الأمة من تطبيق مقتضاه في واقع الحياة.

وأما كونه لا يفضي إلى مفسدةٍ، فلأن في اجتهاده عليه الصلاة والسلام فيما لا نص فيه توسعةً على الأمة ببيان ما اشتدت حاجتهم إلى معرفة الحكم الشرعي فيه، وذلك مَحْضُ مصلحة لا مفسدة.

قوله: (ولأن الاجتهاد طريق لأمته، وقد ذكرنا أنه يشاركهم فيما ثبت لهم من الأحكام): الضمير في «لأمته» يعود إلى «النبي» ﷺ، وإليه كذلك عود الضمير في «أنه».

والضمير في «يشاركهم» يعود إلى «الأمة».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «في الثابت لهم».

والضمير في «لهم» يعود إلى «الأمة».

والمذكور هنا **هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول** القائلين بجواز تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد فيما لا نص فيه.

ومفاد هذا الدليل: أن الاجتهاد طريقٌ لأمة النبي ﷺ، وقد ذكرنا في باب «العموم» أن النبي عليه الصلاة والسلام يشارك الأمة فيما تُعُبِّدَتْ به من أحكام، وحيث ثبت تَعَبُّدُ الأمة بالاجتهاد، فإن النبي ﷺ يكون مشاركاً لها في هذا التعبيد، حتى لا تنفرد بفضيلة الاجتهاد من دونه وهو الأولى بكل فضيلةٍ عليه الصلاة والسلام.

وَقَوْلُهُمْ: «هُوَ قَادِرٌ عَلَى الْاسْتِكْشَافِ». قُلْنَا: فَإِذَا اسْتَكْشَفَ فَقِيلَ لَهُ: «حُكْمُنَا عَلَيْكَ أَنْ تَجْتَهِدَ»، فَهَلْ لَهُ أَنْ يُنَازِعَ اللهَ تَعَالَى فِيهِ؟

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ قَوْلَهُ نَصٌّ». ....

قوله: (وقولهم: هو قادر على الاستكشاف): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني» القائلين بعدم جواز تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد فيما لا نص فيه.

والمذكور هنا **هو الجواب عن دليلهم الأول** الذي قالوا فيه: «لأنه قادر على استكشاف الحكم بالوحي الصريح».

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن الدليل المذكور.

قوله: (فإذا استكشف فقيل له: «حُكمنا عليك أن تجتهد»، فهل له أن ينازع الله تعالى فيه؟): الضمير في «له» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «فيه» يعود إلى «قول الله تعالى لنبيه ﷺ: حكمنا عليك أن تجتهد».

ومفاد هذا الجواب: سلَّمنا لكم بأن النبي ﷺ قادرٌ على الاستكشاف، وهو أن يسأل ربه تبارك وتعالى بأن ينزل عليه حكم المسألة التي سُئِلَ عنها، ولكنْ إذا اسْتَكْشَفَ فَكَلَّفَهُ الله تعالى بأن يجتهد رأيه في تلك المسألة وفَوَّضَ إليه أَمْرَ النظر فيها، فهل له أن ينازع الله تعالى في ذلك؟ ليس له المنازعة، بل عليه السمع والطاعة. وحُكْمُ الله تعالى على نبيه ﷺ بالاجتهاد إنْ لم يكن واجباً فأقل أحواله أن يكون جائزاً، وهذا دليلٌ على جواز الاجتهاد في حقه عليه الصلاة والسلام.

قوله: (وقولهم: إن قوله نص): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم جواز تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد فيما لا نص فيه.

والمذكور هنا **هو دليلهم الثاني** الذي قالوا فيه: «ولأن قوله نص قاطع، والظن يتطرق إليه احتمال الخطأ، فهما متضادان».

قُلْنَا: إِذَا قِيلَ لَهُ: ظَنُّكَ عَلَامَةُ الْحُكْمِ، فَهُوَ يَسْتَيْقِنُ الظَّنَّ وَالْحُكْمَ جَمِيعاً، وَلَا يَحْتَمِلُ الْخَطَأَ.

وَمَنَعَ هَذَا الْقَدَرِيَّةُ، ....

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن الدليل المذكور.

قوله: (إذا قيل له: ظنك علامة الحكم، فهو يستيقن الظن والحكم جميعاً، ولا يحتمل الخطأ): الضمير في «له» يعود إلى «النبي» ﷺ، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو».

ومفاد هذا الجواب: إذا قال الله تعالى لنبيه محمد ﷺ: «اجتهد، وظنك في مسألة الاجتهاد هو علامة الحكم»؛ أي: إذا ظَنَنْتَ بأن حكم المسألة كذا، فهذا الظن هو علامة الحكم فيها، فإنّ النبي ﷺ إذا وجد في نفسه ذلك الظن عَلِمَ يقيناً بأنه هو الحكم الشرعي في تلك المسألة، والعلم اليقيني بالحكم صوابٌ لا وجه للخطأ فيه.

قوله: (ومنع هذا القدرية): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «جواز تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد فيما لا نص فيه».

و«القدرية» هم «المعتزلة»، وإنما سُمِّيَ المعتزلة بالقدرية لقولهم بأن قَدَرَ الإنسان بيده. وهذه التسمية واحدة من الأسماء الكثيرة التي أُطْلِقَتْ على المعتزلة[1].

والمراد هنا: أن بعض المعتزلة منعوا جواز تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد فيما لا نص فيه.

وهم بهذا المنع ينضمُّون إلى أصحاب المذهب الثاني الذين سبق ذكرهم، وليس قولهم هذا قولاً جديداً.

---

(١) انظر: المنية والأمل ص٦، ٧؛ الملل والنحل ١/٤٣؛ الفرق بين الفرق ص١١٩؛ الخطط المقريزية ٢/٣٤٨.

وَقَالُوا: «إِنْ وَافَقَ الصَّلَاحَ فِي الْبَعْضِ، فَيَمْتَنِعُ أَنْ يُوَافِقَ الْجَمِيعَ». وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ لَا يَبْعُدُ أَنْ يُلْقِيَ اللهُ تَعَالَى فِي اجْتِهَادِ رَسُولِهِ مَا فِيهِ صَلَاحُ عِبَادِهِ.

قوله: (وقالوا: إن وافق الصلاح في البعض، فيمتنع أن يوافق الجميع): هذا هو دليلهم على المنع من تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد.

ومفاد هذا الدليل: أن اجتهاد النبي ﷺ عُرْضَةٌ لاحتمال الصواب والخطأ، فهو إذا وافق الصواب في بعض المسائل أخطأه في البعض الآخر منها، وإذا كان اجتهاده عليه الصلاة والسلام عرضة لاحتمال وقوع الخطأ فيه أفضى ذلك إلى تعريض مصالح الأمة للخطر، وهذا يتنافى مع وجوب رعاية الأصلح للعباد.

قوله: (وهو باطل؛ لأنه لا يبعد أن يلقي الله تعالى في اجتهاد رسوله ﷺ ما فيه صلاح عباده): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى قول القدرية: «إن وافق اجتهاد النبي ﷺ الصلاح في البعض، فيمتنع أن يوافق الجميع».

والضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن لا يبعد أن يلقي الله تعالى في اجتهاد رسوله ﷺ ما فيه صلاح عباده».

و«ما» في قوله: «ما فيه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «عباده» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الجواب عن دليل** المعتزلة السابق.

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم بأن احتمال وقوع الخطأ في اجتهاد النبي ﷺ يفضي إلى تعريض مصالح العباد للخطر، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أنه لا يبعد أن يُلْقِيَ الله تبارك وتعالى في اجتهاد رسوله ﷺ ما فيه صلاح العباد، بإلهامه الصواب في حُكْمِ مسألة الاجتهاد، وحينئذ فلا تَفُوتُ مصالح العباد لعدم فوات الصواب.

وَأَمَّا وُقُوعُ ذَلِكَ فَاخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِيهِ، وَاخْتَلَفَ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ فِيهِ أَيْضاً.

وَأَنْكَرَهُ أَكْثَرُ الْمُتَكَلِّمِينَ، ....

الوجه الثاني: على فَرْضِ وقوع الخطأ في اجتهاد النبي ﷺ، فإن الله تعالى لا يُقِرُّ نبيه عليه الصلاة والسلام على ذلك، بل يبين له وجه الخطأ الذي وقع فيه، فيؤول الخطأ إلى صواب، وبذلك تكون مصالح العباد مضمونة مصونة.

قوله: (وأما وقوع ذلك): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اجتهاد النبي ﷺ».

والمراد هنا: أن ما سبق الخلاف فيه في مسألة «اجتهاد النبي ﷺ» إنما هو متعلق بالجواز النظري، لا بالوقوع العملي.

قوله: (فاختلف أصحابنا فيه): الضمير في «فيه» يعود إلى «وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ بالفعل».

فهذا الوقوع الفعلي ـ أي: الممارسة العملية للاجتهاد ـ محل خلاف بين الحنابلة رحمهم الله تعالى على فريقين، فأكثرهم ذهب إلى إثبات الوقوع، وبعضهم ذهب إلى عدم إثباته[(١)].

قوله: (واختلف أصحاب الشافعي فيه أيضاً) أي: وكذلك أصحاب الإمام الشافعي رحمهم الله تعالى اختلفوا في وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ بالفعل، وكان خلافهم في ذلك على قولين، فذهب بعضهم إلى القول بوقوعه، وذهب البعض الآخر إلى القول بعدم وقوعه[(٢)].

قوله: (وأنكره أكثر المتكلمين): الضمير في «أنكره» يعود إلى «وقوع الاجتهاد العملي من النبي ﷺ».

---

(١) انظر: التمهيد ٣/٤١٦؛ المسودة ص٥٠٦.

(٢) انظر: الإحكام ٤/١٦٥؛ المحصول ٢/٣/٩؛ التبصرة ص٥٢١.

لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣﴾. وَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مَأْمُوراً بِهِ لَأَجَابَ عَنْ كُلِّ وَاقِعَةٍ وَلَمَا انْتَظَرَ الْوَحْيَ. وَلَنُقِلَ ذَلِكَ وَاسْتَفَاضَ.

فهذا الوقوع ذهب إلى إنكاره أكثر المتكلمين، وعلى رأسهم بعض المعتزلة[1].

قوله: (لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣﴾): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في سَرْدِ أدلة أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ.

والمذكور هنا **هو الدليل الأول لهم**، وهو قول الله تعالى في شأن نبيه محمد ﷺ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣، ٤].

وجه الاستدلال من هذه الآية الكريمة: أن الله تعالى نَفَى عن نبيه عليه الصلاة والسلام النطق في الأحكام بالهوى، وحَصَرَ ما يصدر عنه في الوحي خاصةً، وهذا يدل على انتفاء وقوع الاجتهاد منه ﷺ في شيءٍ من أحكام الشرع.

قوله: (ولأنه لو كان مأموراً به لأجاب عن كل واقعةٍ، ولَمَا انتظر الوحي): الضمير في «لأنه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «به» يعود إلى «إيقاع الاجتهاد بالفعل».

والمذكور هنا **هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بعدم وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ.

ومفاد هذا الدليل: أن النبي ﷺ لو كان مأموراً بممارسة الاجتهاد في الواقع لأجاب عن كل واقعة سُئِلَ عنها، ولَمَا انتظر نزول الوحي، وحيث ثبت عنه عليه الصلاة والسلام أنه كان يتوقف عن الإجابة عما يُسْأَلُ عنه فيما لا نص فيه انتظاراً للوحي، دلّ ذلك على عدم وقوع الاجتهاد منه.

قوله: (ولَنُقِلَ ذلك واستفاض): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «وقوع الاجتهاد الفعلي من النبي ﷺ».

---

(١) انظر: المعتمد ٢/٢١١.

وَلِأَنَّهُ كَانَ يَخْتَلِفُ اجْتِهَادُهُ فَيُتَّهَمُ بِسَبَبِ تَغَيُّرِ الرَّأْيِ.

وَلَنَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾، وَهُوَ عَامٌّ. ......

ومعنى «الاستفاضة»: الشُّهْرَةُ والانتشار.

والمذكور هنا **هو الدليل الثالث لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بعدم وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ.

ومفاد هذا الدليل: لو كان النبي ﷺ مأموراً بالاجتهاد لَنُقِلَتْ لنا ممارستُه له في الواقع العملي بطريق الاستفاضة، لكون الدواعي متوافرةً على هذا النقل، وحيث لم يَسْتَفِضْ نَقْلُ ذلك دل على أنه عليه الصلاة والسلام لم يمارس الاجتهاد ممارسةً عملية.

قوله: (ولأنه كان يختلف اجتهاده فَيُتَّهَمُ بسبب تَغَيُّرِ الرأي): الضمير في «لأنه» يعود إلى «النبي» ﷺ، وإليه كذلك عود الضمير في «اجتهاده».

والمذكور هنا **هو الدليل الرابع لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بعدم وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ.

ومفاد هذا الدليل: لو اجتهد النبي ﷺ فَتَبَيَّنَ له خطأ اجتهاده فإنه سيرجع عنه إلى ما تبين له وجه الصواب فيه، وحينئذٍ يكون عليه الصلاة والسلام عُرْضَةً للاتهام بأنه يُغَيِّرُ الأحكام من تلقاء نفسه.

قوله: (ولنا) أي: أدلتنا ـ معشر أصحاب القول الأول ـ على ثبوت وقوع الاجتهاد العملي من النبي ﷺ.

قوله: (قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾، وهو عام**)**: الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الأمر بالاعتبار».

والمذكور هنا **هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول**، وهو قول الله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢].

وجه الدلالة من هذه الآية الكريمة: أن «الاعتبار» هو رَدُّ الشيء إلى نظيره بضربٍ من ضروب الشَّبَهِ، وهذا الرد لا يكون إلا بالممارسة العملية للاجتهاد.

وَلِأَنَّهُ عُوتِبَ فِي أَسْرَى بَدْرٍ، وَلَوْ حَكَمَ بِالنَّصِّ لَمَا عُوتِبَ. وَلَمَّا قَالَ فِي مَكَّةَ: (لَا يُخْتَلَى خَلَاهَا)، قَالَ الْعَبَّاسُ: «إِلَّا الْإِذْخِرَ»، فَقَالَ: (إِلَّا الْإِذْخِرَ).

والأمر بالاعتبار في هذه الآية الكريمة أمر عام، فيدخل النبي ﷺ في عمومه من باب أولى، لكونه عليه الصلاة والسلام إمام أولي الأبصار.

قوله: (ولأنه عوتب في أسرى بدر، ولو حكم بالنص لما عوتب): الضمير في «لأنه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمذكور هنا **هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول** القائلين بوقوع الاجتهاد من النبي ﷺ.

ومفاد هذا الدليل: أن الله تعالى عاتب نبيه محمداً ﷺ في أسرى بدرٍ بقوله سبحانه: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَّوْلَا كِتَـٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنفال: ٦٧، ٦٨].

وعتاب الله تعالى لنبيه ﷺ في أولئك الأسرى يدل على أنه حَكَمَ فيهم باجتهاده، إذ لو حكم فيهم بالنص لَمَا عوتب عليه الصلاة والسلام.

قوله: (ولما قال في مكة: «لا يختلى خلاها» قال العباس: «إلا الإذخر»، فقال: «إلا الإذخر»): هذا **هو الدليل الثالث لأصحاب المذهب الأول** على وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ.

ومفاد هذا الدليل: أن النبي ﷺ حين قال في مكة: **(لا يختلى خلاها)** كان ذلك نَفْياً عاماً لا يَخْرُجُ منه شيءٌ، فلما قال العباس رضي الله تعالى عنه: «إلا الإذخر لِصَاغَتِنَا وقبورنا»، قال عليه الصلاة والسلام حينئذٍ: **(إلا الإذخر)**(١).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الجنائز»، باب: «الإذخر والحشيش في القبر»، رقم الحديث: (١٣٤٩). وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الحج»، باب: «تحريم مكة وصيدها وخلاها وشجرها»، رقم الحديث: (١٣٥٣).

وَلَمَّا سُئِلَ عَنِ الْحَجِّ: أَلِعَامِنَا هُوَ أَمْ لِلْأَبَدِ؟، فَقَالَ: (لِلْأَبَدِ، وَلَوْ قُلْتُ لِعَامِنَا لَوَجَبَ).

وَلَمَّا نَزَلَ بِبَدْرٍ لِلْحَرْبِ قَالَ لَهُ الْحُبَابُ: «إِنْ كَانَ بِوَحْيٍ فَسَمْعاً وَطَاعَةً، وَإِنْ كَانَ بِاجْتِهَادٍ فَلَيْسَ هَذَا هُوَ الرَّأْيَ»، قَالَ: (بَلْ بِاجْتِهَادٍ) وَرَحَلَ. ....

فَخَرَجَ «الإذخر» من عموم النفي باستثناء النبي ﷺ له، وكان هذا الاستثناء بطريق الاجتهاد.

قوله: (ولما سُئِلَ عن الحج: ألعامنا هو أم للأبد؟ فقال: «للأبد، ولو قلت لعامنا لوجب»): هذا **هو الدليل الرابع لأصحاب المذهب الأول** القائلين بوقوع الاجتهاد من النبي ﷺ.

ومفاد هذا الدليل: أن النبي ﷺ خَطَبَ الناس بقوله: **(أيها الناس قد فَرَضَ الله عليكم الحج فحجوا)**، فسأله رجل فقال: «أَكُلَّ عامٍ يا رسول الله؟»، فقال رسول الله ﷺ: **(لو قلت: نعم لوجبت ولما استطعتم)**[(١)].

وهذا الجواب اجتهاد منه عليه الصلاة والسلام.

قوله: (ولما نزل ببدرٍ للحرب قال له الحباب: «إن كان بوحي فسمعاً وطاعةً، وإن كان باجتهادٍ فليس هذا هو الرأي»، قال: (بل باجتهادٍ) ورحل): الضمير في «له» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمذكور هنا **هو الدليل الخامس لأصحاب المذهب الأول** القائلين بوقوع الاجتهاد من النبي ﷺ.

ومفاد هذا الدليل: أن النبي ﷺ في غزوة بدرٍ عَسْكَرَ في موضعٍ معيَّن، فتقدم إليه الصحابي الجليل الحباب بن المنذر رضي الله تعالى عنه

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الحج»، باب: «فرض الحج مرةً في العمر»، رقم الحديث: (١٣٣٧).

وَلَمَّا أَرادَ صُلْحَ الْأَحْزَابِ عَلَى شَطْرِ نَخْلٍ فِي الْمَدِينَةِ وَكَتَبَ بَعْضَ الْكِتَابِ بِذَلِكَ جَاءَ سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ وَسَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ فَقَالَا لَهُ مِثْلَ مَقَالَةِ الْحُبَابِ، قَالَ: (بَلْ هُوَ رَأْيٌ رَأَيْتُهُ لَكُمْ)، فَقَالَا: «لَيْسَ ذَاكَ بِرَأْيٍ»، فَرَجَعَ إِلَى قَوْلِهِمَا وَنَقَضَ رَأْيَهُ.

فقال له: «يا رسول الله أَبِوَحْيٍ فَعَلْتَ أو بِرَأْيٍ؟»، فقال النبي ﷺ: **(بِرَأْيٍ يا حباب)**، فقال الحباب: «فإن الرأي أن تجعل الماء خلفك فإنْ لَجَأْتَ لَجَأْتَ إليه»، فَقَبِلَ النبي ﷺ ذلك منه[1].

وهذا نص صريح بوقوع الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام.

قوله: (ولما أراد صلح الأحزاب على شطرِ نخلٍ في المدينة وكتب بعض الكتاب بذلك جاء سعد بن معاذٍ وسعد بن عبادة فقالا له مثل مقالة الحباب، قال: «بل هو رأي رأيتُه لكم»، فقالا: «ليس ذاك برأيٍ»، فرجع إلى قولهما ونقض رأيه): الضمير في «له» يعود إلى «النبي» ﷺ.

وضمير التثنية في «قولهما» يعود إلى «سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة» رضي الله تعالى عنهما.

والضمير في «رأيه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمذكور هنا **هو الدليل السادس لأصحاب المذهب الأول** القائلين بوقوع الاجتهاد من النبي ﷺ.

ومفاد هذا الدليل: هو ما رواه الصحابي الجليل أبو هريرة رضي الله تعالى عنه قال: جاء الحارث الغطفاني إلى رسول الله ﷺ فقال: يا محمد شَاطِرْنَا تمر المدينة، فقال رسول الله ﷺ: **(حتى أستأمر السعود)**، فبعث إلى سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة، وسعد بن الربيع، وسعد بن حيثمة، وسعد بن مسعود فقال: **(إني قد علمتُ أن العرب قد رمتكم عن قوسٍ واحدة، وإن الحارث سألكم تشاطروه تمر المدينة، فإن أردتم أن تدفعوه**

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه، كتاب «معرفة الصحابة». (المستدرك ٣/٤٢٧).

وَلِأَنَّ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ حَكَمَا بِالْاجْتِهَادِ، بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَۚ﴾، وَلَوْ حَكَمَا بِالنَّصِّ لَمْ يَخُصَّ سُلَيْمَانَ بِالتَّفْهِيمِ، وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْحُكْمُ بِالْاجْتِهَادِ جَائِزاً لَمَا مَدَحَهُمَا اللهُ تَعَالَى بِقَوْلِهِ: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًاۚ﴾.

عامكم هذا)، فقالوا: يا رسول الله أَوَحْيٌ من السماء فالتسليم لأمر الله، أو عن رأيك؟)، فلما عَلِمُوا بأنه عن رأيه قالوا: «فإنْ كنتَ إنما تريد الإبقاء علينا فوالله لقد رأيتَنَا وإياهم على سواء، ما ينالون مِنَّا تمرةً إلا شِرَاءً أو قِرَى»[(١)].

فلما سمع النبي ﷺ رأيهم في ذلك رجع إلى قولهم، ونقض رأيه، وهذا أيضاً صريح بوقوع الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام.

قوله: (**ولأن داود وسليمان عليهما السلام حكما بالاجتهاد، بدليل قوله تعالى:** ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَۚ﴾**، ولو حكما بالنص لم يخص سليمان بالتفهيم، ولو لم يكن الحكم بالاجتهاد جائزاً لما مدحهما الله تعالى بقوله:** ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًاۚ﴾): هذا **هو الدليل السابع لأصحاب المذهب الأول** القائلين بوقوع الاجتهاد من النبي ﷺ.

ومفاد هذا الدليل: أن النبيين الكريمين داود وسليمان عليهما السلام حكما بالاجتهاد، والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَۚ﴾ [الأنبياء: ٧٨، ٧٩].

ولو حكما بالنص لم يَخُصَّ تعالى سليمان عليه السلام بالتفهيم، بل لكان التفهيم عامّاً فيهما، إذ كلٌّ منهما صادرٌ عن نص إلهي، فدل تخصيص سليمان عليه السلام بالتفهيم دون داود عليه السلام بأنهما قد حكما في الحرث بالاجتهاد.

---

(١) قال الحافظ الهيثمي: «رواه البزار والطبراني، . . . ورجال البزار والطبراني فيهما محمد بن عمرو، وحديثه حسن، وبقية رجاله ثقات». انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (٦/ ١٣٢، ١٣٣).

وَأَمَّا انْتِظَارُ الْوَحْيِ فَلَعَلَّهُ حَيْثُ لَمْ يَنْقَدِحْ لَهُ اجْتِهَادٌ، أَوْ حُكْمٌ لَا يَدْخُلُهُ الْاجْتِهَادُ.

ولو لم يكن الحكم بالاجتهاد جائزاً لَمَا أثنى الله تعالى عليهما بقوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩].

وحيث وقع الاجتهاد بالفعل من النبيين الكريمين داود وسليمان عليهما السلام، فسبيل نبينا محمدٍ ﷺ سبيلهما؛ لأن الله تعالى أمره بالاقتداء بالنبيين قبله ومنهم داود وسليمان، كما في قوله سبحانه: ﴿وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾، إلى قوله سبحانه: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٨٤ ـ ٩٠].

قوله: (وأما انتظار الوحي فلعله حيث لم ينقدح له اجتهاد، أو حكم لا يدخله الاجتهاد): الضمير في «فلعله» يعود إلى «انتظار الوحي».

والضمير في «له» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمذكور هنا **هو الجواب عن الدليل الثاني** الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ، والذي قالوا فيه: «ولأنه لو كان مأموراً به لأجاب عن كل واقعة، ولما انتظر الوحي».

ومفاد هذا الجواب: نسلم لكم بأن النبي ﷺ كان يتوقف في بعض المسائل انتظاراً للوحي، إلا أنَّا لا نسلم بأن هذا التوقف دليلٌ على عدم وقوع الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن ما ذكرتموه مُعَارَضٌ بمثله، حيث ثبت عنه ﷺ ممارسة الاجتهاد في مسائل عدة، وقد ذكرنا طرفاً منها.

الأمر الثاني: أن توقفه عليه الصلاة والسلام في بعض المسائل انتظاراً للوحي يحتمل أحد شيئين، أحدهما: أنه اجتهد بالفعل ولم يصل إلى حكمٍ في المسألة.

وثانيهما: أن المسألة التي سُئِلَ عنها فتوقف فيها ليست من مسائل الاجتهاد، فأوكل حكمها إلى الله تعالى.

وَأَمَّا الْاسْتِفَاضَةُ فَلَعَلَّهُ لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهِ النَّاسُ. وَأَمَّا التُّهْمَةُ بِتَغَيُّرِ الرَّأْيِ فَلَا تَعْوِيلَ عَلَيْهِ، فَقَدِ اتُّهِمَ بِسَبَبِ النَّسْخِ وَلَمْ يُبْطِلْهُ. ....

قوله: (وأما الاستفاضة فلعله لم يطلع عليه الناس): الضمير في «فلعله» يعود إلى «اجتهاد النبي ﷺ»، وإليه كذلك عود الضمير في «عليه».

والمذكور هنا **هو الجواب عن الدليل الثالث** لأصحاب المذهب الثاني الذي قالوا فيه: «لو وقع الاجتهاد من النبي ﷺ لَنُقِلَ ذلك واستفاض».

ومفاد هذا الجواب: أن سبب عدم استفاضة النقل في وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ هو عدم اطلاع الناس عليه.

والأولى في الجواب هنا أن يقال: لا نسلم عدم الاستفاضة النقلية، بل إن ثبوت وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ قد نُقِلَ نقلاً مستفيضاً ومتواتراً في كتاب الله تعالى، بدليل آيات العتاب، كعتاب الله تعالى لنبيه ﷺ في أسارى بدر، وعتابه له في الإذن للمنافقين بالتخلف عن غزوة تبوك، وعتابه له في انشغاله بدعوة صناديد قريش عن الرجل الأعمى.

قوله: (**وأما التهمة بتغير الرأي فلا تعويل عليه، فقد اتُّهِمَ بسبب النسخ ولم يبطله**): الضمير في «عليه» يعود إلى «الاتهام بتغير الرأي».

والضمير في «يبطله» يعود إلى «النسخ».

والمذكور هنا **هو الجواب عن الدليل الرابع لأصحاب المذهب الثاني** الذي قالوا فيه: «ولأنه كان يختلف اجتهاده فَيُتَّهَمُ بسبب تغير الرأي».

ومفاد هذا الجواب: أن كون القول بثبوت وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ يفضي إلى اتهامه بتغير الرأي، فذلك لا يصح مُسْتَنَداً لنفي وقوع الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام، والدليل على هذا أنه اتُّهِمَ بتغيير الدين بسبب النسخ، كما أخبر تعالى في قوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ﴾ [النحل: ١٠١].

ولم يكن هذا الاتهام سبباً في إبطال وقوع النسخ في الشريعة.

وَعُورِضَ بِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يُتَعَبَّدْ بِالْاجْتِهَادِ لَفَاتَهُ ثَوَابُ الْمُجْتَهِدِينَ.

قوله: (وعورض بأنه لو لم يُتَعَبَّدْ بالاجتهاد لفاته ثواب المجتهدين): الضمير في «أنه» يعود إلى «النبي» ﷺ، وإليه كذلك عود الضمير في «لفاته».

والمراد هنا: أن ما ذكره أصحاب المذهب الثاني من القول بعدم وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ مُعَارَضٌ بقول من يقول: «إن النبي ﷺ لو لم يكن مُتَعَبَّداً بالاجتهاد لَفَاتَهُ ثواب المجتهدين»، والقول إذا عورض بمثله لم تنهض به حجة.

ويلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى لم يناقش أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الأول، وهو قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣﴾. ويمكن مناقشتهم في ذلك: بأن المقصود من الهوى هو إصدار الأحكام بناءً على المزاج والتشهي، والنبي ﷺ في إصداره للحكم بطريق الاجتهاد لا يصدره عن هوًى ومزاجٍ، بل عن نَظَرٍ في الأدلة ومقدماتها، وذلك ليس من الهوى في شيء.

ثم إن اجتهاد النبي ﷺ لا يَخْرُجُ في مجمله عن الوحي، بل هو مُسَدَّدٌ بالوحي، فإنْ كان اجتهاده صائباً أُقِرَّ عليه، وإنْ كان خاطئاً نُبِّهَ على وجه الخطأ وبُيِّنَ له وجه الصواب.



(فصل)

الْحَقُّ فِي قَوْلٍ وَاحِدٍ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ، وَمَنْ عَدَاهُ مُخْطِئٌ سَوَاءٌ كَانَ فِي فُرُوعِ الدِّينِ أَوْ أُصُولِهِ، لَكِنَّهُ إِنْ كَانَ فِي فُرُوعِ الدِّينِ مِمَّا لَيْسَ فِيهِ دَلِيلٌ قَاطِعٌ مِنْ نَصٍّ أَوْ إِجْمَاعٍ فَهُوَ مَعْذُورٌ غَيْرَ آثِمٍ، وَلَهُ أَجْرٌ عَلَى اجْتِهَادِهِ، ....

قوله: (الحق في قول واحدٍ من المجتهدين، ومن عداه مخطئ، سواء كان في فروع الدين أو أصوله): الضمير في «عداه» يعود إلى «الواحد الذي وافق قولُه الحقَّ».

والضمير في «أصوله» يعود إلى «الدين».

والمراد هنا: أن الحق عند الله تعالى واحدٌ لا تَعَدُّدَ فيه، فمن وافقه كان مصيباً، ومن لم يوافقه كان مخطئاً، وذلك شاملٌ لأحكام الشريعة كلها أصولاً وفروعاً.

قوله: (لكنه إن كان في فروع الدين مما ليس فيه دليل قاطع من نص أو إجماع فهو معذور غير آثم، وله أجر على اجتهاده): الضمير في «لكنه» يعود إلى «الاجتهاد».

و«ما» في قوله: «مما ليس فيه دليل قاطع» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «المجتهد»، وكذلك إليه عود الضميرين في «له»، وفي «اجتهاده».

والمراد هنا: أن الاجتهاد إذا كان في مسألةٍ فرعيةٍ خَلَتْ عن وجود نصٍّ قطعي أو إجماع، فأخطأ المجتهد في ذلك الاجتهاد فإنه معذور في ذلك الخطأ عند الله تعالى فلا يُؤَاخَذُ عليه، بل إنه يستحق الثواب منه سبحانه بحصوله على أجرٍ واحدٍ مقابل ما تكبّده من مشقة الاجتهاد، كما صح عنه ﷺ أنه قال: (**إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا**

وَبِهِ قَالَ بَعْضُ الْحَنَفِيَّةِ، وَالشَّافِعِيَّةُ.

وَقَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ: كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ، وَلَيْسَ عَلَى الْحَقِّ دَلِيلٌ مَطْلُوبٌ، ....

حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر)[(١)].

والذي ذكره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا هو قول أكثر الحنابلة[(٢)].

قوله: (وبه قال بعض الحنفية، والشافعية): الضمير في «به» يعود إلى «القول بأن المصيب في باب الاجتهاد واحد ومن عداه فهو مخطئ، وأنه معذور في خطئه إن كان اجتهاده في مسألة فرعية لا دليل عليها قاطع من نص أو إجماع».

فهذا القول ذهب إليه بعض الحنفية رحمهم الله تعالى[(٣)].

وذهب إليه الشافعية رحمهم الله تعالى والمراد أكثرهم[(٤)].

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وقال بعض المتكلمين: كل مجتهد مصيب، وليس على الحق دليل مطلوب): المراد بالمتكلمين هنا أكثر المعتزلة، وعلى رأسهم أبو عبد الله البصري، وأبو الهذيل، وأبو علي الجبائي، وأبو هاشم الجبائي[(٥)].

وذهب إليه أيضاً القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي[(٦)].

---

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) انظر: العدة ٥/ ١٥٤٠؛ التمهيد ٤/ ٣٠٧؛ المسودة ص٤٩٥، شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٨٩.

(٣) انظر: ميزان الأصول للسمرقندي ص٧٥٣؛ فواتح الرحموت ٢/ ٣٨١؛ تيسير التحرير ٤/ ٢٠٢؛ بذل النظر ص٦٩٥.

(٤) انظر: البرهان ٢/ ١٣١٩؛ المستصفى ٢/ ٢٥٧؛ الإحكام ٤/ ١٨٣؛ شرح اللمع ٢/ ١٠٤٦؛ المحصول ٢/ ٣/ ٤٧.

(٥) انظر: شرح العمد لأبي الحسين البصري ٢/ ٢٣٨.

(٦) انظر: إحكام الفصول ص٧٠٨؛ البرهان ٢/ ١٣١٩؛ المستصفى ٢/ ٣٦٣؛ الإحكام ٤/ ١٨٣.

وَاخْتُلِفَ فِيهِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيِّ.

فعند هؤلاء المتكلمين أن كل مجتهد مصيب، إذ ليس على الحق دليلٌ مطلوبٌ، وحينئذٍ فَحُكْمُ الله تعالى في المسألة بالنسبة لكل مجتهدٍ هو ما أداه اجتهاده إليه.

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (واختُلف فيه عن أبي حنيفة والشافعي): الضمير في «فيه» يعود إلى «تصويب كل مجتهد».

فهذا القول اخْتَلَفَ النَّقْلُ فيه عن الإمامين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى، فمن أصحابهما مَنْ نسب إليهما هذا القول، ومنهم من نسب إليهما القول الأول وهو أن المصيب في باب الاجتهاد واحدٌ فقط.

وسبب اختلاف النقل عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى هو ما ذكره السمرقندي رحمه الله تعالى في «الميزان»، حيث قال: (رُوِيَ عن أبي حنيفة أنه قال: «كل مجتهد مصيب، والحق عند الله تعالى واحد»، ولهذا اختلف أصحابنا فيما يُنْسَبُ إليه)[1].

إلّا أنه في تصوري يمكن تخريج كلام الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى بما لا يفضي إلى التعارض بين الجملة الأولى من كلامه، وهي قوله: «كل مجتهد مصيب»، والجملة الثانية منه، وهي قوله: «والحق عند الله تعالى واحد»: بأن مراده بإصابة كل مجتهدٍ الإصابةُ بالنظر إلى الْحَدَثِ نفسه وهو إيقاع الاجتهاد في المسألة التي عُرِضَتْ عليه، فالمجتهد من حيث إيقاع الاجتهاد في المسألة التي تَعَيَّنَ عليه النظر فيها يُعَدُّ مصيباً من هذه الجهة حيث أدى ما كُلِّفَ به وهو القيام بالاجتهاد فيما تَعَيَّنَ عليه بَذْلُ الاجتهاد فيه.

وليس المرادُ الإصابةَ في حقيقة الواقع ونفس الأمر بالنسبة لموافقة الحق عند الله تعالى، فالمجتهد من هذه الجهة قد يكون مصيباً وقد يكون مخطئاً؛ لأن الحق واحدٌ لا يتعدد.

---

(١) انظر: ميزان الأصول ص٧٥٣.

....

وبهذا التخريج لا توجد مخالفةٌ حقيقية بين ما ذكره الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى، وما ذكره أصحاب القول الأول وهم الجمهور من أن المصيب في باب الاجتهاد واحدٌ فقط ومَنْ عداه فهو مخطئ.

وأما اختلاف النقل عن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى فسببه أمران:

الأمر الأول: الوقوف عند الكلام المشتبه، دون رَدِّ بعضه إلى بعض.

ومما يدل على ذلك ما ذكره الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في قول النبي ﷺ: (**إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر**).

حيث قال: «قُلْتُ: إذْ ذكر النبي ﷺ أنه يثاب على أحدهما أكثر مما يثاب على الآخر، ولا يكون الثواب فيما لا يَسَعُ، ولا الثواب في الخطأ الموضوع؛ لأنه لو كان إذا قيل له: اجتهد على الخطأ، فاجتهدَ على الظاهر كما أُمِرَ كان مخطئاً خطأً مرفوعاً كما قلت كانت العقوبة في الخطأ فيما نَرَى والله أعلم أولى به، وكان أكثر أَمْرِهِ أن يُغْفَرَ له، ولم يُشْبِهْ أن يكون له ثوابٌ على خطأٍ لا يَسَعُهُ»[1].

فهذا النقلُ مَنْ وقف عنده، وحَمَلَ معناه على ظاهره وهو أن الاجتهاد لو كان فيه جانب من الخطأ لكان المناسب لهذا الخطأ إما العقوبة وإما المغفرة، وليس استحقاق الثواب على الخطأ، لَاطْمَأَنَّ إلى القول بأن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى يرى أن كل مجتهد مصيب.

ولكنه لو رَدَّ هذا الكلام الْمُشْتَبِهَ إلى ما بعده لتبينت له حقيقةُ المراد، حيث قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى بعد أسطرٍ من كلامه السابق: «إنما كُلِّفَ فيما غاب عنه الاجتهادَ، فإذا فَعَلَ فقد أصاب بالإتيان بما

(١) الرسالة للإمام الشافعي ص٤٩٦، ٤٩٧.

. . . .

كُلِّفَ، وهو صواب عنده على الظاهر، ولا يعلم الباطن إلّا الله»[(١)].

فهذا النقل يفيد أن المجتهد قد كُلِّف بالاجتهاد، فيما غاب عنه النص فيه، فإذا اجتهد كان مصيباً من جهة إتيانه بفعل ما كُلِّف به، وليس من جهة موافقة الحق الذي عند الله تعالى؛ لأنه أَمْرٌ غيبي لا يعلمه إلّا هو سبحانه، فقد يوافقه المجتهد فيكون مصيباً، وقد يجاوزه فيكون مخطئاً، فإصابتُه من جهة ظاهر العمل، وليس من جهة موافقة الحق، ولهذا قال: «فإذا فَعَلَ فقد أصاب بالإتيان بما كُلِّفَ، وهو صواب عنده على الظاهر، ولا يعلم الباطنَ إلّا اللهُ».

الأمر الثاني: النقل المبتور لكلام الإمام الشافعي رحمه الله تعالى.

ومما يدل على ذلك: قوله رحمه الله تعالى: «فإن قيل: مَنْ له أن يجتهد فيقيس على كتابٍ أو سنّة، هل يختلفون ويَسَعُهُمُ الاختلافُ؟ أو يقال لهم إِنِ اختلفوا: مصيبون كلهم أو مخطئون، أو لبعضهم مخطئٌ وبعضهم مصيبٌ؟ قيل: لا يجوز على واحدٍ منهم إن اختلفوا إنْ كان ممن له الاجتهاد وذهب مذهباً محتملاً أن يقال له: أَخْطَأَ مطلقاً، ولكنْ يقال لكل واحدٍ منهم: قد أطاع فيما كُلِّفَ وأصاب فيه، ولم يُكَلَّفْ عِلْمَ الغيب الذي لم يطلع عليه أحد»[(٢)].

فمن اجْتَزَأَ هذا النص نَسَبَ إلى الإمام الشافعي رحمه الله تعالى القول بإصابة كل مجتهدٍ، ولكنه لو رَبَطَ هذا النص بما تَقَدَّمَ عليه من كلام لَمَا استطاع أن يصرح بهذه النسبة، وذلك أن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى قال قبل النص المذكور بسطرين ما نصه: «فإنْ قَالَ قائل: أرأيت ما اجتهد فيه المجتهدون كيف الْحَقُّ فيه عند الله؟ قيل: لا يجوز فيه عندنا واللهُ تعالى أعلمُ أنْ يكون الحق فيه عند الله كله إلّا واحداً؛ لأن عِلْمَ الله عزَّ وجلَّ وأحكامه واحد»[(٣)].

---

(١) الرسالة ص٤٩٨. (٢) الأم للإمام الشافعي ٣١٧/٧.

(٣) الأم ٣١٧/٧؛ وراجع حاشية رقم (٢) من شرح العمد ٢٣٧/٢؛ وكذلك حاشية =

وَزَعَمَ بَعْضُ مَنْ يَرَى تَصْوِيبَ كُلِّ مُجْتَهِدٍ أَنَّ دَلِيلَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ قَطْعِيٌّ، وَفَرَضَ الْكَلَامَ فِي طَرَفَيْنِ، أَحَدُهُمَا: مَسْأَلَةٌ فِيهَا نَصٌّ فَيُنْظَرُ: فَإِنْ كَانَ مَقْدُوراً عَلَيْهِ فَقَصَّرَ الْمُجْتَهِدُ فِي طَلَبِهِ فَهُوَ مُخْطِئٌ آثِمٌ لِتَقْصِيرِهِ،

قوله: (وزعم بعض من يرى تصويب كل مجتهد أن دليل هذه المسألة قطعي، وفرض الكلام في طرفين): المسألة المشار إليها في قوله: «هذه المسألة» هي: «هل كل مجتهدٍ مصيب؟».

ومعنى «دليل هذه المسألة قطعي» أي: أن الدليل على كون كل مجتهد في الظنيات مصيباً هو دليل قطعي، وليس دليلاً ظنياً.

والمراد بالبعض في قوله: «وزعم بعض من يرى تصويب كل مجتهد» هو الغزالي رحمه الله تعالى، حيث قال في «المستصفى» ما نصه: «والمختار عندنا، وهو الذي نَقْطَعُ به ونُخَطِّئُ المخالف فيه: أن كل مجتهدٍ في الظنيات مصيبٌ، وأنها ليس فيها حُكْمٌ مُعَيَّنٌ لله تعالى، وسَنَكْشِفُ الغطاء عن ذلك بفرض الكلام في طرفين»[1].

وهذان الطرفان هما اللذان سيذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى.

قوله: (أحدهما: مسألة فيها نص فينظر: فإن كان مقدوراً عليه فقصَّر المجتهد في طلبه فهو مخطئ آثم لتقصيره): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الطرفين».

والضمير في «عليه» يعود إلى «النص»، وإليه كذلك عود الضمير في «طلبه».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «المجتهد»، وإليه كذلك عود الضمير في «لتقصيره».

والمراد هنا: أن المسألة الْمُجْتَهَدَ فيها إذا كان فيها نص من الشارع،

= رقم (١) من الشرح نفسه ٢/ ٢٣٨ للمحقق د. عبد الحميد أبو زنيد.

(١) المستصفى ٢/ ٣٦٤.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَقْدُوراً عَلَيْهِ لِبُعْدِ الْمَسَافَةِ وَتَأَخُّرِ الْمُبَلِّغِ فَلَيْسَ بِحُكْمٍ فِي حَقِّهِ.

بِدَلِيلِ أَنَّ اللهَ تَعَالَى لَمَّا أَمَرَ جِبْرِيلَ أَنْ يُخْبِرَ مُحَمَّداً ﷺ بِتَحْوِيلِ الْقِبْلَةِ إِلَى الْكَعْبَةِ فَصَلَّى قَبْلَ إِخْبَارِ جِبْرِيلَ إِيَّاهُ لَمْ يَكُنْ مُخْطِئاً، ....

وكان ذلك النص مقدوراً على تحصيله من قِبَلِ المجتهد، ولكنه قَصَّرَ في طلبه والبحث عنه فحكمه أنه مخطئ يستحق الإثم، لكونه مقصراً في تحصيل نصٍّ هو قادر على تحصيله.

قوله: (وإن لم يكن مقدوراً عليه لبعد المسافة وتأخر المبلِّغ فليس بحكمٍ في حقه): الضمير في «عليه» يعود إلى «النص».

والضمير في «حقه» يعود إلى «المجتهد».

والمراد هنا: إذا كان النص الوارد في المسألة غير مقدورٍ على تحصيله بالنسبة للمجتهد لسببٍ من الأسباب إما لكون المسافة بعيدةً بينه وبين مكان النص فتعذر عليه حصوله، وإما لكون من كُلِّفَ بتبليغ ذلك النص قد تأخر وصوله، فحينئذ لا يكون ذلك النص حُكْماً في حق ذلك المجتهد، فإذا عمل عملاً لم يوافق فيه النص فلا يُحْكَمُ بكونه مخطئاً، ولا بكونه آثماً؛ لأنه عمل ما هو مطلوب منه شرعاً من غير تقصير أو تفريط.

قوله: (بدليل أن الله تعالى لما أمر جبريل أن يخبر محمداً ﷺ بتحويل القبلة إلى الكعبة فصلى قبل إخبار جبريل إياه لم يكن مخطئاً): الضمير المنفصل «إياه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمراد هنا: أن مما يدل على أن المجتهد إذا لم يبلغه النص من غير تقصيرٍ منه فعمل بخلافه فإنه لا يكون مخطئاً: أن الله تعالى أَمَرَ جبريل عليه السلام بأن يخبر نبيه محمداً ﷺ بتحويل القبلة من بيت المقدس إلى المسجد الحرام، وكان النبي ﷺ يستقبل بيت المقدس قبل أن ينزل عليه جبريل عليه السلام بذلك الإخبار، ولم يكن النبي ﷺ مخطئاً في

وَلَمَّا بَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ وَأَهْلُ قُبَاءَ يُصَلُّونَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ لَمْ يَبْلُغْهُمْ لَمْ يَكُونُوا مُخْطِئِينَ، وَلَوْ بَلَغَ أَهْلَ قُبَاءَ فَاسْتَمَرَّ أَهْلُ مَكَّةَ عَلَى الصَّلَاةِ إِلَى أَنْ بَلَغَهُمْ لَمْ يَكُونُوا مُخْطِئِينَ، وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فِيمَا فِيهِ نَصٌّ فَفِيمَا لَا نَصَّ فِيهِ أَوْلَى.

استقباله بيت المقدس، لكونه مستصحباً حال الأمر السابق ولم يَرِدْ عليه إلى لحظة الاستقبال ما يدل على نسخه بغيره.

قوله: (ولما بلغ النبي ﷺ وأهل قباء يصلون إلى بيت المقدس لم يبلغهم لم يكونوا مخطئين، ولو بلغ أهل قباء فاستمر أهل مكة على الصلاة إلى أن بلغهم لم يكونوا مخطئين): الضمير في «لم يبلغهم» يعود إلى «أهل قباء».

والضمير في «بلغهم» يعود إلى «أهل مكة».

والمراد هنا: وكذلك مما يدل على أن المجتهد إذا لم يبلغه النص من غير تقصيرٍ منه في طلبه فعمل بخلافه فإنه لا يكون مخطئاً أن النبي ﷺ قد بَلَغَهُ نَبأُ تحويل القبلة من بيت المقدس إلى المسجد الحرام فاستقبله، وأهلُ قباء لم يبلغهم بَعْدُ خبر التحويل، فكانوا على أصل استقبالهم السابق إلى بيت المقدس ولم يكونوا مخطئين في ذلك.

وكذلك هو الشأن لو بَلَغَ تحويل القبلة أهل قباء فتحولوا، ولم يبلغ أهل مكة فاستمروا على استقبالهم الأول لم يكونوا مخطئين في استقبالهم بيت المقدس.

قوله: (وإذا ثبت هذا فيما فيه نص ففيما لا نص فيه أولى): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «أنَّ النص إذا وُجِدَ في المسألة ولم يقدر المجتهد على تحصيله، فإنه لا يكون مخطئاً بالعمل بخلافه».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» في قوله: «فيما فيه نص» يعود إلى «ما» الموصولية.

وَلَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ تَكُونَ الْإِصَابَةُ مُمْكِنَةً أَوْ مُحَالاً، وَلَا تَكْلِيفَ بِالْمُحَالِ، وَمَنْ أُمِرَ بِمُمْكِنٍ فَتَرَكَهُ أَثِمَ وَعَصَى، إِذْ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مَأْمُوراً وَلَمْ يَعْصِ وَلَمْ يَأْثَمْ بِالْمُخَالَفَةِ، لِمُنَاقَضَةِ ذَلِكَ لِلْإِيجَابِ.

وكذلك «ما» في قوله: «ففيما» موصولية بمعنى «الذي».

و«لا» في قوله: «لا نص فيه» نافية للجنس، و«نَصَّ» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور «فيه» تقديره: «موجود»؛ أي: «ففيما لا نَصَّ موجودٌ فيه أولى».

والضمير في «فيه» في قوله: «لا نص فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: إذا ثبت أن المجتهد لا يكون مخطئاً بالعمل بخلاف نص المسألة إذا لم يكن بمقدوره الحصول عليه، فإنه لا يكون مخطئاً بالاجتهاد فيما لا نصّ فيه أصلاً من باب أولى وأحرى.

قوله: **(ولا يخلو: إما أن تكون الإصابة ممكنة أو محالاً، ولا تكليف بالمحال)**: «لا» في قوله: «ولا تكليف» نافية للجنس، و«تكليفَ» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها مُتَعَلَّقُ الجار والمجرور «بالمحال»، تقديره: «واقع»؛ أي: «ولا تكليفَ واقعٌ بالمحال».

والمراد هنا: إذا نظرنا إلى «الإصابة» في حق المجتهد نجدها لا تخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن تكون ممكنةً في الحقيقة ونفس الأمر.

الحالة الثانية: أن تكون غير ممكنة، بل هي مستحيلة.

وحيث إن الشارع لا يكلف بالمحال انتفت الحالة الثانية، وثبتت الحالة الأولى، وحينئذٍ فالمجتهد مصيبٌ في اجتهاده.

قوله: **(ومن أُمِرَ بممكنٍ فتركه أَثِمَ وعَصَى، إذ يستحيل أن يكون مأموراً ولم يَعْصِ ولم يأثم بالمخالفة، لمناقضة ذلك للإيجاب)**: الضمير في «تركه» يعود إلى «الممكن».

وَزَعَمَ أَنَّ هَذَا تَقْسِيمٌ قَاطِعٌ يَرْفَعُ الْخِلَافَ مَعَ كُلِّ مُنْصِفٍ، ثُمَّ قَالَ: الظَّنِّيَّاتُ لَا دَلِيلَ فِيهَا، فَإِنَّ الْأَمَارَاتِ الظَّنِّيَّةَ لَيْسَتْ أَدِلَّةً لِأَعْيَانِهَا، بَلْ تَخْتَلِفُ بِالْإِضَافَاتِ مِنْ دَلِيلٍ يُفِيدُ الظَّنَّ لِزَيْدٍ وَلَا يُفِيدُهُ لِعَمْرٍو مَعَ

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم العصيان والإثم على المخالفة بسبب ترك المأمور به الممكن».

والمراد هنا: أن المكلف إذا أَمَرَه الشارع بأمر ممكنٍ لا استحالة في امتثاله، فَتَرَكَ فِعْلَهُ وُصِفَ بأنه عاصٍ واستحق الإثم على ذلك الترك، إذ لو لم يكن عاصياً آثماً لتناقض ذلك مع الإيجاب؛ لأن حقيقة الواجب هي ما طلبه الشارع طلباً جازماً، وحُكْمُ ذلك الطلب الجازم الإثابة على الفعل بسبب الطاعة، والمعاقبة على الترك بسبب المعصية.

وإذا كان تارك الواجب عاصياً وآثماً، وكان فاعله طائعاً ومثاباً، فإن المجتهد قد أُمِرَ بالاجتهاد فيما لا نص فيه، فقام بفعل ما أُمِرَ به شرعاً فكان بذلك طائعاً مثاباً، والطائع المثاب مصيبٌ لا مخطئ.

قوله: (وزعم أن هذا تقسيم قاطع يرفع الخلاف مع كل منصف): المراد بالزاعم هنا هو «الغزالي» رحمه الله تعالى.

والتقسيم المشار إليه في قوله: «هذا التقسيم» هو ما أورده الغزالي رحمه الله تعالى من أنَّ المسألة إذا كان فيها نص فلا يخلو: إما أن يكون بمقدور المجتهد الحصول عليه، أو لا يكون بمقدوره ذلك. فإنْ كان بمقدوره الحصول عليه فلم يفعل كان آثماً لتقصيره، وإن لم يكن بمقدوره الحصول عليه فالإثم مرتفع عنه.

والمراد هنا: أن الغزالي رحمه الله تعالى رأى أن التقسيم الذي ذكره تقسيمٌ قاطع يحسم مادة النزاع مع كل مُنْصِفٍ متجرّدٍ عن التعصب في هذه المسألة.

قوله: (ثم قال: الظنيات لا دليل فيها، فإن الأمارات الظنية ليست أدلة لأعيانها، بل تختلف بالإضافات من دليلٍ يفيد الظن لزيد ولا يفيده لعمرو مع

إِحَاطَتِهِ بِهِ، بَلْ رُبَّمَا يُفِيدُ الظَّنَّ لِشَخْصٍ وَاحِدٍ فِي حَالَةٍ دُونَ حَالَةٍ، بَلْ قَدْ يَقُومُ فِي حَقِّ شَخْصٍ وَاحِدٍ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ دَلِيلَانِ مُتَعَارِضَانِ، وَلَا يُتَصَوَّرُ فِي الْقَطْعِيَّةِ تَعَارُضٌ.

إحاطته به): الضمير في «فيها» يعود إلى «الظنيات».

والضمير في «لأعيانها» يعود إلى «الأمارات الظنية».

والضمير في «لا يفيده» يعود إلى «الظن».

والضمير في «إحاطته» يعود إلى «عمرو».

والمراد هنا: أن المسائل الظنية لا أدلة فيها، بل إن ما فيها مجرد أمارات، والأمارات ليست أدلةً بذاتها لكونها تختلف بحسب استعداد كل شخصٍ لتقبُّلها، فقد يُخْبَرُ زيد بشيءٍ وُجِدَتْ لديه قرائنُ صِدْقِهِ مُسْبَقاً فيقع ذلك الخبر موقع الصدق عنده لا لذاته بل للقرائن المتقدمة عليه، كأنْ يَعْلَمَ زيد بأن بكراً يعاني من مرضٍ مُسْتَعْصٍ، فأخبره شخص بموته فإن هذا الإخبار بضميمة تلك القرينة يكون دليلاً على تصديق حدوث الْمُخْبَرِ به.

بخلاف عمرو فقد يُخْبَرُ بالخبر ذاته ولم يطلع مسبقاً على حالة بكرٍ، فلا يقع عنده هذا الخبر موقع الثقة بقبوله لعدمَ تَأَكُّدِ صدقه بقرينةٍ لديه.

قوله: **(بل ربما يفيد الظن لشخصٍ واحدٍ في حالةٍ دون حالةٍ)** أي: بل إن الشخص الواحد قد يفيده دليلٌ من الأدلة الظنَّ في حالةٍ دون حالةٍ أخرى، فهو يفيده الظن إذا كان ذهنه متهيئاً لتوقع حصول ما تضمنه ذلك الدليل، ولا يفيده الظن عند تجرد ذهنه من ذلك.

قوله: **(بل قد يقوم في حق شخصٍ واحدٍ في حالةٍ واحدةٍ دليلان متعارضان، ولا يُتَصَوَّرُ في القطعية تعارض)** أي: ومما يؤكد أن مسائل الاجتهاد ظنيات أن الشخص الواحد قد يتعارض عنده دليلان في حالةٍ واحدةٍ، ولو كانت أدلة الاجتهاد قطعيةً لَمَا وقع مثل ذلك التعارض، إذ لا يُتَصَوَّرُ وقوع التعارض في القطعيات.

وَلِذَلِكَ ذَهَبَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إِلَى التَّسْوِيَةِ فِي الْعَطَاءِ، وَعُمَرُ إِلَى التَّفْضِيلِ.

وَكُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَشَفَ لِصَاحِبِهِ دَلِيلَهُ وَأَطْلَعَهُ عَلَيْهِ، فَغَلَبَ عَلَى ظَنِّ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَا صَارَ إِلَيْهِ، وَكَانَ مُغَلَّباً عَلَى ظَنِّهِ دُونَ صَاحِبِهِ لِاخْتِلَافِ أَحْوَالِهِمَا، ....

وإذا انتفى القطع في أدلة المسائل الاجتهادية انتفى الخطأ، فيكون كل مجتهد مصيباً.

قوله: (ولذلك ذهب أبو بكر الصديق رضي الله عنه إلى التسوية في العطاء، وعمر إلى التفضيل): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «التعارض في المسألة الواحدة».

والمراد هنا: أن أبا بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنهما اختلفا في مسألةٍ واحدة، وهي مسألة العطاء للصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم السابقين في إسلامهم والمتأخرين، فذهب أبو بكر رضي الله تعالى عنه إلى تسويتهم في العطاء من غير تفضيلٍ بين سابقٍ ومتأخرٍ، إذ السابق إلى الإسلام لم يكن سَبْقُهُ إليه لإرادة الحصول على مزيدٍ من حطام الدنيا، بل لإرادة ما عند الله تعالى في الدار الآخرة.

وذهب عمر رضي الله تعالى عنه إلى المفاضلة بينهم في العطاء، إذ لا يستوي السابق إلى الإسلام مع المتأخر عن اللحوق به.

قوله: (وكل واحدٍ منهما كشف لصاحبه دليله وأطلعه عليه، فغلب على ظن كل واحدٍ منهما ما صار إليه، وكان مغلباً على ظنه دون صاحبه لاختلاف أحوالهما): ضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما».

والضمير في «لصاحبه» يعود إلى «كل واحدٍ من أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما»، وإليه كذلك عود الضميرين في «دليله»، وفي «أطلعه».

فَمَنْ خُلِقَ خِلْقَتَهُمَا يَمِيلُ مَيْلَهُمَا وَيَصِيرُ إِلَى مَا صَارَا إِلَيْهِ فِي الْاخْتِلَافِ.

والضمير في «عليه» يعود إلى «الدليل».

و«ما» في قوله: «ما صار» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «إليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «ظنه» يعود إلى «كل واحدٍ من أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما» وإليه كذلك عود الضمير في «صاحبه».

وضمير التثنية في «أحوالهما» يعود إلى «أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما».

والمراد هنا: أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه في «مسألة العطاء» أَطْلَعَ عمر رضي الله تعالى عنه على دليله الذي استند إليه في عدم تفضيل السابقين إلى الإسلام على المتأخرين عنه حتى أحاط به عمر رضي الله تعالى عنه فَهْماً وإدراكاً.

وكذلك عمر رضي الله تعالى عنه قد أطلع أبا بكر رضي الله تعالى عنه على دليله الذي استند إليه في التفضيل بينهم في العطاء حتى أحاط به أبو بكر رضي الله تعالى عنه فهماً وإدراكاً.

ومع ذلك فكلٌّ منهما عَمِلَ بما غلب على ظنه أنه هو الصواب في تلك المسألة، ولو كان في تلك المسألة الاجتهادية نص قاطع لَحَسَمَ الخلاف بينهما.

وإنما وقع الخلاف بينهما في تلك المسألة نظراً لاختلاف أحوالهما، فإنَّ حال أبي بكر رضي الله تعالى عنه هي النظرة المجردة إلى الآخرة، وحال عمر رضي الله تعالى عنه هي الجمع بين ثوابي الدنيا والآخرة.

قوله: (فمن خُلِقَ خلقتهما يميل ميلهما ويصير إلى ما صارا إليه في الاختلاف): ضمير التثنية في «خلقتهما»، وفي «ميلهما» يعود إلى «أبي بكر وعمر» رضي الله تعالى عنهما.

وَلَكِنَّ اخْتِلَافَ الْأَخْلَاقِ وَالْأَحْوَالِ وَالْمُمَارَسَةِ يُوجِبُ اخْتِلَافَ الظُّنُونِ، فَمَنْ مَارَسَ الْكَلَامَ نَاسَبَ طَبْعُهُ أَنْوَاعاً مِنَ الْأَدِلَّةِ يَتَحَرَّكُ بِهَا ظَنُّهُ لَا يُنَاسِبُ ذَلِكَ طَبْعَ مَنْ مَارَسَ الْفِقْهَ، وَمَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ الْغَضَبُ مَالَتْ نَفْسُهُ إِلَى مَا فِيهِ السِّيَاسَةُ وَالْانْتِقَامُ، وَمَنْ رَقَّ طَبْعُهُ مَالَ إِلَى الرِّفْقِ وَالْمُسَاهَلَةِ، ....

والمراد بالخلقة هنا: الطبيعة والجبلَّة.

و«ما» في قوله: «ما صارا» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «إليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن من جُبِلَ على ما جُبِلَ عليه أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما من اختلاف الأحوال، فسيصير إلى ما صارا إليه من اختلاف وجهات النظر في المسألة المشابهة لِمَا وقع فيه الخلاف بينهما.

قوله: (ولكنَّ اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسة يوجب اختلاف الظنون، فمن مارس الكلام ناسب طبعُه أنواعاً من الأدلة يتحرك بها ظنه لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه، ومن غلب عليه الغضب مالت نفسه إلى ما فيه السياسة والانتقام، ومن رَقَّ طبعه مال إلى الرفق والمساهلة): الضمير في «طبعه» يعود إلى «ممارس الكلام».

والضمير في «بها» يعود إلى «الأدلة».

والضمير في «ظنه» يعود إلى «ممارس الكلام».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «مُحَرِّك الظن عند ممارس الكلام».

والضمير في «عليه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية، وكذلك إليها عود الضمير في «نفسه».

و«ما» في قوله: «ما فيه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن لاختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات أثراً

بِخِلَافِ أَدِلَّةِ الْعُقُولِ فَإِنَّهَا لَا تَخْتَلِفُ.

وَذَهَبَ أَهْلُ الظَّاهِرِ وَبَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ إِلَى أَنَّ الْإِثْمَ غَيْرُ مَحْطُوطٍ فِي الْفُرُوعِ، ....

كبيراً في اختلاف الظن بين شخصٍ وآخر، إذ كلٌّ يتحرك ظنه بحسب ما غلب عليه طبعه، والواقع المشاهَد يؤيد ذلك، فالمشتغل بالكلام يحرك ظنَّه نوعٌ من الأدلة الخاصة بذلك الفن، والمشتغل بالفقه يحرك ظنه نوع من الأدلة المتعلقة بذلك العلم.

وكذلك الحال فيمن كان طبعه الغضب، فإن نفسه تميل إلى حب السياسة والانتقام، ومن كان طبعه الرقة مالت نفسه إلى الرفق والمساهلة بدل العنف والمخاصمة.

قوله: (بخلاف أدلة العقول فإنها لا تختلف): الضمير في «فإنها» يعود إلى «أدلة العقول».

والمراد هنا: لَمَّا كانت الأدلة التابعة لاختلاف الأحوال والممارسات أدلة ظنية كانت مثاراً لاختلاف وجهات النظر بين الشخص وغيره، بخلاف أدلة العقول فإنها لما كانت قطعية لم تختلف فيها وجهات النظر بين عاقلٍ وآخر.

وحيث ثبت أن أدلة المسائل الاجتهادية ظنية، فالكل فيها مصيبٌ بحسب ما تقتضيه غلبة الظن لديه، إذ القول بالتخطئة حُكْمٌ يحتاج إلى دليل قاطع وهو مُنْتَفٍ في مسائل الاجتهاد.

قوله: (وذهب أهل الظاهر وبعض المتكلمين إلى أن الإثم غير محطوطٍ في الفروع) أي: أن المجتهد إذا اجتهد في مسألةٍ من مسائل الفروع فأخطأ اجتهاده فيها، فإنه مُؤَاخَذٌ على هذا الخطأ، ويكون آثماً فيه.

وإلى هذا القول ذهب بعض المتكلمين، وعلى رأسهم بشر المريسي، وأبو بكر الأصم، وابن علية[1].

---

(١) انظر: التمهيد ٤/ ٣١١، ٣١٢؛ شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٠٣.

بَلْ فِيهَا حَقٌّ مُتَعَيِّنٌ، عَلَيْهِ دَلِيلٌ قَاطِعٌ؛ لِأَنَّ الْعَقْلَ قَاطِعٌ بِالنَّفْيِ الْأَصْلِيِّ إِلَّا مَا اسْتَثْنَاهُ دَلِيلٌ سَمْعِيٌّ قَاطِعٌ.

وأما أهل الظاهر فحقيقة مذهبهم أنهم يقولون: إن المصيب في باب الاجتهاد واحد، والمخطئ ليس مأجوراً على خطئه إلّا أن الإثم مرفوع عنه، وهذا ما ترجمه ابن حزم رحمه الله تعالى بقوله: «... لأن نَصَّ الحديث بكلامه ﷺ أن المجتهد يخطئ، وإذا أخطأ فهذا قولنا لا قولهم، وليس مأجوراً على خطئه، والخطأ لا يحل الأخذ به، ولكنه مأجور على اجتهاده الذي هو حق؛ لأنه طَلَبٌ للحق، وليس قول القائل برأيه اجتهاداً، وأما خطؤه فليس مأجوراً عليه، لكنه مرفوعٌ في الإثم بقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥]»(١).

وبناءً على ذلك: فنسبة المؤلف رحمه الله تعالى هذا القول إلى عموم أهل الظاهر فيه مجازفة.

قوله: (بل فيها حق متعين، عليه دليل قاطع؛ لأن العقل قاطع بالنفي الأصلي إلا ما استثناه دليل سمعي قاطع): الضمير في «فيها» يعود إلى «الفروع».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الحق المتعين».

و«ما» في قوله: «ما استثناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «استثناه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمذكور هنا **هو دليل مَنْ ذهب من المتكلمين** إلى أن الإثم في الفروع غير محطوط عن المجتهد المخطئ.

ومفاد هذا الدليل: أن في الفروع حقاً متعيناً، وهذا الحق المتعين عليه دليل قاطع لا ظن فيه، وذلك لأن الأصل براءة الذمة من الأحكام، فما ثبت منها بدليل سمعي قاطع فهو مُكَلَّفٌ به، وما لم يثبت بدليل سمعي

---

(١) الإحكام لابن حزم ٢/٦٩.

وَإِنَّمَا اسْتَقَامَ لَهُمْ هَذَا لِإِنْكَارِهِمُ الْقِيَاسَ وَخَبَرَ الْوَاحِدِ، وَرُبَّما أَنْكَرُوا الْحُكْمَ بِالْعُمُومِ وَالظَّاهِرِ. وَزَعَمَ الْجَاحِظُ أَنَّ مُخَالِفَ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ إِذَا نَظَرَ فَعَجَزَ عَنْ دَرَكِ الْحَقِّ فَهُوَ مَعْذُورٌ غَيْرَ آثِمٍ.

قاطع فهو باقٍ على النفي العقلي، إذ لا يثبت شيء من الأحكام بدليل ظني لأن الظن لا مجال له في إثبات الأحكام(١).

وإذا كان في الفروع حق متعين وعليه دليل قاطع، فإن المجتهد مُكَلَّفٌ بإصابة ذلك الحق المتعين، فإن أصابه كان مأجوراً، وإن أخطأه كان آثماً.

قوله: (وإنما استقام لهم هذا لإنكارهم القياس وخبر الواحد، وربما أنكروا الحكم بالعموم والظاهر): المراد بالاستقامة هنا «الصحة»؛ أي: «وإنما صح لهم هذا في تصورهم».

والضمير في «لهم» يعود إلى «المتكلمين وأهل الظاهر».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «قولهم بأن الفروع فيها حق متعين، عليه دليل قاطع».

والضمير في «لإنكارهم» يعود إلى «أهل الظاهر والمتكلمين».

والمراد هنا: إنما قال هؤلاء المتكلمون وأهل الظاهر هذه المقالة بناءً على إنكارهم خبر الواحد والقياس، وربما أيضاً أنكروا الحكم بالعموم والظاهر، وهذه هي مدارك الظنون في الشريعة المطهرة، فإذا أنكروها لم يَبْقَ معهم ما يفيد الظن، فَتَعَيَّنَ ما يفيد القطع(٢).

قوله: (وزعم الجاحظ أن مخالف ملة الإسلام إذا نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم): «الجاحظ» هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الليثي البصري، أحد شيوخ المعتزلة، وإليه تُنْسَبُ طائفة الجاحظية

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٠٣.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٠٣.

وَقَالَ عُبَيْدُ اللهِ بْنُ الْحَسَنِ الْعَنْبَرِيُّ: كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ فِي الْأُصُولِ وَالْفُرُوعِ جَمِيعاً.

منهم، عاش في أيام المعتصم والمتوكل، وتوفي سنة خمس وخمسين ومائتين[١].

ومذهب الجاحظ هنا: أن الإثم محطوط عن مخالف ملة الإسلام إذا اجتهد في البحث عن الحق ثم عجز عن معرفته[٢].

واستدل لذلك بدليلين:

الدليل الأول: أن الله عزَّ وجلَّ لو كان يريد أن تُسْلَكَ طريقةٌ واحدة لَأَبَانَ تلك الطريقة حتى لا تلتبس بالباطل، فلما لم يفعل ذلك سبحانه عُلِمَ بأن مَنْ لم يهتد إلى الإسلام بعد اجتهاده فلا إثم عليه.

الدليل الثاني: أن تكليف مخالف الإسلام باعتقادٍ نقيض معتقده الذي أداه إليه اجتهاده واستفرغ فيه وسعه تكليفٌ بما لا يطاق، وهو ممتنع للنص والمعقول، أما النص فقول الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وأما المعقول فهو أن الله تعالى رؤوف بعباده، رحيم لهم، فلا يعاقبهم على ما لا قدرة لهم عليه[٣].

قوله: (وقال عبيد الله بن الحسن العنبري: كل مجتهد مصيب في الأصول والفروع جميعاً): «العنبري» هو عبيد الله بن الحسن العنبري البصري، تولى قضاء البصرة، قال عنه الذهبي في «الميزان»: «وهو صدوق مقبول، لكنْ

---

(١) انظر: المنية والأمل ص٥٨؛ تاريخ بغداد ١٢/ ٢١٢ ـ ٢٢٠؛ الفَرْق بين الفِرَق ص١٧٥؛ الملل والنحل ١/ ٧٥؛ سير أعلام النبلاء ١١/ ٥٢٦.

(٢) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ٣٥٨؛ التبصرة ص٤٩٦؛ البرهان ٢/ ١٣١٦؛ المستصفى ٢/ ٣٥٩؛ التمهيد ٤/ ٣٠٧؛ الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٣٧؛ الإحكام ٤/ ١٧٨؛ المحصول ٢/ ٣/ ٤١؛ جمع الجوامع ٢/ ٣٨٨؛ تيسير التحرير ٤/ ١٩٨.

(٣) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ٣٥٨؛ المستصفى ٢/ ٣٥٩؛ التمهيد ٤/ ٣٠٩؛ الإحكام ٤/ ١٧٩؛ المحصول ٢/ ٣/ ٤٦.

وَهَذِهِ كُلُّهَا أَقَاوِيلُ بَاطِلَةٌ. أَمَّا الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ الْجَاحِظُ فَبَاطِلٌ يَقِيناً، وَكُفْرٌ بِاللهِ تَعَالَى وَرَدٌّ عَلَيْهِ وَعَلَى رَسُولِهِ ﷺ، ....

تُكُلِّمَ في معتقده ببدعة». توفي سنة ثمان وستين ومائة[١].

ومذهب العنبري هنا: أن كل مجتهد مصيبٌ مطلقاً، سواء كان اجتهاده في الأصول أو في الفروع[٢].

قوله: (وهذه كلها أقاويل باطلة): الأقاويل الباطلة المشار إليها هنا هي قول من قال بأن مخالف ملة الإسلام إذا نظر فعجز عن دَرَكِ الحق فهو معذور غير آثم، وهو ما ذهب إليه الجاحظ.

وقول من قال بأن كل مجتهد مصيبٌ في الأصول والفروع جميعاً، وهو ما ذهب إليه العنبري.

وقول من قال بأن الإثم غير محطوط عن المخطئ في الفروع، وهو ما ذهب إليه بعض المتكلمين.

فهذه الأقوال كلها باطلة لا يُعَوَّلُ عليها في باب الاجتهاد.

قوله: (أما الذي ذهب إليه الجاحظ فباطل يقيناً) أي: مذهب الجاحظ في هذه المسألة لا شك في ثبوت بطلانه، إذ بطلانه ثابت بقطعٍ ويقين.

قوله: (وكفر بالله تعالى، ورَدٌّ عليه وعلى رسوله ﷺ): الضمير في «عليه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى، وإليه كذلك عود الضمير في «رسوله».

والمراد هنا: أن بُرْهَانَ بطلان قول الجاحظ أنه كفر بالله تعالى، ورَدٌّ عليه وعلى رسوله ﷺ، وذلك لأن الله تعالى أخبر بأنه لا يقبل ديناً سوى دين الإسلام، حين قال سبحانه: ﴿**وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾**﴾ [آل عمران: ٨٥].

فمن زَعَمَ بأن مُتَّبِعَ غير دين الإسلام ليس آثماً إذا اجتهد فلم يتبين له

---

(١) انظر: ميزان الاعتدال ٣/ ٥.

(٢) انظر: البرهان ٢/ ١٣١٦؛ المستصفى ٢/ ٣٥٩؛ التمهيد ٤/ ٣٠٧.

فَإِنَّا نَعْلَمُ قَطْعاً أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى بِالْإِسْلَامِ وَاتِّبَاعِهِ، وَذَمَّهُمْ عَلَى إِصْرَارِهِمْ، وَقَاتَلَ جَمِيعَهُمْ وَقَتَلَ الْبَالِغَ مِنْهُمْ، ....

الحق في غير ملته التي هي عليها، فإنَّ زَعْمَهُ ذلك رَدٌّ على الله تبارك وتعالى واستدراكٌ عليه، وهذا كُفْرٌ والعياذ بالله تعالى؛ لأنه متضمنٌ رَفْضَ ما أخبر الله جل شأنه به في هذه الآية الكريمة، وذلك الرفض هو في حقيقته إنكارٌ لما عُلِمَ من الدين بالضرورة.

وكذلك النبي ﷺ أخبر بأنه لا دينَ مقبولٌ عند الله تعالى إلّا دين الإسلام، وأخبر بأن رسالته عامة لكل الناس، كما ثبت في «الصحيحين» من حديث الصحابي الجليل جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال: **(وكان النبي ﷺ يُبْعَثُ إلى قومه خاصة، وبُعِثْتُ إلى الناس عامة)**(١).

وبَعْثُهُ عليه الصلاة والسلام إلى الناس عامة يقتضي وجوب اتباعه والإيمان به والانقياد لشرعه وتَرْكَ كل ملةٍ ونحلةٍ سوى الإسلام الذي جاء به.

فمن زعم بأن تارك الإسلام ليس آثماً، لكونه لم يتبين له أنه الدين الحق بعد تمام اجتهاده فهو يَرُدُّ على النبي ﷺ قوله هذا ويكذِّبه، وذلك عين الكفر والعياذ بالله تعالى.

قوله: (فإنّا نعلم قطعاً أن النبي ﷺ أمر اليهود والنصارى بالإسلام واتباعه، وذمهم على إصرارهم، وقاتل جميعهم، وقتل البالغ منهم) أي: ومما يدل على أنه لا دينَ مقبولٌ عند الله تعالى إلّا الإسلام: أن النبي ﷺ دعا اليهود والنصارى إلى اتباعه وأمرهم بالدخول في دينه، وذمهم على إصرارهم على الكفر، وتصدّى لقتالهم، وقَتَلَ البالغين من صبيانهم، ولو لم تكن أديانهم باطلةً، ولو لم يكن الدخول في الإسلام واجباً يأثم تاركه لَمَا قاتلهم النبي ﷺ على ترك الدخول في الإسلام، وعلى ترك اتباعه عليه الصلاة والسلام.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «التيمم»، رقم الحديث: (٣٣٥).
وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «المساجد ومواضع الصلاة»، رقم الحديث: (٥٢١).

وَنَعْلَمُ أَنَّ الْمُعَانِدَ الْعَارِفَ مِمَّا يَقِلُّ، وَإِنَّمَا الْأَكْثَرُ مُقَلِّدَةٌ اعْتَقَدُوا دِينَ آبَائِهِمْ تَقْلِيداً، وَلَمْ يَعْرِفُوا مُعْجِزَةَ الرَّسُولِ وَصِدْقَهُ.

وَالْآيَاتُ الدَّالَّةُ فِي الْقُرْآنِ عَلَى هَذَا كَثِيرَةٌ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ﴾، ﴿وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾، ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾، ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾، ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ﴾، ﴿ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ﴾.

قوله: (ونعلم أن المعاند العارف مما يَقِلُّ، وإنما الأكثر مُقَلِّدَةٌ اعتقدوا دين آبائهم تقليداً ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه): «ما» في قوله: «مما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «آبائهم» يعود إلى «أكثر المخالفين لدين الإسلام».

والمراد هنا: أن الذين تركوا الدخول في الإسلام بعد معرفتهم له عناداً ومكابرةً هم فئة قليلة جداً، والكثرة الكاثرة من الناس إنما لم يدخلوا في الإسلام لعدم معرفتهم بمعجزة النبي ﷺ وصدقه، اغتراراً منهم بما توارثوه عن آبائهم تقليداً ومحاكاةً، ومع ذلك كله لم يُعْذَرُوا برفع الإثم عنهم في ترك اعتناقهم للإسلام، بل شَدَّدَ الله تعالى النكير عليهم بقوله سبحانه: ﴿بَلْ قَالُوٓا۟ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الزخرف: ٢٢].

وبقوله سبحانه: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُوا۟ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [المائدة: ١٠٤].

وهذا الإنكار دليلٌ على أنهم مُؤَاخَذُون بترك دخولهم في الإسلام، فكيف يقال بأن الإثم محطوطٌ عنهم؟!.

قوله: (والآيات الدالة في القرآن على هذا كثيرة... إلخ): اسم الإشارة

وَفِي الْجُمْلَةِ ذَمُّ الْمُكَذِّبِينَ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ مِمَّا لَا يَنْحَصِرُ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ.

«هذا» يعود إلى قوله: «ونعلم أن المعاند العارف مما يقل، وإنما الأكثر مقلدة اعتقدوا دين آبائهم تقليداً، ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه».

والمراد هنا: أن الآيات القرآنية الكثيرة في كتاب الله تعالى قد دلّت دلالة واضحة على أن أكثر التاركين للإسلام لم يتركوا الدخول فيه عن عنادٍ بعد معرفة به، بل لتقليد آبائهم ظناً منهم بأن ما هم عليه هو الحق الذي لا يجوز تركه.

ومن تلك الآيات الكريمات قول الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [ص: ٢٧].

وقوله تعالى: ﴿وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [فصلت: ٢٣].

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: ٧٨].

وقوله تعالى: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾ [المجادلة: ١٨].

وقوله تعالى: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٣٧].

فهؤلاء رغم ظنهم بأنهم على الحق والهُدى إلّا أن الله تعالى بَيَّنَ أن ذلك ضلالٌ في الدنيا حين قال سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾﴾ [الكهف: ١٠٤].

وبَيَّنَ تعالى أن صنيعهم ذلك كُفْرٌ بآياته وبلقائه سبحانه يستحقون عليه أشد العقوبة في الدار الآخرة، حين قال جلّ شأنه: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا ﴿١٠٥﴾ ذَٰلِكَ جَزَآؤُهُمْ جَهَنَّمُ بِمَا كَفَرُوا۟ وَٱتَّخَذُوٓا۟ ءَايَٰتِى وَرُسُلِى هُزُوًا ﴿١٠٦﴾﴾ [الكهف: ١٠٥، ١٠٦].

فكيف مع هذا التقرير الإلّهي البيِّن القاطع يقال: بأن الإثم محطوطٌ عنهم، وأنهم معذورون بالإقامة على دياناتهم ومعتقداتهم؟

قوله: (وفي الجملة ذم المكذبين لرسول الله ﷺ مما لا ينحصر في الكتاب والسنّة): «ما» في قوله: «مما» موصولية بمعنى «الذي».

وَقَوْلُ الْعَنْبَرِيِّ: «كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ» إِنْ أَرَادَ أَنَّهُمْ لَمْ يُؤْمَرُوا إِلَّا بِمَا هُمْ عَلَيْهِ فَهُوَ كَقَوْلِ الْجَاحِظِ، ....

والمراد هنا: أن النصوص الشرعية في الكتاب والسنّة متضافرة على ذم المكذبين للرسول ﷺ والْمُعْرِضِينَ عن دينه، ولو لم يكن تركهم لاتباع النبي ﷺ والإعراض عن دينه سبباً للإثم والعقوبة في حقهم لَمَا لَحِقَ ذلك الذم بهم.

وذَمُّهُمْ في الكتاب قد سبق طَرَفٌ منه وفيه الكفاية، وأما ذمهم في السنّة فيكفي من ذلك أن النبي ﷺ قد أخبر بأن كل مَنْ سَمِعَ به من اليهود والنصارى ثم مات ولم يؤمن به فهو في النار، كما ثبت في «صحيح مسلم» رحمه الله تعالى من حديث الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: **(والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحدٌ من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم يموت ولم يؤمن بالذي أُرْسِلْتُ به إلّا كان من أصحاب النار)**(١).

قوله: (وقول العنبري: «كل مجتهد مصيب» إن أراد أنهم لم يُؤْمَرُوا إلّا بما هم عليه فهو كقول الجاحظ): الضمير في «أنهم» يعود إلى «مخالفي ملة الإسلام».

و«ما في قوله: «بما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير المنفصل «هم» يعود إلى «مخالفي ملة الإسلام».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «القول بأن مخالفي ملة الإسلام لم يُؤْمَرُوا إلّا بما هم عليه».

والمراد هنا: إنْ كان مقصود العنبري من قوله: «كل مجتهد مصيبٌ»

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الإيمان»، باب: «وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ»، رقم الحديث: (١٥٣).

وَإِنْ أَرَادَ أَنَّ مَا اعْتَقَدَهُ فَهُوَ عَلَى اعْتِقَادِهِ فَمُحَالٌ، إِذْ كَيْفَ يَكُونُ قِدَمُ الْعَالَمِ وَحَدَثُهُ حَقّاً، وَتَصْدِيقُ الرَّسُولِ وَتَكْذِيبُهُ، وَوُجُودُ الشَّيْءِ وَنَفْيُهُ، وَهَذِهِ أُمُورٌ ذَاتِيَّةٌ لَا تَتْبَعُ الْاعْتِقَادَ، بَلِ الْاعْتِقَادُ يَتْبَعُهَا؟ ....

هو أن مخالفي الإسلام لم يُؤْمَرُوا إلّا بما هم عليه من ديانةٍ ومعتقدٍ إذا اجتهدوا ولم يتبين لهم الحق في خلافه، فهذا بعينه هو قول الجاحظ من غير فَرْقٍ، وقد سبق القول ببطلان ذلك لما يتضمنه من الرد على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ.

قوله: (وإن أراد أن ما اعتقده فهو على اعتقاده فمحال، إذ كيف يكون قِدَمُ العالم وحَدَثُهُ حقاً، وتصديق الرسول وتكذيبه، ووجود الشيء ونفيه، وهذه أمور ذاتية لا تتبع الاعتقاد، بل الاعتقاد يتبعها؟): «ما» في قوله: «ما اعتقده» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «اعتقده» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «مخالف ملة الإسلام»، وإليه كذلك عود الضمير المتصل في «اعتقاده».

والضمير في «يتبعها» يعود إلى «الأمور الذاتية».

والمراد هنا: إنْ كان العنبري يريد بقوله: «كل مجتهد مصيب» أن ما اعتقده مخالف ملة الإسلام بناءً على اجتهاده فهو مُقَرٌّ عليه لكونه لا يُكَلَّفُ سوى ما أداه إليه اجتهاده، فهذا قولٌ بالمحال، ووجه الاستحالة فيه أنه يفضي إلى الجمع بين النقيضين، فيكون من اعتقد الشيء محقاً، ومن اعتقد نقيضه محقاً، فلا وجه للباطل في كلا الاعتقادين، فمن أدّاه اجتهاده إلى أن العالم حادث كان محقاً، ومن أداه اجتهاده إلى أن العالم قديم كان محقاً، ومن أداه اجتهاده إلى تصديق النبي ﷺ كان محقاً، ومن أدّاه اجتهاده إلى تكذيبه عليه الصلاة والسلام كان محقاً، ومن أدّاه اجتهاده إلى إثبات وجود خالقٍ للكون كان محقاً، ومن أداه اجتهاده إلى نَفْي الخالق كان محقاً.

فَهَذَا شَرٌّ مِنْ مَذْهَبِ الْجَاحِظِ، ....

ثم كيف يكون كل مجتهدٍ مصيباً في اعتقاده، وتلك الأمور المذكورة من كون العالم حادثاً قديماً، وكون تصديق النبي ﷺ وتكذيبه حقاً، وكون الشيء ثابتاً منتفياً هي في حقيقتها أمورٌ ذاتية، والأمور الذاتية تخالف الأمور الوضعية، إذ الأمور الوضعية أمور إضافية فلا يستحيل فيها القولُ بالشيء وضده، كالحكم الشرعي فإنه قد يكون حلالاً وحراماً بالإضافة إلى شخصين بحسب اختلاف حاليهما، نحو: «الأكل من الميتة» فهو حلالٌ للمضطر حرامٌ على غيره، ولذلك صَحَّ في الأمور الوضعية أن تكون تابعةً للاعتقاد، فإذا اعتقد الإنسان بأن هذا الشيء حلالٌ فَعَلَهُ، وإذا اعتقد بأنه حرامٌ تَرَكَهُ.

وأما الأمور الذاتية فلا يجوز فيها القول بالشيء وضده، إذ يستحيل أن يكون الشيء لذاته موجوداً معدوماً، أو أن يكون حقاً باطلاً، أو أن يكون قديماً حديثاً، ولذلك فهي ليست تابعةً للاعتقاد، بل الاعتقاد تابعٌ لها، فإذا كان الشيء قديماً اعْتُقِدَ قِدَمُهُ، وإذا كان الشيء حديثاً اعتقد حدوثه، وإذا كان الشيء موجوداً اعتقد وجوده، وإذا كان معدوماً اعتقد عدمه، وهكذا.

وحيث تقرر ما سبق، فكيف يصح إقرار مخالفي ملة الإسلام على ما هم عليه من مللٍ ونحلٍ مختلفة، وهو إقرار يقوم على التناقض والتضاد؟

قوله: (فهذا شر من مذهب الجاحظ): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «مذهب العنبري».

وإنما كان مذهب العنبري شراً من مذهب الجاحظ؛ لأن الجاحظ لم يقل بأن كل مجتهد مصيب، وإنما المجتهد المصيب عنده واحد ولكنه معذور في خطئه في الأصول كما أنه معذور في خطئه في الفروع، ومن ثَمَّ فلا يلزم منه من المحال ما يلزم من مذهب العنبري الذي صَرَّحَ بأن كل مجتهد مصيب، فإن هذا القول يتضمن جَعْلَ الباطل كالحق بلا فَرْقٍ.

بَلْ شَرٌّ مِنْ مَذْهَبِ السُّوفُسْطَائِيَّةِ، فَإِنَّهُمْ نَفَوْا حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ وَهَذَا أَثْبَتَهَا وَجَعَلَهَا تَابِعَةً لِلْمُعْتَقَدَاتِ.

وَقَدْ قِيلَ: إِنَّمَا أَرَادَ اخْتِلَافَ الْمُسْلِمِينَ. ....

قوله: (بل شر من مذهب السوفسطائية، فإنهم نفوا حقائق الأشياء، وهذا أثبتها وجعلها تابعةً للمعتقدات): المراد بالسوفسطائية هنا طائفة «العِنَادِيَّةِ» منهم، فهذه الطائفة هي التي تنكر حقائق الأشياء، ويقولون بأنها أوهام لا وجود لها.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «العنبري».

والضمير في «أثبتها» يعود إلى «حقائق الأشياء»، وكذلك إليها عود الضمير في «جعلها».

والمراد هنا: أن مذهب العنبري أشد شراً من مذهب السوفسطائية، وذلك أن «العنادية» منهم أنكروا حقائق الأشياء فلم يثبتوا شيئاً منها، ولذلك لم يقعوا في المحال وهو التناقض، إذ جميع الحقائق عندهم في حُكْمِ العدم.

أما العنبري فقد أثبت الحقائق وجعل الحكم في الشيء الواحد منها متناقضاً، تبعاً لما يعتقده كل شخصٍ بحسب اجتهاده، فيكون مُعْتَقِدُ الباطل كمعتقد الحق في وَصْفِ الكل بأنه مصيبٌ فيما ذهب إليه فلا تثريب عليه.

قوله: (وقد قيل: إنما أراد اختلاف المسلمين) أي: قال مَنْ تأول كلام العنبري «كل مجتهد مصيب» بأنه أراد بذلك اختلاف المسلمين، وليس اختلاف أصحاب الملل والنحل المخالفة لملة الإسلام.

والمراد هنا: لَمَّا كان قول العنبري: «كل مجتهد مصيب» يفضي إلى تصويب عَبَدَةِ الأوثان والأصنام وأصناف الكفار بأسرهم؛ لأنهم مجتهدون في مذاهبهم ودياناتهم، فقد حاول بعض الأصوليين أن يجدوا لهذا الرأي مَحْمَلاً حسناً يحملونه عليه، ومن هنا فقد اختلفت تفسيراتهم وتعددت أقوالهم في ذلك، فمنهم مَنْ حَمَلَ هذا القول على أن المراد به أهل القبلة

وَهُوَ بَاطِلٌ كَيْفَمَا كَانَ، إِذْ كَيْفَ يَكُونُ الْقُرْآنُ قَدِيماً مَخْلُوقاً، وَالرُّؤْيَةُ مُحَالاً مُمْكِناً؟ وَهَذَا مُحَالٌ.

على اختلافهم، كما صرح بذلك أبو الحسين البصري حيث قال: «وقال عبيد الله بن الحسن العنبري: إن المجتهدين في الأصول من أهل القبلة كالموحدة والمشبِّهة وأهل العدل والقدرية مصيبون»[1].

وقال أبو الخطاب: «وحُكِيَ عن عبيد الله بن الحسن العنبري أن المجتهدين في الأصول من أهل القبلة جميعهم مصيبون مع اختلافهم»[2].

ومنهم مَنْ حمل هذا القول على المختلف فيه بين المعتزلة وأهل السنّة من مسائل خَلْقِ الأفعال، وخلق القرآن، كما صرّح بذلك الغزالي حيث قال: «وأجمع العقلاء على أن كل مجتهد في الأصول لا يصيب سوى ابن الحسن العنبري، حيث صَوَّبَ كل مجتهد في العقليات، ولا يُظَنُّ به طَرْدُ ذلك في قِدَمِ العالم ونَفْيِ النبوات، ولعله أراده في خَلْقِ الأفعال وخلق القرآن وأمثالهما»[3].

ومنهم مَنْ حمل هذا القول على نَفْيِ الإثم والخروج عن عهدة التكليف، كما صرح بذلك الرازي حيث قال: «ذهب الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري إلى أن كل مجتهد في الأصول مصيب، وليس مرادهم من ذلك مطابقة الاعتقاد فإنَّ فساد ذلك معلوم بالضرورة، وإنما المراد نَفْيُ الإثم والخروج عن عهدة التكليف»[4].

قوله: (وهو باطل كيفما كان، إذ كيف يكون القرآن قديماً مخلوقاً، والرؤية محالاً ممكناً؟ وهذا محال): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى قول العنبري: «كل مجتهد مصيب».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون القرآن الكريم قديماً مخلوقاً، وكون الرؤية محالاً ممكناً».

---

(١) المعتمد ٢/٣٩٨.
(٢) التمهيد ٤/٣٠٧.
(٣) المنخول ص٤٥١.
(٤) المحصول ٢/٣/٤١.

وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الْحَقَّ فِي جِهَةٍ وَاحِدَةٍ: الْكِتَابُ، وَالسُّنَّةُ، وَالْإِجْمَاعُ، وَالْمَعْنَى. أَمَّا الْكِتَابُ فَقَوْلُ اللهِ تَعَالَى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَـٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَـٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَـٰهَا سُلَيْمَـٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾، فَلَوِ اسْتَوَيَا فِي إِصَابَةِ الْحُكْمِ لَمْ يَكُنْ لِتَخْصِيصِ سُلَيْمَانَ بِالْفَهْمِ مَعْنًى، ....

والمراد هنا: على أي وجهٍ فُسِّرَ به كلام العنبري الذي صرّح فيه بأن «كل مجتهد مصيب» فهو باطل، سواء أكان مراده بذلك اختلاف جميع أهل الملل بصفة عامة، أم أراد بذلك اختلاف المسلمين بصفة خاصة؛ لأن لازم الجميع الوقوع في المحال وهو الجمع بين النقيضين، فلو أراد بذلك المخالف من غير المسلمين فهو قول منكر لكونه يجعل المؤمن الموحِّد كالكافر الجاحد، ويأبى الله تعالى ذلك: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾﴾ [القلم: ٣٥].

ولو سَلَّمْنَا بأنه أراد بذلك الخلاف بين المسلمين خاصة، فكيف يمكن الجمع بين كون القرآن قديماً ومخلوقاً وهما متناقضان؟ وكيف يمكن الجمع بين كون رؤية الله تعالى ممكنة وغير ممكنة وهما متناقضان؟ وكيف يمكن الجمع بين القول بأن أعمال الإنسان مخلوقة وغير مخلوقة وهما متناقضان؟

فهو قول في حقيقته يفضي إلى محال، وما أفضى إلى محال فهو باطل لا يصح.

قوله: (والدليل على أن الحق في جهة واحدة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والمعنى) أي: الأدلة الدالة على أن الحق واحد لا تعدد فيه، وأن المصيب هو مَنْ وافق ذلك الحق وليس مَنْ أخطأه هي أدلة ثابتة في كتاب الله تعالى، وفي سنّة رسوله ﷺ، وثابتة بالإجماع والمعقول.

قوله: (أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَـٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَـٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَـٰهَا سُلَيْمَـٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾**، فلو استويا في إصابة الحكم لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم معنى):**

وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى فَسَادِ مَذْهَبِ مَنْ قَالَ: «الْإِثْمُ غَيْرُ مَحْطُوطٍ عَنِ الْمُخْطِئِ»، فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى مَدَحَ كُلّاً مِنْهُمَا وَأَثْنَى عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾.

فَإِنْ قِيلَ: فَكَيْفَ يَجُوزُ أَنْ يُنْسَبَ الْخَطَأُ إِلَى دَاوُدَ وَهُوَ نَبِيٌّ؟ ....

هذا هو الدليل الأول على أن المصيب في باب الاجتهاد واحد فقط، وذلك أن النبيين الكريمين داود وسليمان عليهما السلام حَكَما في قضية الحرث باجتهادهما فأصاب سليمان عليه السلام، وأخطأ داود عليه السلام، بدليل قوله سبحانه: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾، ولو كان كل مجتهد مصيباً لَمَا كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالتفهيم من معنى.

قوله: (وهو يدل على فساد مذهب من قال: «الإثم غير محطوطٍ عن المخطئ»، فإن الله تعالى مدح كلاً منهما وأثنى عليه بقوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾**)**: الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «إخبار الله تعالى عن نبييه الكريمين داود وسليمان عليهما السلام بأنه سبحانه آتاهما الحكم والعلم».

والمراد هنا: أن مقتضى تلك الآية الكريمة يدل على فساد قول مَنْ ذهب من المتكلمين إلى أن «الإثم غير محطوطٍ عن المخطئ في الفروع»، وذلك لأن الله تعالى قد مدح نبييه الكريمين داود وسليمان عليهما السلام وأثنى عليهما بقوله سبحانه: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾، ولو كان المجتهد المخطئ مأثوماً على خطئه لَمَا مدح الله تعالى نبيه داود عليه السلام وقد أخطأ في اجتهاده، إذ الآثم لا يُشَادُ بفعله ويُثْنَى به عليه.

قوله: (فإن قيل): هذا اعتراض موجه من القائلين بأن كل مجتهد مصيب.

قوله: (فكيف يجوز أن ينسب الخطأ إلى داود وهو نبي؟): **هذا هو الوجه الأول من الاعتراض**، ومفاده: أن داود عليه السلام نبي فكيف يصح نسبة الخطأ إليه والأصل في الأنبياء العصمة من الخطأ؟

وَمِنْ أَيْنَ لَكُمْ أَنَّهُ حَكَمَ بِاجْتِهَادِهِ وَقَدْ عَلِمْتُمُ الاخْتِلَافَ فِي جَوَازِ ذَلِكَ؟ ثُمَّ لَوْ كَانَ مُخْطِئاً كَيْفَ يُمْدَحُ الْمُخْطِئُ وَهُوَ يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ؟ ثُمَّ يُحْتَمَلُ أَنَّهُمَا كَانَا مُصِيبَيْنِ فَنَزَلَ الْوَحْيُ بِمُوَافَقَةِ أَحَدِهِمَا.

قوله: (ومن أين لكم أنه حكم باجتهاده وقد علمتم الاختلاف في جواز ذلك؟): هذا هو الوجه الثاني من الاعتراض.

والضمير في «أنه» يعود إلى «داود عليه السلام»، وإليه كذلك عود الضمير في «باجتهاده» واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الاجتهاد في حق الأنبياء»، والخلاف في اجتهاد الأنبياء سبق في مسألة: «هل يجوز أن يكون النبي ﷺ مُتَعَبَّداً بالاجتهاد؟».

ومفاد هذا الوجه من الاعتراض: على أي شيءٍ استندتم في كون داود عليه السلام إنما حَكَمَ في قضية الحرث باجتهاده، والأصل في الأنبياء عليهم السلام اتباع الوحي لا العمل بالاجتهاد، وقد علمتم بوقوع الخلاف في جواز اجتهاد نبينا محمد ﷺ؟

قوله: (ثم لو كان مخطئاً كيف يُمْدَحُ المخطئ وهو يستحق الذم؟): هذا **هو الوجه الثالث** من الاعتراض، ومفاده: لو سلمنا بأن داود عليه السلام كان مخطئاً في اجتهاده، فكيف يمدحه الله تعالى على خطئه، والمخطئ لا يستحق المدح بل يستحق الذم؟

قوله: (ثم يحتمل أنهما كانا مصيبين فنزل الوحي بموافقة أحدهما): ضمير التثنية في «أنهما» يعود إلى «داود وسليمان عليهما السلام»، وإليهما كذلك عود ألف الاثنين في «كانا»، وضمير التثنية في «أحدهما».

وهذا هو الوجه الرابع من الاعتراض، ومفاده: لا نسلم بأن داود عليه السلام كان مخطئاً في اجتهاده، بل إنه مصيب فيه كما أن سليمان عليه السلام مصيب فيه كذلك، وإنما نزل الوحي بموافقة سليمان عليه السلام.

قُلْنَا: يَجُوزُ وُقُوعُ الْخَطَأِ مِنْهُمْ لَكِنْ لَا يُقَرُّونَ عَلَيْهِ، وَقَدْ ذَكَرْنَا ذَلِكَ فِيمَا مَضَى.

وَإِذَا تُصُوِّرَ وَقُوعُ الصَّغَائِرِ مِنْهُمْ، فَكَيْفَ يَمْتَنِعُ وُجُودُ خَطَإٍ لَا مَأْثَمَ فِيهِ، صَاحِبُهُ مُثَابٌ مَأْجُورٌ؟ ....

قوله: (قلنا): أي: في الجواب عن الاعتراض السابق بوجوهه الأربعة.

قوله: (**يجوز وقوع الخطأ منهم لكنْ لا يُقَرُّونَ عليه، وقد ذكرنا ذلك فيما مضى**): الضمير في «منهم» يعود إلى «الأنبياء» عليهم السلام.

والضمير في «عليه» يعود إلى «الخطأ».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «جواز وقوع الخطأ من الأنبياء عليهم السلام».

و«ما» في قوله: «فيما مضى» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «في الماضي».

وقد ذكر المؤلف رحمه الله تعالى ذلك في حديثه عن مسألة اجتهاد النبي ﷺ، حين قال: «ولأنه عوتب في أسرى بدر، ولو حكم بالنص لما عوتب»، إذ يلزم من العتاب خطأ الاجتهاد، فإنه لو كان صواباً لما عوتب على الإصابة فيه.

والمراد هنا: أنه لا يمتنع وقوع الخطأ من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، إلّا أن الله تعالى لا يقرهم عليه، بل ينبههم على خطئهم، ويبين لهم الحكم الصائب في مسألة الاجتهاد.

قوله: (**وإذا تُصُوِّرَ وقوع الصغائر منهم، فكيف يمتنع وجود خطأٍ لا مأثم فيه، صاحبه مثاب مأجور؟**): الضمير في «منهم» يعود إلى «الأنبياء» عليهم السلام.

والضمير في «فيه» يعود إلى «الخطأ»، وإليه كذلك عود الضمير في «صاحبه».

وَلَوْلَا ذَلِكَ مَا عُوتِبَ نَبِيُّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى الْحُكْمِ فِي أُسَارَى بَدْرٍ، وَلَا فِي الْإِذْنِ فِي التَّخَلُّفِ عَنْ غَزْوَةِ تَبُوكَ فَقَالَ: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾، وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (إِنَّكُمْ لَتَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ وَإِنَّمَا أَقْضِي عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ فَلَا يَأْخُذْهُ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ)، فَبَيَّنَ أَنَّهُ يَقْضِي لِلرَّجُلِ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ.

والمراد هنا: أن وقوع الصغائر من الأنبياء عليهم السلام ليس بممتنع، بل هو ممكن مُتَصَوَّرٌ، والصغائر مَظِنَّةُ الإثم، فكيف يمتنع وجود خطأٍ منهم لا وجه للإثم فيه بل هم مُثَابُون مأجورون عليه؟

قوله: (ولولا ذلك ما عوتب نبينا عليه السلام على الحكم في أسارى بدرٍ، ولا في الإذن في التخلف عن غزوة تبوك فقال: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾، وقال النبي ﷺ: «إنكم لتختصمون إليَّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي على نحو ما أسمع، فمن قضيتُ له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار»، فبيَّن أنه يقضي للرجل بشيء من حق أخيه): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «وقوع الخطأ من الأنبياء عليهم السلام».

والضمير في «أنه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «أخيه» يعود إلى «الرجل».

والمراد هنا: أن مما يدل شرعاً على وقوع الخطأ من الأنبياء عليهم السلام أن الله تعالى عاتب نبيه محمداً ﷺ في بعض الأمور، كما عاتبه على الحكم في أسارى بدرٍ حين عفا عنهم وتَرَكَ قتلهم بقوله سبحانه: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧].

وعاتبه على الإذن في التخلف عن غزوة تبوك بقوله سبحانه: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [التوبة: ٤٣].

وَقَوْلُهُمْ: «مِنْ أَيْنَ لَكُمْ أَنَّهُ حَكَمَ بِالْاجْتِهَادِ؟». قُلْنَا: الْآيَةُ دَلِيلٌ عَلَيْهِ، فَإِنَّهُ لَوْ حَكَمَ بِنَصٍّ لَمَا اخْتُصَّ سُلَيْمَانُ بِالْفَهْمِ دُونَهُ.

بل إن النبي ﷺ أخبر بأنه قد يخطئ في الحكم حال القضاء، كما دلّ على ذلك قوله عليه الصلاة السلام: (**إنكم لتختصمون إليَّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي على نحو ما أسمع، فمن قضيتُ له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار**)[1].

ولا شك أن القضاء للرجل بحق أخيه هو قضاء خاطئ، ولو لم يكن وقوع الخطأ جائزاً في حقه عليه الصلاة والسلام في اجتهاده لما أخبر بذلك.

قوله: (**وقولهم: من أين لكم أنه حَكَمَ بالاجتهاد؟**): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب الاعتراض السابق».

والضمير في «أنه» يعود إلى «داود عليه السلام».

والمذكور هنا هو الوجه الثاني من وجوه الاعتراض.

قوله: (**قلنا**) أي: في الجواب عن هذا الوجه من الاعتراض.

قوله: (**الآية دليل عليه، فإنه لو حكم بنص لما اختص سليمان بالفهم دونه**): المراد بالآية هنا قول الله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾.

والضمير في «عليه» يعود إلى «الحكم بالاجتهاد».

والضمير في «فإنه» يعود إلى «داود عليه السلام»، وإليه كذلك عود الضمير في «دونه».

والمقصود هنا: إنما قلنا بأن حكم داود عليه السلام في قضية الحرث كان بالاجتهاد لا بالنص، استناداً إلى الآية الكريمة وهي قول الله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾، إذ لو كان ذلك الحكم صادراً عن نصٍّ وليس عن اجتهادٍ لما خَصَّ الله تعالى سليمان عليه السلام بالتفهيم دون داود عليه السلام.

---

(١) سبق تخريج الحديث.

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ النَّصَّ نَزَلَ بِمُوَافَقَةِ سُلَيْمَانَ». قُلْنَا: لَوْ كَانَ مَا حَكَمَ بِهِ دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَوَاباً وَهُوَ الْحَقُّ فَتَغَيُّرُ الْحُكْمِ بِنُزُولِ النَّصِّ لَا يَمْنَعُ أَنْ يَكُونَ فَهِمَهَا وَقْتَ الْحُكْمِ، وَلَا يُوجِبُ اخْتِصَاصَ سُلَيْمَانَ بِالْإِصَابَةِ كَمَا لَوْ تَغَيَّرَ بِالنَّسْخِ.

قوله: (وقولهم: إن النص نزل بموافقة سليمان): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب الاعتراض السابق».

والمذكور هنا هو الوجه الرابع من وجوه الاعتراض السابق.

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن هذا الوجه من الاعتراض.

قوله: (لو كان ما حكم به داود عليه السلام صواباً وهو الحق فتغير الحكم بنزول النص لا يمنع أن يكون فهمها وقت الحكم، ولا يوجب اختصاص سليمان بالإصابة كما لو تغيّر بالنسخ): «ما» في قوله: «ما حكم به» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «حكم داود عليه السلام».

والضمير في «فهمها» يعود إلى «قضية الحرث».

والمراد هنا: لو كان الحكم الصادر من داود عليه السلام في قضية الحرث صواباً ثم نَزَلَ النص بتغير حكم القضية فإن ذلك يكون نسخاً، وهذا لا يمنع من أن يكون داود عليه السلام قد فَهِمَ حكم تلك القضية وقت عرضها عليه، وحينئذٍ لا وجه لاختصاص سليمان عليه السلام بالتفهيم وحده، فلما خَصَّ الله تعالى سليمان عليه السلام وحده بالتفهيم دلّ ذلك على أن داود عليه السلام كان مخطئاً في حكمه، فنبهه الله تعالى على ذلك الخطأ حين أسند الفهم في قضية الحرث إلى سليمان عليه السلام من دونه.

ويُلْحَظُ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى قد أجاب عن الوجه الأول والثاني والرابع، وأغفل الوجه الثالث وهو قولهم: «ثم لو كان مخطئاً كيف يُمْدَحُ المخطئ وهو يستحق الذم؟».

وَأَمَّا السُّنَّةُ فَمَا تَقَدَّمَ مِنَ الْخَبَرِ، فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَخْبَرَ بِأَنَّهُ يَقْضِي لِلْإِنْسَانِ بِحَقِّ أَخِيهِ، وَلَوْ كَانَ يَأْثَمُ بِذَلِكَ لَمْ يَفْعَلْهُ النَّبِيُّ ﷺ، ....

ويمكن الجواب عن هذا الوجه من الاعتراض: بأن المدح هنا ليس على ذات الخطأ، وإنما هو على ذات الاجتهاد، إذ المجتهد يستحق المدح على ما بذله من وُسْعٍ واستنفذه من طاقة في سبيل الوصول إلى الحكم الشرعي في المسألة.

قوله: (وأما السنّة) أي: **وأما الدليل من السنّة** على أن الحق واحد، وأن المصيب في باب الاجتهاد واحد أيضاً.

قوله: (فما تقدم من الخبر): «ما» في قوله: «فما تقدم» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «فالمتقدم من الخبر».

والمراد بالخبر المتقدم هنا هو قول النبي ﷺ: **(إنكم لتختصمون إليَّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعضٍ، وإنما أقضي على نحو ما أسمع، فمن قضيتُ له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار)**.

قوله: (فإن النبي ﷺ أخبر بأنه يقضي للإنسان بحق أخيه): الضمير في «بأنه» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «أخيه» يعود إلى «الإنسان».

والمذكور هنا هو وجه الاستشهاد من الخبر المذكور.

والمراد هنا: أن إخبار النبي ﷺ بأنه يقضي للإنسان بحق أخيه دليلٌ على أنه قَضَى بذلك عن طريق الخطأ، وهذا تصريح منه ﷺ باحتمال وقوع الخطأ في اجتهاده.

قوله: (ولو كان يأثم بذلك لم يفعله النبي ﷺ): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «وقوع الخطأ في الاجتهاد».

والضمير في «لم يفعله» يعود إلى «القضاء بطريق الاجتهاد».

وَلَوْ كَانَ مَا قَضَى بِهِ هُوَ الْحُكْمَ عِنْدَ اللهِ تَعَالَى لَمَا قَالَ: (قَضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ)، وَلَا قَالَ: (إِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ)، .....

والمراد هنا: أن هذا الدليل من السنّة المطهّرة كما يفيد بأن المصيب في باب الاجتهاد واحد، فهو في الوقت نفسه يفيد بأن المخطئ في الاجتهاد لا إثم عليه، إذ لو كان المجتهد آثماً بالخطأ في الاجتهاد لَمَا قضى النبي ﷺ في شيءٍ باجتهاده وقد عَلِمَ بأن القضاء بطريق الاجتهاد مَظِنَّةُ الوقوع في الخطأ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام أبعد الناس عن الوقوع في المأثم.

وبذلك فإن هذا الحديث كما أنه حجة على القائلين بأن كل مجتهد مصيب، فهو كذلك حجة على القائلين بأن المخطئ في اجتهاد الفروع آثم.

قوله: (**ولو كان ما قضى به هو الحكم عند الله تعالى لما قال: «قضيتُ له بشيءٍ من حق أخيه»، ولا قال: «إنما أقطع له قطعة من النار»**): «ما» في قوله: «ما قضى» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن ما قضى به النبي ﷺ لو كان هو الحكم عند الله تعالى لَمَا قال عليه الصلاة والسلام: (**قضيتُ له بشيءٍ من حق أخيه**)، وذلك أن حكم الله تعالى لا يجاوز الحق عن صاحبه إلى غيره، لكونه صادراً من العليم الخبير الذي لا تخفى عليه خافية.

وكذلك لو كان ما قضى به عليه الصلاة والسلام هو الحكم عند الله تعالى لَمَا قال: (**إنما أقطع له قطعة من النار**)، وذلك لأن حكم الله تعالى لا يقع إلا على صاحبه، فإذا أخذ ما اقتضاه ذلك الحكم أخذ ما يستحقه، ومَنْ أخذ ما يستحقه فلا إثم عليه، فكيف تُقْطَعُ له قطعةٌ من النار؟ فكونه عليه الصلاة والسلام يقول: (**قضيتُ له بشيءٍ من حق أخيه**)، ويقول: (**إنما أقطع له قطعة من النار**) فهذا كله يدل على أن ذلك القضاء إنما كان بالاجتهاد، وهو صريحٌ في أن الحق عند الله تعالى واحد لا تعدد فيه، وأن مَنْ وافقه فهو المصيب، ومن لم يوافقه فهو المخطئ.

وَلِأَنَّ الْحُكْمَ عِنْدَ اللهِ تَعَالَى لَا يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ لَحَنِ الْمُتَخَاصِمَيْنِ، أَوْ تَسَاوِيهِمَا.

وَرُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا بَعَثَ جَيْشاً أَوْصَاهُم فَقَالَ: (إِذَا حَاصَرْتُمْ حِصْناً أَوْ مَدِينَةً فَطَلَبُوا مِنْكُمْ أَنْ تُنْزِلُوهُم عَلَى حُكْمِ اللهِ فَلَا تُنْزِلُوهُمْ عَلَى حُكْمِ اللهِ، فَإِنَّكُمْ لَا تَدْرُونَ مَا يَحْكُمُ اللهُ فِيهِمْ).

قوله: (ولأن الحكم عند الله تعالى لا يختلف باختلاف لَحَنِ الْمُتَخَاصِمَيْنِ، أو تساويهما): «اللَّحَنُ» هنا هو «الْفِطْنَةُ» و«الْجَدَلُ» و«مَعْرِفَةُ الْحُجَّةِ»[1].

والمراد هنا: لو كان قضاءُ النبي ﷺ في الخصومة بحكم الله تعالى الذي نَزَلَ به الوحي لَمَا اختلف باختلاف لَحَنِ الْمُتَخَاصِمَيْنِ في إبداء الحجة، أو بتساويهما في إبدائها، إذ كل واحدٍ منهما قد عَلِمَ عليه الصلاة والسلام حُكْمَ الله تعالى فيه بكونه له أو عليه، وحينئذٍ فلا تأثير للبلاغة والفصاحة وقوة الحجة في تغيير ذلك الحكم.

فكونُ النبي ﷺ يخبر بأنه يقضي بحسب ما يظهر له من قوة الحجة والبيان هذا دليلٌ على أنه لم يقض بحكمٍ مُوْحَى إليه من ربه تبارك وتعالى، بل باجتهادٍ صادرٍ من تلقاء نفسه.

قوله: (وروي أن النبي ﷺ كان إذا بعث جيشاً أوصاهم فقال: «إذا حاصرتم حصناً أو مدينةً فطلبوا منكم أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله، فإنكم لا تدرون ما يحكم الله فيهم»): **هذا دليلٌ ثانٍ من السنّة** المطهّرة على أن المصيب في باب الاجتهاد واحد فقط وأن الحق عند الله تعالى واحد لا يتعدد.

ووجه الشاهد من هذا الحديث قوله عليه الصلاة والسلام: **(فلا تنزلوهم على حكم الله، فإنكم لا تدرون ما حكم الله فيهم)**[2].

---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/ ٣٨٠.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث سليمان بن بريدة عن أبيه بلفظ: =

وَرَوَى ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا وَعَمْرُو بْنُ الْعَاصِ وَأَبُو هُرَيْرَةَ وَغَيْرُهُمْ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: (إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِنْ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ) هَذَا لَفْظُ رِوَايَةِ عَمْرٍو ....

والمقصود: أن حُكْمَ الله تعالى فيهم أَمْرٌ مُغَيَّبٌ عنكم، فقد توافقونه باجتهادكم وقد تخطئونه، فإذا قلتم فيما أداكم إليه اجتهادكم فيهم: «هذا حُكْمُ الله فيكم» وكان مخالفاً للحكم عند الله تعالى، كان ما نسبتموه إليه سبحانه كذباً وافتراءً عليه، ولو كان كل مجتهد مصيباً لَمَا كان للنهي عن إنزالهم على حكم الله تعالى من معنى.

قوله: (وروى ابن عمر رضي الله عنهما وعمرو بن العاص وأبو هريرة وغيرهم أن النبي ﷺ قال: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر): الضمير في «غيرهم» يعود إلى الصحابة الكرام الثلاثة المذكورين وهم: عبد الله بن عمر، وعمرو بن العاص، وأبو هريرة رضي الله تعالى عنهم.

وممن رَوَى هذا الحديث غير أولئك الصحب الكرام الثلاثة رضي الله تعالى عنهم: الصحابي الجليل عقبة بن عامر رضي الله تعالى عنه[1].

وهذا الحديث الشريف المتفق على صحته **هو الدليل الثالث من السنّة** على أن المصيب واحد فقط في باب الاجتهاد ومن عداه فهو مخطئ، ودلالته صريحةٌ على تقسيم الاجتهاد إلى خطأٍ وصوابٍ.

قوله: (هذا لفظ رواية عمرو) أي: الصحابي الجليل عمرو بن العاص

= (وإذا حاصرتَ أهل حصنٍ فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكنْ أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا؟). (صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب «الجهاد والسِّير»، باب: «تأمير الإمام الأمراء على البعوث» ١٢/ ٣٩، ٤٠).

(١) انظر: سنن الترمذي، أبواب «الأحكام»، باب: «ما جاء في القاضي يصيب ويخطئ» (٢/ ٣٩٣).

أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ، وَهُوَ حَدِيثٌ تَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ، وَهُوَ صَرِيحٌ فِي أَنَّهُ يَحْكُمُ بِاجْتِهَادِهِ فَيُخْطِئُ وَيُؤْجَرُ دُونَ أَجْرِ الْمُصِيبِ.

فَإِنْ قِيلَ: ....

رضي الله تعالى عنه، ولفظه طبقاً لما في «الصحيحين» أن النبي ﷺ قال: **(إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)**.

قوله: (أخرجه مسلم): بل أخرجه الشيخان البخاري ومسلم رحمهما الله تعالى بلفظٍ واحدٍ عن الصحابي الجليل عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنه، فهو متفق عليه بينهما.

قوله: (وهو حديث تلقته الأمة بالقبول): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى قول النبي ﷺ: **(إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)**، وإليه عود الضمير في «تلقته».

فهذا الحديث الشريف تلقته الأمة بالقبول للاتفاق على صحته، فلا يضيره أن يكون خبر آحادٍ كما طَعَنَ فيه بعض مَنْ ذهب إلى أن كل مجتهد مصيب؛ لأن خبر الآحاد إذا تلقته الأمة بالقبول عملاً به وتصديقاً له كان مفيداً للعلم والعمل.

قوله: (وهو صريح في أنه يحكم باجتهاده فيخطئ ويُؤْجَرُ دون أجر المصيب): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الحديث السابق».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الحاكم»، وكذلك إليه عود الضمير في «باجتهاده».

والمراد هنا: أن حديث الصحابي الجليل عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنه صريحٌ في أن المجتهد يخطئ ويُؤْجَرُ بأجر واحد، ولو كان كل مجتهد مصيباً لَمَا كان لذكر الخطأ هنا من معنى.

قوله: (فإن قيل): هذا اعتراض من القائلين بأن كل مجتهد مصيب.

الْمُرَادُ بِهِ أَنَّهُ أَخْطَأَ مَطْلُوبَهُ دُونَ مَا كُلِّفَهُ، كَخَطَإِ الْحَاكِمِ رَدَّ الْمَالِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ مَعَ إِصَابَتِهِ حُكْمَ اللهِ عَلَيْهِ وَهُوَ اتِّبَاعُ مُوجَبِ ظَنِّهِ، ....

قوله: (المراد به أنه أخطأ مطلوبه دون ما كُلِّفَهُ): الضمير في «به» يعود إلى قول النبي ﷺ: **(وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ)**.

والضمير في «أنه» يعود إلى «المجتهد»، وإليه كذلك عود الضمير في «مطلوبه».

و«ما» في قوله: «ما كلفه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «كلفه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: لا نسلم بأن خطأ المجتهد حاصل فيما كلفه الله تعالى به فذاك لا وجه للخطأ فيه؛ لأن الله تعالى كَلَّفَهُ بالاجتهاد بحسب غلبة ظنه وقد فعل، فهو مصيب لامتثاله فِعْلَ ما كُلِّفَ به، وإنْ سَلَّمْنَا وقوع الخطأ من المجتهد فهو في مطلوب الاجتهاد وليس في عين الاجتهاد.

قوله: (كخطأ الحاكم رد المال إلى مستحقه مع إصابته حكم الله عليه وهو اتباع موجب ظنه): هذا مثال توضيحي لتقريب صورة المسألة إلى الذهن.

والضمير في «مستحقه» يعود إلى «المال».

والضمير في «إصابته» يعود إلى «الحاكم»، وإليه كذلك عود الضمير في «عليه».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «إصابة حكم الله تعالى».

والضمير في «ظنه» يعود إلى «الحاكم».

والمراد هنا: إذا حكم الحاكم باجتهاده بين مُتَخَاصِمَيْنِ فأداه اجتهاده إلى إعطاء المال لغير مستحقه فهذا خطأ في المطلوب، إذ مطلوبه في الحكم باجتهاده هو «رَدُّ المال إلى صاحبه المستحق له» فأخطأ في تحقيق هذا المطلوب، ولكنه من جهة عين الاجتهاد فهو مصيب؛ لأنه أُمِرَ به شرعاً بحسب موجب ظنه وقد فَعَلَ ذلك.

وَخَطَأِ الْمُجْتَهِدِ جِهَةَ الْقِبْلَةِ مَعَ أَنَّ فَرْضَهُ جِهَةٌ يَظُنُّ أَنَّ مَطْلُوبَهُ فِيهَا.

وَهَذَا يَتَحَقَّقُ فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ فِيهَا نَصٌّ أَوِ اجْتِهَادٌ يَتَعَلَّقُ بِتَحْقِيقِ الْمَنَاطِ، كَأُرُوشِ الْجِنَايَاتِ، ....

قوله: (وخطأ المجتهد جهة القبلة مع أن فرضه جهة يظن أن مطلوبه فيها): هذا مثال توضيحي آخر لتقريب المسألة إلى الذهن.

والضمير في «فرضه» يعود إلى «المجتهد»، وإليه كذلك عود الضمير في «مطلوبه».

والضمير في «فيها» يعود إلى «الجهة».

والمراد هنا: أن المجتهد إذا اجتهد في تحديد جهة القبلة حال اشتباهها عليه فَصَلَّى إلى غيرها كان مخطئاً في مطلوبه وهو إصابة الجهة المتعينة للاستقبال حال عدم الاشتباه، ولكنه ليس مخطئاً في عين الاجتهاد، بل هو مصيب فيه لكونه قد أُمِرَ به بحسب غلبة ظنه وقد امتثله وقام به.

قوله: (وهذا يتحقق في كل مسألة فيها نص أو اجتهاد يتعلق بتحقيق المناط): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «وقوع الخطأ في الاجتهاد من جهة مطلوب المجتهد».

والمراد هنا: كل مسألة منصوصة، والنص فيها يتعلق بقاعدة كلية فإن خطأ الاجتهاد فيها يقع من جهة تحقيقها في الفروع، وهذا ما يُعْرَفُ بتحقيق المناط، والخطأ في ذلك ليس متجهاً إلى عين الاجتهاد، بل إلى مطلوبه وهو تحديد الفرع المناسب.

قوله: (كأروش الجنايات): هذا مثال توضيحي لتقريب هذه الصورة إلى الذهن.

و«الأروش» جمع «أَرْش»، والأرش من الجِرَاحات ما ليس له قَدْرٌ معلوم، والأرش فيها واجب بالنص، ولكنه لم يَرِدْ بتحديد مقدارٍ معين،

وَقَدْرِ كِفَايَةِ الْقَرِيبِ، فَإِنَّ فِيهَا حَقِيقَةً مُعَيَّنَةً عِنْدَ اللهِ وَإِنْ لَمْ يُكَلَّفِ الْمُجْتَهِدُ طَلَبَهَا.

فيجتهد الحاكم في تحديد مقدار ذلك الأرش وقد يصيب في تحديد هذا المقدار وقد يخطئ، فخطؤه ليس لذات الاجتهاد، بل للمطلوب فيه وهو المقدار المناسب.

قوله: (وقدر كفاية القريب): هذا مثال توضيحي آخر لِمَا وَرَدَ فيه نص يحتاج الاجتهاد في تطبيقه إلى تحقيق المناط.

وذلك أن «نفقة القريب» واجبة على قريبه الذي تعيّنت عليه، وهذا الإيجاب ثابت بالنص ولكن من غير تحديدٍ بمقدارٍ معينٍ، فيجتهد الحاكم في المقدار الكافي من هذه النفقة وقد يصيب في هذا التحديد وقد يخطئ، إلّا أن خطأه أيضاً ليس عائداً إلى ذات الاجتهاد لكونه مأموراً بحسب غلبة ظنه وقد فعل، ولكنه عائد إلى المطلوب فيه وهو تحديد المقدار الكافي لتغطية حاجة القريب.

قوله: (فإن فيها حقيقة معينة عند الله وإنْ لم يُكَلَّفِ المجتهد طلبها): الضمير في «فيها» يعود إلى «كل مسألة نصية يحتاج الاجتهاد فيها إلى تحقيق المناط».

والضمير في «طلبها» يعود إلى «الحقيقة المعينة».

والمراد هنا: أن كل مسألة ورد نصّ في شأنها من جهة إيجاب حكمها كقاعدة كلية لله تعالى فيها حقيقة معينة لم يُكَلَّفِ المجتهد بإصابة تلك الحقيقة؛ لأنها أَمْرٌ غيبي، فلو كُلِّف إصابتها لكان ذلك تكليفاً بما لا يُطاق، ولكنه كُلِّفَ الاجتهاد في طلبها بحسب غلبة ظنه، وقد يصيب تلك الحقيقة وقد يخطئها إلّا أن هذا الخطأ لا يضاف إلى الاجتهاد لكون المجتهد أوقعه كما أُمِرَ به، ولكنه يضاف إلى مطلوب الاجتهاد.

فأرش الجناية فيه حقيقة معينة عند الله تعالى وهي المقدار المناسب للجناية، ولكنَّ هذا المقدار المعين مُغَيَّبٌ عن المجتهد فيقع خطؤه فيه

قُلْنَا: فَإِذَا سُلِّمَ هَذَا ارْتَفَعَ النِّزَاعُ، فَإِنَّنَا لَا نَقُولُ: إِنَّ الْمُجْتَهِدَ يُكَلَّفُ إِصَابَةَ الْحُكْمِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ مَسْأَلَةٍ حُكْمٌ مُعَيَّنٌ يَعْلَمُهُ اللهُ كَلَّفَ الْمُجْتَهِدَ طَلَبَهُ، فَإِنِ اجْتَهَدَ فَأَصَابَهُ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِنْ أَخْطَأَهُ فَلَهُ أَجْرٌ عَلَى اجْتِهَادِهِ وَهُوَ مُخْطِئٌ، وَإِثْمُ الْخَطَأِ مَحْطُوطٌ عَنْهُ.

بسبب ذلك، وهذا عائد إلى مطلوب الاجتهاد لا إلى الاجتهاد نفسه.

وكذلك نفقة القريب فيها حقيقة معينة عند الله تعالى، وهي المقدار الكافي لحاجة ذلك القريب، ولكن هذا المقدار المعين مغيب عن المجتهد فيقع خطؤه فيه بسبب ذلك، وهذا أيضاً عائد إلى مطلوب الاجتهاد وليس إلى الاجتهاد نفسه.

ويُلْحَظُ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى قال: «فإن فيها حقيقة معينة عند الله تعالى وإن لم يُكَلَّفِ المجتهد طلبها».

والصواب أن يقول: «وإن لم يكلف المجتهد إصابتها»، وذلك لأن طَلَبَ تلك الحقيقة هو المقصود من الاجتهاد، فالمجتهد مُكَلَّفٌ بطلب الحكم ولكنه لا يُكَلَّفُ بإصابته.

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (فإذا سُلِّمَ هذا ارتفع النزاع): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون المراد بخطأ المجتهد هو خطؤه في مطلوبه دون ما كُلِّفَ به».

والمراد هنا: إن سلَّمتم بأن المقصود من خطأ المجتهد هو خطؤه في مقصوده وليس فيما كُلِّفَ به، فالمسألة بيننا وبينكم وفاق، وبذلك يرتفع النزاع.

قوله: (فإننا لا نقول: إن المجتهد يُكَلَّفُ إصابة الحكم، وإنما لكل مسألة حكم معين يعلمه الله كَلَّفَ المجتهد طلبه، فإن اجتهد فأصابه فله أجران، وإن أخطأه فله أجر على اجتهاده، وهو مخطئ وإثم الخطأ محطوط عنه): هذه الجملة توضيح لمقصد أصحاب المذهب الأول من قولهم: «المصيب واحد في باب الاجتهاد، ومن عداه فهو مخطئ».

كَمَا فِي مَسْأَلَةِ الْقِبْلَةِ، فَإِنَّ الْمُصِيبَ لِجِهَةِ الْكَعْبَةِ عِنْدَ اخْتِلَافِ الْمُجْتَهِدِينَ فِيهَا وَاحِدٌ وَمَنْ عَدَاهُ مُخْطِئٌ يَقِيناً، يُمْكِنُ أَنْ يُبَيَّنَ لَهُ خَطَأُهُ فَيَلْزَمُهُ إِعَادَةُ الصَّلَاةِ عِنْدَ قَوْمٍ، وَلَا يَلْزَمُهُ عِنْدَ آخَرِينَ، لَا لِكَوْنِهِ مُصِيباً لَهَا بَلْ سَقَطَ عَنْهُ التَّوَجُّهُ إِلَيْهَا لِعَجْزِهِ عَنْهَا.

والضمر في «يعلمه» يعود إلى «الحكم»، وإليه كذلك عود الضميرين في «طلبه»، وفي «فأصابه».

والضمير في «فله» في قوله: «فله أجران» يعود إلى «المجتهد».

والضمير في «أخطأه» يعود إلى «الحكم».

والضمير في «فله» في قوله: «فله أجر» يعود إلى «المجتهد»، وإليه كذلك عود الضمير في «اجتهاده»، والضمير المنفصل «هو»، والضمير المتصل في «عنه».

والمراد هنا: أننا حينما نقول بأن المصيب واحد في باب الاجتهاد، فلا نعني بذلك أن المجتهد مُكَلَّفٌ بإصابة الحكم عند الله تعالى، وإنما نعني بذلك أن لله تعالى في كل مسألةٍ حكماً معيناً وقد كَلَّفَ المجتهد بطلبه، فإن اجتهد فوافقه كان مصيباً واستحق أجرين على الاجتهاد وعلى الإصابة، وإن لم يوافقه كان مخطئاً واستحق أجراً واحداً على الاجتهاد، والإثم مرفوع عنه.

قوله: (كما في مسألة القبلة، فإن المصيب لجهة الكعبة عند اختلاف المجتهدين فيها واحد ومن عداه مخطئ يقيناً يمكن أن يبين له خطأه فيلزمه إعادة الصلاة عند قوم ولا يلزمه عند آخرين، لا لكونه مصيباً لها بل سقط عنه التوجه إليها لعجزه عنها): الضمير في «فيها» يعود إلى «جهة الكعبة».

والضمير في «عداه» يعود إلى «الواحد المصيب».

والضمير في «له» يعود إلى «المجتهد المخطئ»، وإليه كذلك عود الضمائر في قوله: «خطأه»، وفي «فيلزمه»، وفي «لا لكونه».

وَهَكَذَا كَوْنُ حَقِّ زَيْدٍ عِنْدَ عَمْرٍو إِذَا اخْتَلَفَ فِيهِ مُجْتَهِدَانِ، فَالْمُصِيبُ أَحَدُهُمَا وَالْآخَرُ مُخْطِئٌ، إِذْ لَا يُمْكِنُ كَوْنُ ذِمَّةِ عَمْرٍو مَشْغُولَةً بَرِيئَةً، وَتَخْصِيصُ ذَلِكَ بِمَا فِيهِ نَصٌّ خِلَافُ مُوجَبِ الْعُمُومِ، وَهُوَ بَاطِلٌ

والضمير في «لها» يعود إلى «جهة الكعبة».

والضمير في «عنه» يعود إلى «المجتهد المخطئ».

والضمير في «إليها» يعود إلى «جهة الكعبة».

والضمير في «لعجزه» يعود إلى «المجتهد المخطئ».

والضمير في «عنها» يعود إلى «جهة الكعبة».

والمراد هنا: أن القبلة إذا اشتبهت على جماعةٍ فاجتهدوا في طلب جهتها واختلفوا في ذلك، فالمصيب منهم واحد فقط ومن عداه فهو مخطئ يقيناً، وإذا بُيِّنَ للمخطئ خطأه فحينئذ إما أن يُلْزَمَ بإعادة الصلاة كما هو أحد القولين عند الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، وإما ألا يُلْزَمَ بذلك كما هو مذهب الجمهور، وعدم إلزامه بإعادة الصلاة ليس لكونه مصيباً لجهة الكعبة، بل لأن التوجه قد سقط عنه لثبوت عجزه عن إصابة تلك الجهة.

قوله: (وهكذا كون حق زيد عند عمرو إذا اختلف فيه مجتهدان، فالمصيب أحدهما والآخر مخطئ، إذ لا يمكن كون ذمة عمرو مشغولة بريئة): اسم الإشارة «هكذا» يعود إلى «مسألة الاجتهاد في القبلة».

والضمير في «فيه» يعود إلى «حق زيد».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الْمُجْتَهِدَيْن».

والمراد هنا: إذا ادعى زيد بأن حقه عند عمرو، فاجتهد في ذلك مجتهدان فاختلفا، فإن المصيب واحد منهما دون الآخر، إذ تصويبهما معاً يفضي إلى الجمع بين النقيضين وهو كون ذمة عمرو مشغولةً بريئةً، وذلك محال.

قوله: (وتخصيص ذلك بما فيه نص خلاف موجب العموم، وهو باطل

أَيْضاً فَإِنَّ الْقِيَاسَ مَعْنَى النَّصِّ، وَنَحْنُ نَتَعَرَّفُ بِالْبَحْثِ الْمَعْنَى الَّذِي قَصَدَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَهُوَ كَالنَّصِّ.

وَأَمَّا الْإِجْمَاعُ فَإِنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ اشْتُهِرَ عَنْهُمْ فِي وَقَائِعَ لَا تَخْفَى إِطْلَاقُ الْخَطَأِ عَلَى الْمُجْتَهِدِينَ، ....

أيضاً فإن القياس معنى النص، ونحن نتعرف بالبحث المعنى الذي قصده النبي ﷺ فهو كالنص): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «خطأ المطلوب في الاجتهاد».

و«ما» في قوله: «بما فيه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو باطل أيضاً» يعود إلى «تخصيص خطأ المطلوب في الاجتهاد بما فيه نص فقط».

والضمير في «قصده» يعود إلى «المعنى».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو كالنص» يعود إلى «القياس».

والمراد هنا: لا نسلم لكم أن خطأ المطلوب في الاجتهاد خاص بما فيه نص دون ما كان طريق ثبوته القياس، بل نقول: إن ذلك خلاف موجب العموم، إذ الأصل في الاجتهاد أن يكون عاماً فيما ثبتت قاعدته الكلية بنصٍّ ليحقق المجتهد وجود مقتضاها في الفروع، وفيما كان طريق ثبوته القياس، إذ القياس في معنى النص؛ لأن المجتهد يتعرف على المعنى بطريق البحث في مسألة الأصل، ليكون ذلك المعنى علة جامعة بين الأصل والفرع، وحينئذ فالقياس كالنص باعتبار النظر إلى المعنى الجامع في حكم الأصل.

قوله: (وأما الإجماع فإن الصحابة رضي الله عنهم اشتهر عنهم في وقائع لا تخفى إطلاق الخطأ على المجتهدين): هذا هو الدليل من الإجماع على أن المصيب في باب الاجتهاد واحد، ومن عداه فهو مخطئ، ولو كان كل مجتهد مصيباً لَمَا انعقد الإجماع على خلافه.

مِنْ ذَلِكَ قَوْلُ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي الْكَلَالَةِ: «أَقُولُ فِيهَا بِرَأْيِي، فَإِنْ يَكُنْ صَوَاباً فَمِنَ اللهِ، وَإِنْ يَكُنْ خَطَأً فَمِنِّي وَمِنَ الشَّيْطَانِ، وَاللهُ وَرَسُولُهُ مِنْهُ بَرِيئَانِ».

وَعَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ فِي قِصَّةِ بَرْوَعٍ مِثْلُ ذَلِكَ، ....

قوله: (**من ذلك قول أبي بكر رضي الله عنه في الكلالة: «أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان**): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في ذكر عددٍ من الشواهد الدالة على انعقاد إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على أن المجتهد يخطئ ويصيب.

والمذكور هنا **هو الشاهد الأول**، وهو قول أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في الكلالة: «أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان، أراه ما خلا الولد والوالد»[(١)].

قوله: (**وعن ابن مسعود في قصة بروع مثل ذلك**): اسم الإشارة «**ذلك**» يعود إلى «**قول أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه**».

و«بروع» هي بروع بنت واشق الرواسية الكلابية أو الأشجعية، زوج هلال بن مُرة رضي الله تعالى عنه[(٢)].

والمذكور هنا **هو الشاهد الثاني**، حيث قال عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه في قصة بروع: «فإني أقول فيها: إن لها صداقاً

---

(١) أخرجه البيهقي واللفظ له في كتاب «الفرائض». (انظر: السنن الكبرى ٦/ ٢٢٣).
وأخرجه الدارمي في كتاب «الفرائض». (انظر: سنن الدارمي ٢/ ٣٦٥، ٣٦٦).
وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه في كتاب «الفرائض». (انظر: مصنف عبد الرزاق ١٠/ ٣٠٤).

(٢) انظر: الإصابة ٨/ ٢٩.

وَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لِكَاتِبِهِ: «اكْتُبْ هَذَا مَا رَآهُ عُمَرُ، فَإِنْ يَكُنْ صَوَاباً فَمِنَ اللهِ، وَإِنْ يَكُنْ خَطَأً فَمِنْ عُمَرَ»، وَقَالَ فِي قَضِيَّةٍ قَضَاهَا: «وَاللهِ مَا يَدْرِي عُمَرُ أَصابَ أَمْ أَخْطَأَ»، ذَكَرَهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ فِي رِوَايَةِ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ.

وَقَالَ عَلِيٌّ لِعُمَرَ فِي الْمَرْأَةِ الَّتِي أَرْسَلَ إِلَيْهَا فَأَجْهَضَتْ ذَا بَطْنِهَا،

كصداق نسائها لا وكس ولا شطط، وإن لها الميراث وعليها العدة، فإن يكُ صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان»[1].

قوله: (وقال عمر رضي الله عنه لكاتبه: «اكتب هذا ما رآه عمر، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمن عمر»، وقال في قضيةٍ قضاها: «والله ما يدري عمر أصاب أم أخطأ»، ذكره الإمام أحمد في رواية بكر بن محمد عن أبيه): الضمير في «ذكره» يعود إلى «قول عمر رضي الله تعالى عنه».

و«بكر بن محمد» هو أبو أحمد بكر بن محمد النسائي البغدادي، أحد أصحاب الإمام أحمد رحمه الله تعالى»[2].

والمذكور هنا **هو الشاهد الثالث**، وهو قول عمر رضي الله تعالى عنه لكاتبه: «اكتب هذا ما رآه عمر، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمن عمر»[3].

وقال في قضيةٍ قضاها: «والله ما يدري عمر أصاب أم أخطأ»، وقد ذكر هذه المقولة الإمام أحمد رحمه الله تعالى، كما رواه صاحبه بكر بن محمد عن أبيه.

قوله: (وقال علي لعمر في المرأة التي أرسل إليها فأجهضت ذا بطنها،

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب «النكاح». (انظر: سنن أبي داود ٢/ ٥٨٩، ٥٩٠).

(٢) انظر: طبقات الحنابلة ١/ ١١٩.

(٣) أخرجه البيهقي في كتاب «آداب القاضي»، باب: «ما يقضي به القاضي». (انظر: السنن الكبرى ١٠/ ١١٦).

وَقَدِ اسْتَشَارَ عُثْمَانَ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ فَقَالَا: «لَا شَيْءَ عَلَيْكَ إِنَّمَا أَنْتَ مُؤَدِّبٌ»، وَقَالَ عَلِيٌّ: «إِنْ يَكُونَا قَدِ اجْتَهَدَا فَقَدْ أَخْطَآ، وَإِنْ يَكُونَا مَا اجْتَهَدَا فَقَدْ غَشَّاكَ، عَلَيْكَ الدِّيَةُ»، فَرَجَعَ عُمَرُ إِلَى رَأْيِهِ.

وَقَالَ عَلِيٌّ فِي إِحْرَاقِ الْخَوَارِجِ:

لَقَدْ عَثَرْتُ عَثْرَةً لَا تَنْجَبِرْ سَوْفَ أَكِيسُ بَعْدَهَا أَوْ أَسْتَمِرْ
.... وَأَجْمَعُ الرَّأْيَ الشَّتِيتَ الْمُنْتَشِرْ

وقد استشار عثمان وعبد الرحمٰن فقالا: «لا شيء عليك إنما أنت مؤدب»، وقال علي: «إن يكونا قد اجتهدا فقد أخطآ، وإن يكونا ما اجتهدا فقد غشاك، عليك الدية»، فرجع عمر إلى رأيه): الضمير في «إليها» يعود إلى «المرأة»، وكذلك إليها عود الضمير في «بطنها».

والضمير في «رأيه» يعود إلى «علي» رضي الله تعالى عنه.

والمذكور هنا **هو الشاهد الرابع**، حيث صَرَّحَ علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه بوقوع الخطأ من المجتهد، وذلك في قوله بشأن مشورة عثمان بن عفان وعبد الرحمٰن بن عوف رضي الله تعالى عنهما لعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه: «إن يكونا قد اجتهدا فقد أخطآ»[1].

قوله: (وقال علي في إحراق الخوارج:

لقد عثرتُ عثرةً لا تنجبر سوف أكيس بعدها أو أستمر
.... وأجمع الرأي الشتيت المنتشر):

هذا **هو الشاهد الخامس**، وهو قول علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه:

لقد عثرتُ عثرةً لا تنجبرْ سوف أكيسُ بعدها أو أستمر
أَرْفَعُ مِنْ ذَيْلَيَّ ما كنتُ أَجُرْ وأجمع الرأي الشتيت المنتشر

ومعنى «أَكِيسُ» هنا؛ أي: أَرْجِعُ عن التحريق بالنار.

---

(١) سبق تخريج الأثر.

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «أَلَا يَتَّقِي اللهَ زَيْدٌ يَجْعَلُ ابْنَ الْابْنِ ابْناً، وَلَا يَجْعَلُ أَبَ الْأَبِ أَباً»، وَقَالَ: «مَنْ شَاءَ بَاهَلْتُهُ فِي الْعَوْلِ»، ....

وإنما قال رضي الله تعالى عنه ذلك ندماً على ما فعله وهو إحراق أولئك القوم بالنار، وهذا اعتراف منه بخطأ اجتهاده.

والمؤلف رحمه الله تعالى صَرَّحَ بأن الذين أحرقهم علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه هم «الخوارج»، والثابت في «الصحيح» أن الذين أحرقهم علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه هم «الزنادقة» وليسوا الخوارج، فقد أخرج الإمام البخاري رحمه الله تعالى في «صحيحه» عن عكرمة مولى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، قال: «أُتِيَ عليٌّ رضي الله عنه بزنادقة فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس فقال: لو كنتُ أنَا لم أُحْرِقْهُمْ لنهي رسول الله ﷺ: **(لا تُعَذِّبُوا بعذاب الله)**، ولَقَتَلْتُهُمْ لقول رسول الله ﷺ: **(من بدّل دينه فاقتلوه)**»[1].

قوله: (وقال ابن عباس: «ألا يتقي الله زيدٌ يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً»): **هذا هو الشاهد السادس،** وهو قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: «ألا يتقي الله زيدٌ يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً».

وهذا الإنكار إخبار من ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بخطأ زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه في تفريقه بين ابن الابن، وأب الأب في الميراث.

قوله: (وقال: «مَنْ شاء باهلته في العول»): **هذا هو الشاهد السابع،** وهو قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: «من شاء باهلته في العول».

و«المباهلة» هي «الملاعنة».

وحقيقة المباهلة: أن يجتمع القوم إذا اختلفوا في شيءٍ، فيقولوا:

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب «استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم»، باب: «حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم»، رقم الحديث: (٦٩٢٢).

وَقَالَتْ عَائِشَةُ: «أَبْلِغي زَيْدَ بْنَ أَرْقَمَ أَنَّهُ قَدْ أَبْطَلَ جِهَادَهُ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ إِلَّا أَنْ يَتُوبَ». وَهَذَا اتِّفَاقٌ مِنْهُمْ عَلَى أَنَّ الْمُجْتَهِدَ يُخْطِئُ.

لَعْنَةُ الله على الظالم منّا[1].

وإنما دعا ابن عباس رضي الله تعالى عنهما إلى المباهلة؛ لأن عدداً من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أنكروا على ابن عباس رضي الله تعالى عنهما تَرْكَ القول بالعول، ومنهم علي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وزيد بن ثابت رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (**وقالت عائشة: «أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلّا أن يتوب»**): **هذا هو الشاهد الثامن**، وهو قول عائشة رضي الله تعالى عنها: «أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلّا أن يتوب».

وسبب قول عائشة رضي الله تعالى عنها تلك المقولة: أن أم ولد زيد بن أرقم أخبرتها بأنها باعت غلاماً من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم إلى العطاء، ثم اشترته منه بستمائة درهم، فقالت لها عائشة رضي الله تعالى عنها: «بئس ما شريت، وبئس ما اشتريت، أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلّا أن يتوب».

وهذا تخطئة من عائشة رضي الله تعالى عنها لِمَا فَعَلَهُ زيد بن أرقم رضي الله تعالى عنه باجتهاده.

قوله: (**وهذا اتفاقٌ منهم على أن المجتهد يخطئ**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الشواهد السابقة».

والضمير في «منهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/ ٧٢.

فَإِنْ قِيلَ: لَعَلَّهُمْ نَسَبُوا الْخَطَأَ إِلَيْهِ لِتَقْصِيرِهِ فِي النَّظَرِ، أَوْ لِكَوْنِهِ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الاجْتِهَادِ، أَوْ لِكَوْنِ الْقَائِلِ لِذَلِكَ يَذْهَبُ مَذْهَبَ مَنْ يَرَى التَّخْطِئَةَ.

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كان يُخَطِّئُ بعضهم بعضاً، بل كان الواحد منهم يعترف باحتمال وقوع الخطأ في اجتهاده، وهذا يدل دلالة واضحة على أنهم يعتقدون بأن المجتهد يخطئ ويصيب، إذ لو كانوا يعتقدون أن كل مجتهد مصيب لَمَا اتفقوا على أن المجتهد عُرْضَةٌ للخطأ في باب الاجتهاد.

قوله: (فإن قيل): هذا اعتراض من القائلين بأن كل مجتهد مصيب مُوَجَّهٌ إلى دليل الإجماع الذي تمسك به أصحاب المذهب الأول القائلون بأن المصيب في باب الاجتهاد واحد، ومن عداه فهو مخطئ غير آثم.

قوله: (لعلهم نسبوا الخطأ إليه لتقصيره في النظر، أو لكونه من غير أهل الاجتهاد، أو لكون القائل لذلك يذهب مذهب من يرى التخطئة): الضمير في «لعلهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

والضمير في «إليه» يعود إلى «المجتهد»، وإليه كذلك عود الضميرين في «لتقصيره»، وفي «لكونه».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «لذلك» يعود إلى «التخطئة».

والمراد هنا: إنْ سلَّمنا لكم بأن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كان يخطِّئ بعضهم بعضاً، فإنه لا يلزم من هذه التخطئة عدم القول بأن كل مجتهد مصيب، وذلك لأن تخطئتهم لبعض المجتهدين لا تخلو من ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أنهم حكموا بتخطئته لتقصيره في النظر، بحيث لم يستفرغ جميع ما لديه من طاقةٍ ووسع.

الاحتمال الثاني: أنهم حكموا بتخطئته لكونه ليس من أهل الاجتهاد، وقد تصدى لما لا يتصدى له إلّا المجتهدون.

قُلْنَا: أَمَّا الْأَوَّلُ فَجَهْلٌ قَبِيحٌ وَخَطَأٌ صَرِيحٌ، كَيْفَ يَسْتَحِلُّ مُسْلِمٌ أَنْ يَقُولَ: إِنَّ الْخُلَفَاءَ الرَّاشِدِينَ وَالْأَئِمَّةَ الْمَهْدِيِّينَ، وَمَنْ سَمَّيْنَا مَعَهُمْ مِنَ الْبَحْرِ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَالْأَمِينِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، وَأَفْقَهِ الصَّحَابَةِ وَأَفْرَضِهِمْ وَقَارِئِهِمْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ لَيْسُوا مِنْ أَهْلِ الْاجْتِهَادِ؟ وَإِذَا لَمْ يَكُونُوا مِنْ أَهْلِ الْاجْتِهَادِ فَمَنِ الَّذِي يَبْلُغُ دَرَجَتَهُ؟! وَلَا يَكَادُ يَتَجَاسَرُ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ مَنْ لَهُ فِي الْإِسْلَامِ نَصِيبٌ.

الاحتمال الثالث: ربما يكون الْمُخَطِّئُ منهم هو ممن يرى تخطئة المجتهدين.

وإذا كانت تخطئتهم تحتمل هذه الأمور الثلاثة، فحملها على محمل واحد فقط، وهو أنهم يرون أن المصيب واحد دون غيره تَحَكُّمٌ لأنه ترجيح بلا مرجح، والترجيح بلا مرجح لا تنتهض الحجة به.

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (أما الأول فجهل قبيح وخطأ صريح): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الوجه الأول من وجوه الاعتراض».

والمراد بالأول هنا هو قولهم: «إنهم حكموا بتخطئة المجتهد لكونه ليس من أهل الاجتهاد».

فهذا القول الذي تفوّهوا به جهل قبيح وخطأ صريح؛ لأنه لا يتناسب مع مكانة الفقهاء والمجتهدين من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (كيف يستحل مسلم أن يقول: إن الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين، ومَنْ سَمَّيْنَا معهم من البحر ابن عباس، والأمين عبد الرحمٰن بن عوف، وأفقه الصحابة وأفرضهم وقارئهم زيد بن ثابت ليسوا من أهل الاجتهاد؟ وإذا لم يكونوا من أهل الاجتهاد فمن الذي يبلغ درجته؟! ولا يكاد يتجاسر على هذا القول مَنْ له في الإسلام نصيب): الاستفهام بكيف هنا للتعجب والاستنكار.

وَنِسْبَتُهُ لَهُمْ إِلَى أَنَّهُمْ قَصَّرُوا فِي الْاجْتِهَادِ إِسَاءَةُ ظَنٍّ بِهِمْ مَعَ تَصْرِيحِهِمْ بِخِلَافِهِ، فَإِنَّ عَلِيّاً رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: «إِنْ يَكُونَا قَدِ اجْتَهَدَا فَقَدْ أَخْطَآ»، وَتَوَقَّفَ ابْنُ مَسْعُودٍ فِي قِصَّةِ بَرْوَعٍ شَهْراً، ....

والضمير في «معهم» يعود إلى «الخلفاء الراشدين» رضي الله تعالى عنهم.

والضمير في «درجته» يعود إلى «الاجتهاد».

والقول المشار إليه في قوله: «ولا يكاد يتجاسر على هذا القول» هو قول المعترضين بأن التخطئة إنما كانت بسبب كون المجتهد ليس من أهل الاجتهاد.

و«التجاسر» بمعنى «التجرؤ».

والمراد هنا: أن القول بأن نسبة الخطأ إلى بعض مجتهدي الصحابة رضي الله تعالى عنهم إنما هي بسبب عدم التأهل للاجتهاد قولٌ ساقط مهجور لا يُعْتَدُّ به ولا يُعَوَّلُ عليه، فإن الذين أوردنا الشواهد عنهم هم ممن شهد لهم القاصي والداني بطول الباع في بلوغ درجة الاجتهاد كالخلفاء الراشدين، وكحبر الأمة وبحر العلم عبد الله بن عباس، وكعبد الرحمٰن بن عوف، وزيد بن ثابت الذي يُعَدُّ من أفقه الصحابة وأفرضهم وأقرئهم لكتاب الله تعالى.

وإذا كان هؤلاء الصحب الكرام رضي الله تعالى عنهم أجمعين وهم مَنْ هم في قوة الدين ورسوخ العلم ليسوا من أهل الاجتهاد، فمن يكون أهله إذن؟!

فهذا القول لا يجوز التجاسر بادعائه؛ لأنه مزلة قَدَمٍ خطيرة.

قوله: (ونسبته لهم إلى أنهم قَصَّرُوا في الاجتهاد إساءةُ ظنٍّ بهم مع تصريحهم بخلافه، فإن علياً رضي الله عنه قال: «إن يكونا قد اجتهدا فقد أخطآ»، وتوقف ابن مسعود في قصة بروع شهراً): الضمير في «نسبته» يعود إلى «المعترض» الذي قال: «لعلهم نسبوا الخطأ إليه لتقصيره في النظر».

وَهَذَا فِي الْقُبْحِ قَرِيبٌ مِنَ الَّذِي قَبْلَهُ، لِكَوْنِهِ نَسَبَ هَؤُلَاءِ الْأَئِمَّةَ إِلَى الْحُكْمِ بِالْجَهْلِ وَالْهَوَى وَارْتِكَابِ مَا لَا يَحِلُّ لِيُصَحِّحَ بِهِ قَوْلَهُ الْفَاسِدَ، فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُلْتَفَتَ إِلَى هَذَا.

والضمير في «لهم» يعود إلى «مجتهدي الصحابة رضي الله تعالى عنهم»، وإليهم كذلك عود الضمائر في «أنهم»، وفي «بهم»، وفي «تصريحهم».

والضمير في «بخلافه» يعود إلى «التقصير».

قوله: (وهذا في القبح قريب من الذي قبله، لكونه نسب هؤلاء الأئمة إلى الحكم بالجهل والهوى وارتكاب ما لا يحل، ليصحح به قوله الفاسد، فلا ينبغي أن يلتفت إلى هذا): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا في القبح» يعود إلى «القول بأن الصحابة المجتهدين رضي الله تعالى عنهم قَصَّرُوا في الاجتهاد».

والضمير في «قبله» يعود إلى قولهم: «الصحابة الذين خُطِّئُوا لم يكونوا من أهل الاجتهاد».

والضمير في «لكونه» يعود إلى «القول بتقصير الصحابة رضي الله تعالى عنهم في الاجتهاد».

و«ما» في قوله: «ما لا يحل» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «قوله» يعود إلى «المعترض».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «فلا ينبغي أن يلتفت إلى هذا» يعود إلى قول المعترض بأن تخطئة الصحابة في اجتهادهم إنما هي بسبب تقصيرهم في الاجتهاد.

والمراد هنا: أن القول بأن سبب تخطئة الصحابة رضي الله تعالى عنهم في اجتهاداتهم إنما هو تقصيرهم في الاجتهاد هو قولٌ في القبح

وَقَوْلُهُمْ: «ذَهَبُوا مَذْهَبَ مَنْ يَرَى التَّخْطِئَةَ» فَكَذَلِكَ هُوَ، لَكِنْ هُوَ إِجْمَاعٌ مِنْهُمْ، فَلَا تَحِلُّ مُخَالَفَتُهُ.

والنكارة كالقول الذي سبقه وهو أنهم لم يكونوا من أهل الاجتهاد.

وإنما كانت نسبة مجتهدي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إلى التقصير في الاجتهاد من القبح بالمكان الذي لا يخفى؛ لأن هؤلاء الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لا يدخرون وسعاً في اجتهاداتهم، ولا يستعجلون في إصدار آرائهم، بل كانوا يُدَقِّقُونَ النظر ويُمَحِّصُونَ المسائل إلى أن يغلب على ظنونهم بأنه لا حُكْمَ في مسألة الاجتهاد إلّا هذا الحكم، والدليل على ذلك أن الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه حين سُئِلَ عن قضية بروع بنت واشق التي فَوَّضَتْ أمر صداقها إلى زوجها فمات قبل الدخول بها، مَكَثَ ينظر فيها شهراً حتى حكم فيها باجتهاده الذي وافق فيه قضاء رسول الله ﷺ.

فالقول بأنهم قَصَّرُوا في الاجتهاد افتراءٌ عليهم وإساءةُ ظَنٍّ بهم؛ لأن القول بأنهم قصّروا في الاجتهاد يعني تساهلهم في أمر الاجتهاد وعدم مبالاتهم بإصدار الأحكام، وهذا لا يليق بأدنى مجتهد، فكيف بأصحاب رسول الله ﷺ الذين هم أئمة الْهُدَى ومصابيح الدجى رضي الله تعالى عنهم؟.

قوله: (وقولهم: «ذهبوا مذهب من يرى التخطئة» فكذلك هو، لكنْ هو إجماعٌ منهم، فلا تحل مخالفته): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب الاعتراض السابق».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فكذلك» يعود إلى «قول المعترض بأن الذين نُقِلَتْ عنهم التخطئة هم ممن يرون تخطئة المجتهدين».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «تخطئة الصحابة رضي الله تعالى عنهم بعضهم لبعض».

والضمير في «منهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

وَأَمَّا الْمَعْنَى فَوُجُوهٌ، أَحَدُهَا: أَنَّ مَذْهَبَ مَنْ يَقُولُ بِالتَّصْوِيبِ مُحَالٌ فِي نَفْسِهِ؛ لِأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى الْجَمْعِ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ يَسِيرُ النَّبِيذِ حَرَاماً حَلَالاً، وَالنِّكَاحُ بِلَا وَلِيٍّ صَحِيحاً فَاسِداً، وَدَمُ الْمُسْلِمِ إِذَا قَتَلَ الذِّمِّيَ مُهْدَراً مَعْصُوماً، وَذِمَّةُ الْمُحِيلِ إِذَا امْتَنَعَ ....

والضمير في «مخالفته» يعود إلى «الإجماع».

والمراد هنا: نسلم بأن مَنْ صَدَرَتْ منه التخطئة من الصحابة رضي الله تعالى عنهم يرون بأن المجتهد يجوز عليه الخطأ في باب الاجتهاد، إلّا أن هذه الرؤية في واقعها ليست خاصة بهؤلاء فقط، بل إنها رؤية عامة عند جميع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، بحيث أصبحت إجماعاً اتفقت عليه كلمتهم، ولذلك فإنه يجب الوقوف عند هذا الإجماع والقول بمقتضاه، وهو أن المصيب في باب الاجتهاد واحدٌ فقط وسواه مخطئ، ومن زعم غير ذلك فقد خالف هذا المقتضى الذي دلّ عليه الإجماع المذكور، ومقتضى الإجماع لا تحل مخالفته.

قوله: (**وأما المعنى فوجوه**) أي: وأما الدليل من المعنى على أن المصيب في باب الاجتهاد واحد فقط، ومن عداه فهو مخطئ، فيتمثل في عددٍ من الوجوه.

قوله: (**أحدها: أن مذهب مَنْ يقول بالتصويب محالٌ في نفسه؛ لأنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين**): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الوجوه».

والضمير في «نفسه» يعود إلى «مذهب المصوِّبة»، وإليه كذلك عود الضمير في «لأنه».

والمراد هنا: أن القول بالتصويب في حق المجتهدين جميعاً يفضي إلى الجمع بين النقيض ونقيضه وذلك محالٌ عقلاً، إذ العقل لا يجوِّز الجمع بين النقيضين.

قوله: (**وهو أن يكون يسير النبيذ حراماً حلالاً، والنكاح بلا ولي صحيحاً فاسداً، ودم المسلم إذا قتل الذمي مهدراً معصوماً، وذمة المحيل إذا امتنع**

الْمُحْتَالُ مِنْ قَبُولِ الْحَوَالَةِ عَلَى الْمَلِيءِ بَرِيئَةً مَشْغُولَةً، إِذْ لَيْسَ فِي الْمَسْأَلَةِ حُكْمٌ مُعَيَّنٌ، وَقَوْلُ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُجْتَهِدَيْنِ حَقٌّ وَصَوَابٌ مَعَ تَنَافِيهِمَا.

المحتال من قبول الحوالة على المليء بريئة مشغولة، إذ ليس في المسألة حكم معين، وقول كل واحدٍ من المجتهدين حق وصواب مع تنافيهما): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «كون مذهب المصوبة يؤدي إلى الجمع بين النقيضين».

وضمير التثنية في «تنافيهما» يعود إلى «قولي الْمُجْتَهِدَيْنِ المختلفين».

والمذكور هنا أمثلة توضيحية على اقتضاء القول بالتصويب للجمع بين النقيضين، وهذه الأمثلة هي:

المثال الأول: كون «يسير النبيذ» حراماً وحلالاً، لاختلاف المجتهدين في ذلك على قولين.

المثال الثاني: كون «النكاح بلا ولي» صحيحاً فاسداً، لوقوع الخلاف في ذلك بين المجتهدين على قولين.

المثال الثالث: كون «دم المسلم» إذا قتل ذمياً مهدراً معصوماً؛ لأن المجتهدين مختلفون في ذلك على هذين القولين.

المثال الرابع: كون «ذمة المحيل» إذا امتنع المحتال من قبول الحوالة على المليء بريئة مشغولة، لوجود الخلاف بين المجتهدين في ذلك.

والحجة للمصوبة في هذا التصويب المفضي إلى الجمع بين النقيضين هي قولهم بعدم وجود حُكْم لله تعالى معين في هذه المسائل كلها، وإذا انتفى أن يكون لله تعالى فيها حكم معين فالحكم فيها هو ما يتوصل إليه كل مجتهد باجتهاده، وحيث كان العمل بالاجتهاد صواباً فما بُنِي عليه يكون صواباً لا وجه للخطأ فيه.

قَال بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ: هَذَا الْمَذْهَبُ أَوَّلُهُ سَفْسَطَةٌ، وَآخِرُهُ زَنْدَقَةٌ؛ لِأَنَّهُ فِي الْابْتِدَاءِ يَجْعَلُ الشَّيْءَ وَنَقِيضَهُ حَقّاً، وَبِالْآخِرَةِ يُخَيِّرُ الْمُجْتَهِدَيْنِ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ عِنْدَ تَعَارُضِ الدَّلِيلَيْنِ، وَيَخْتَارُ مِنَ الْمَذَاهِبِ أَطْيَبَهَا.

قَالُوا: لَا يَسْتَحِيلُ كَوْنُ الشَّيْءِ حَلَالاً وَحَرَاماً فِي حَقِّ شَخْصَيْنِ، وَالْحُكْمُ لَيْسَ وَصْفاً لِلْعَيْنِ، فَلَا يَتَنَاقَضُ أَنْ يَحِلَّ لِزَيْدٍ مَا حَرُمَ عَلَى عَمْرٍو،

قوله: (قال بعض أهل العلم: هذا المذهب أوله سفسطة، وآخره زندقة؛ لأنه في الابتداء يجعل الشيء ونقيضه حقاً، وبالآخرة يخيّر المجتهدين بين النقيضين عند تعارض الدليلين، ويختار من المذاهب أطيبها): المذهب المشار إليه في قوله: «هذا المذهب» هو «مذهب المصوبة»، وإليه عود الضمائر في «أوله»، وفي «آخره»، وفي «لأنه».

والضمير في «نقيضه» يعود إلى «الشيء».

والمراد هنا: أن «مذهب المصوبة» أَوَّلُهُ سفسطة؛ لأنه يقوم على اعتبار الشيء ونقيضه، وأنَّ كل ذلك حق وصواب في نفسه، وهذا هو عين ما ذهبت إليه إحدى فُرُقِ السوفسطائية، فإن هذه الفرقة زعمت أن «الحقائق حق عند من يراها حقاً، وباطل عند من يراها باطلاً»، وبناءً على ذلك فمن رأى بأنها حق فهو مصيب في ذلك، ومن رأى بأنها باطل فهو مصيب في ذلك، إذ ليس للحقائق عندهم حكم معين، بل حكمها بالإضافة إلى معتقدها.

وآخر «مذهب المصوبة» زندقة؛ لأنه يجعل المجال رَحْباً أمام المجتهدين بحيث يختار كل واحدٍ منهم ما طاب له من الشيء ونقيضه، فيكون المرجِّح لذلك الاختيار هو المزاج والهوى، وليس الأتقى والأرضى لله تبارك وتعالى.

قوله: (قالوا: لا يستحيل كون الشيء حلالاً وحراماً في حق شخصين، والحكم ليس وصفاً للعين، فلا يتناقض أن يحل لزيد ما حَرُمَ على عمرو):

كَالْمَنْكُوحَةِ حَلَالٌ لِزَوْجِهَا حَرَامٌ عَلَى غَيْرِهِ، وَهَذَا ظَاهِرٌ، بَلْ لَا يَمْتَنِعُ فِي حَقِّ شَخْصٍ وَاحِدٍ مَعَ اخْتِلَافِ الْأَحْوَالِ كَالصَّلَاةِ وَاجِبَةٌ فِي حَقِّ الْمُحْدِثِ إِذَا ظَنَّ أَنَّهُ مُتَطَهِّرٌ، حَرَامٌ إِذَا عَلِمَ بِحَدَثِهِ، وَرُكُوبِ الْبَحْرِ مُبَاحٌ لِمَنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ السَّلَامَةُ، حَرَامٌ عَلَى الْجَبَانِ الَّذِي يَغْلِبُ عَلَى ظَنِّهِ الْعَطَبُ.

القائل هنا هم أصحاب المذهب الثاني الذين صرحوا بأن كل مجتهد مصيب.

والمراد هنا: أنه لا يستحيل أن يتعدد الحكم في العين الواحدة في حق شخصين؛ لأن الحكم في حقيقته لا يتعلق بالأعيان، بل يتعلق بالأفعال، فلا يستحيل أن يكون المحرم على عمرو حلالاً على زيد والعكس.

قوله: (كالمنكوحة حلال لزوجها حرام على غيره، وهذا ظاهر): الضمير في «لزوجها» يعود إلى «المنكوحة».

والضمير في «غيره» يعود إلى «الزوج».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون المنكوحة حلالاً لزوجها حراماً على غيره».

والمذكور هنا مثال توضيحي لتعدد الحكم في حق شخصين، ولا يكون مستحيلاً؛ لأنه لا يلزم منه التناقض.

والمراد هنا: أن مما يدل على أنه لا يستحيل كون الشيء حلالاً حراماً في حق شخصين أن «المرأة المنكوحة» تكون حلالاً لزوجها وحراماً على غيره، وهذا أمر واضح ظاهر من جهة حصوله في الواقع، ولو كان مستحيلاً لما أمكن حصوله.

قوله: **(بل لا يمتنع في حق شخص واحد مع اختلاف الأحوال، كالصلاة واجبة في حق الْمُحْدِث إذا ظن أنه متطهر، حرام إذا علم بحدثه، وركوب البحر مباح لمن غلب على ظنه السلامة، حرام على الجبان الذي يغلب على ظنه العطب):**

وَالْجَوَابُ: أَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى الْجَمْعِ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ فِي حَقِّ شَخْصٍ وَاحِدٍ، فَإِنَّ الْمُجْتَهِدَ لَا يَقْصُرُ الْحُكْمَ عَلَى نَفْسِهِ، بَلْ يَحْكُمُ بِأَنَّ «يَسِيرَ النَّبِيذِ» حَرَامٌ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ، وَالْآخَرُ يَقْضِي بِإِبَاحَتِهِ فِي حَقِّ الْكُلِّ، فَكَيْفَ يَكُونُ حَراماً عَلَى الْكُلِّ مُبَاحاً لَهُمْ؟

الضمير في «أنه» يعود إلى «المحدث»، وكذلك إليه عود الضمير في «بحدثه».

والمراد هنا: أنه كما لا يمتنع تعدد الحكم في حق شخصين ولا يلزم منه الاستحالة لعدم تناقضه، فكذلك لا يمتنع تعدد الحكم في حق شخصٍ واحد بالنظر إلى اختلاف أحواله، ولا يلزم من ذلك الاستحالة لعدم وجود التناقض.

ومما يدل على ذلك: أن الصلاة تكون واجبةً حراماً على الشخص نفسه باعتبار اختلاف حالتيه، فهي واجبة عليه حال ظنه الطهارة، وتكون حراماً عليه حال علمه بأنه مُحْدِث.

وكذلك ركوب البحر يكون مباحاً حراماً على الشخص نفسه باعتبار اختلاف غلبة ظنه، فإنْ غلب على ظنه السلامة كان ركوب البحر مباحاً في حقه، وإن غلب على ظنه العطب والهلاك كان ركوب البحر حراماً عليه.

قوله: (والجواب) أي: عما أورده أصحاب المذهب الثاني في اعتراضهم السابق.

قوله: (أنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين في حق شخصٍ واحد، فإن المجتهد لا يقصر الحكم على نفسه، بل يحكم بأن يسير النبيذ حرام على كل واحد، والآخر يقضي بإباحته في حق الكل، فكيف يكون حراماً على الكل مباحاً لهم؟): الضمير في «أنه» يعود إلى «القول بعدم استحالة كون الشيء حلالاً حراماً في حق شخصين».

والضمير في «نفسه» يعود إلى «المجتهد».

أَمْ كَيْفَ تَكُونُ الْمَنْكُوحَةُ بِلَا وَلِيٍّ مُبَاحَةً لِزَوْجِهَا حَرَاماً عَلَيْهِ؟ ثُمَّ لَوْ لَمْ يَكُنْ مُحَالاً فِي نَفْسِهِ، لَكِنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى الْمُحَالِ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ، فَإِنَّهُ إِذَا تَعَارَضَ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ دَلِيلَانِ فَيَتَخَيَّرُ بَيْنَ الشَّيْءِ وَنَقِيضِهِ، وَلَوْ

والضمير في «بإباحته» يعود إلى «يسير النبيذ».

والضمير في «لهم» يعود إلى «الكل».

والمراد هنا: إنْ سلَّمنا لكم بأن الشيء لا يستحيل أن يكون حلالاً حراماً في حق شخصين، فلا نسلم لكم بعدم استحالته في حق الشخص الواحد لما يفضي إليه من الجمع بين النقيضين، وذلك أن المجتهد حين يجتهد في المسألة فإن الحكم الذي يتوصل إليه باجتهاده لا يكون مقتصراً عليه وحده، وإنما هو حكم عام لكل الناس، فإذا تعارض حكمه مع حُكْمِ مجتهدٍ آخر وهو كذلك حكم عام لا يقتصر على ذلك المجتهد نفسه، فحينئذ يتناقض حكماهما في حق الأمة، كما هي الحال في «اليسير من النبيذ» فإنَّ بعض المجتهدين أباحه، والبعض الآخر حرمه، وبناءً على القول بأن كل مجتهد مصيب يكون «يسير النبيذ» حراماً على الكل مباحاً لهم، وهذا هو عين التناقض.

قوله: (أم كيف تكون المنكوحة بلا ولي مباحة لزوجها حراماً عليه؟): الضمير في «لزوجها» يعود إلى «المنكوحة».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الزوج».

والمراد هنا: وكذلك يحصل التناقض في حق الشخص الواحد فيما يتعلق بالمنكوحة بلا ولي، إذ المجتهدون مختلفون في ذلك النكاح على قولين، فمنهم من يرى تحريمه وهم الجمهور رحمهم الله تعالى، ومنهم من يرى إباحته وهم الحنفية رحمهم الله تعالى، وحينئذ فمن تزوج امرأة بلا ولي فإن تلك المرأة تكون حلالاً له حراماً عليه، وهذا هو عين التناقض.

قوله: (ثم لو لم يكن محالاً في نفسه، لكنه يؤدي إلى المحال في بعض الصور، فإنه إذا تعارض عند المجتهد دليلان فيتخير بين الشيء ونقيضه، ولو

نَكَحَ مُجْتَهِدٌ امْرَأَةً بِلَا وَلِيٍّ ثُمَّ نَكَحَهَا آخَرُ يَرَى بُطْلَانَ الْأَوَّلِ، فَكَيْفَ تَكُونُ مُبَاحَةً لِلزَّوْجَيْنِ؟

الْمَسْلَكُ الثَّانِي: ....

نكح مجتهد امرأةً بلا ولي، ثم نكحها آخر يرى بطلان الأول، فكيف تكون مباحة للزوجين؟): الضمير في «نفسه» يعود إلى «تصويب كل مجتهد»، وإليه كذلك عود الضمير في «لكنه».

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن إذا تعارض عند المجتهد دليلان».

والضمير في «نكحها» يعود إلى «المرأة».

والمراد هنا: لو سلَّمنا بأن القول بتصويب كل مجتهد ليس محالاً في نفسه، فهو يؤدي إلى المحال في بعض الصور، ومما يدل على ذلك أمران:

الأمر الأول: إذا تعارض دليلان عند المجتهد، ولم يجد مرجحاً لأحدهما على الآخر ولم يَرَ التوقف، فإنه حينئذ يتخير بين الشيء ونقيضه، والتخير بين الشيء ونقيضه في باب الاجتهاد هو من قبيل التخير بين الخطأ والصواب.

الأمر الثاني: لو نكح مجتهد امرأةً بلا ولي لاعتقاده بأن ذلك النكاح صحيح ثم طلقها، ثم نكحها مجتهد آخر بولي؛ لأنه يرى بطلان النكاح بدونه، فإنه يلزم على القول بأن كل مجتهد مصيب أن تكون تلك المرأة مباحةً لكلا الزوجين مَنْ تزوجها بغير ولي، ومن تزوجها بولي، وهذا لا يستقيم، إذ كيف يستوي الحكم في فعلين متضادين؟ بل المستقيم اختلاف الحكم فيهما، وهو أن تكون مباحة في حال العقد عليها بولي، ومحرمة في حال العقد عليها بلا ولي.

قوله: (المسلك الثاني) أي: المسلك الثاني من أوجه دلالة المعنى على عدم صحة القول بأن كل مجتهد مصيب.

لَوْ كَانَ كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيباً جَازَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُجْتَهِدَيْنِ فِي الْقِبْلَةِ أَنْ يَقْتَدِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِصَاحِبِهِ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُصِيبٌ وَصَلَاتُهُ صَحِيحَةٌ، فَلِمَ لَا يَقْتَدِي بِمَنْ صَلَاتُهُ صَحِيحَةٌ فِي نَفْسِهِ؟ ثُمَّ يَجِبُ أَنْ يُطْوَى بِسَاطُ الْمُنَاظَرَاتِ فِي الْفُرُوعِ، لِكَوْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مُصِيباً لَا فَائِدَةَ فِي نَقْلِهِ عَمَّا هُوَ عَلَيْهِ، وَلَا تَعْرِيفِهِ مَا عَلَيْهِ خَصْمُهُ.

قوله: (لو كان كل مجتهد مصيباً جاز لكل واحد من المجتهدين في القبلة أن يقتدي كل واحد منهما بصاحبه؛ لأن كل واحد منهما مصيب وصلاته صحيحة، فَلِمَ لا يقتدي بمن صلاته صحيحة في نفسه؟): هذا هو الوجه الأول من هذا المسلك، ومفاده: لو صح القول بأن كل مجتهد مصيب، لجاز لكل واحد من الْمُجْتَهِدَيْنِ المختلفين في جهة القبلة حال اشتباهها أن يقتدي أحدهما بالآخر، لكون كلٍّ منهما مصيباً في وجهته وصلاته صحيحة في نفسه فتكون صحيحة بغيره، وحيث لم يجز ذلك لأن كل واحد منهما يعتقد بطلان وجهة صاحبه دلّ على أنه ليس كل مجتهد مصيباً، بل المصيب واحد لا بعينه.

قوله: (ثم يجب أن يُطْوَى بساط المناظرات في الفروع، لكون كل واحدٍ منهم مصيباً لا فائدة في نقله عما هو عليه، ولا تعريفه ما عليه خصمه): هذا هو الوجه الثاني من هذا المسلك.

والضمير في «منهم» يعود إلى «المجتهدين».

والضمير في «نقله» يعود إلى «المجتهد المخالف».

و«ما» في قوله: «عما هو عليه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المجتهد المخالف».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

و«ما» في قوله: «ما عليه خصمه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

الْمَسْلَكُ الثَّالِثُ: أَنَّ الْمُجْتَهِدَ يُكَلَّفُ الاجْتِهَادَ بِلَا خِلَافٍ، وَالاجْتِهَادُ طَلَبٌ يَسْتَدْعِي مَطْلُوباً لَا مَحَالَةَ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِلْحَادِثَةِ حُكْمٌ فَمَا الَّذِي يُطْلَبُ؟ فَمَنْ يَعْلَمُ يَقِيناً أَنَّ زَيْداً لَيْسَ بِجَاهِلٍ وَلَا عَالِمٍ هَلْ يَتَصَوَّرُ أَنْ ....

والضمير في «خصمه» يعود إلى «المجتهد الأول».

ومفاد هذا الوجه: لو كان كل مجتهد مصيباً لوجب أن يُطْوَى بساط المناظرات التي تجري بين العلماء المجتهدين، لعدم تحقق الفائدة منها، فإن المقصود من إجرائها بيان الحق بدليله للطرف الآخر، فإذا كان الطرف الآخر على الحق كما هو الشأن في الطرف الأول انتفى ذلك المقصود، إذ كل واحد من المجتهدين مستغنٍ بما عنده من الحق، وليس بحاجة إلى أن يعرف ما عند الآخر، وبذلك يكون عَقْدُ تلك المناظرات مضيعةً للوقت، وتضييع الوقت فيما لا يعود بفائدة لا يجوز.

قوله: (المسلك الثالث) أي: من مسالك الاستدلال بالمعنى على عدم صحة القول بأن كل مجتهد مصيب.

قوله: (**أن المجتهد يُكَلَّفُ الاجتهاد بلا خلاف، والاجتهاد طلب يستدعي مطلوباً لا محالة، فإن لم يكن للحادثة حكم فما الذي يُطْلَبُ؟**): معنى «لا محالة» أي: لا مناص.

والمراد هنا: أن الله تعالى أمر المجتهد بالاجتهاد فيما لا نص فيه، والأمر طلبٌ يستدعي مطلوباً، والمطلوب في باب الاجتهاد هو التعرف على حكم المسألة، وهذا يستلزم أن يكون لكل حادثة حكم معين عند الله تعالى، إذ لو لم يكن لكل حادثة حكم معين عند الله تعالى فما الذي يطلب المجتهد معرفته في باب الاجتهاد؟

وإذا ثبت أن لله تعالى حكماً معيناً في كل حادثةٍ، فإنَّ من وافق ذلك الحكم كان مصيباً، ومن لم يوافقه كان مخطئاً غير مأثوم.

قوله: (**فمن يعلم يقيناً أن زيداً ليس بجاهلٍ ولا عالم هل يتصور أن**

يَطْلُبَ الظَّنَّ بِعِلْمِهِ؟ وَمَنْ يَعْتَقِدُ أَنَّ النَّبِيذَ لَيْسَ بِحَلَالٍ وَلَا حَرَامٍ كَيْفَ يَطْلُبُ أَحَدَهُمَا؟

فَإِنْ قَالُوا: إِنَّ الْمُجْتَهِدَ لَا يَطْلُبُ حُكْمَ اللهِ تَعَالَى، بَلْ إِنَّمَا يَطْلُبُ غَلَبَةَ الظَّنِّ فَيَكُونُ حُكْمُهُ مَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ، ....

يطلب الظن بعلمه؟ ومن يعتقد أن النبيذ ليس بحلالٍ ولا حرام كيف يطلب أحدهما؟): الضمير في «بعلمه» يعود إلى «زيد».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الحل والحرمة في النبيذ».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تأييد لقوله بأن لله تعالى في كل حادثةٍ حكماً معيناً.

والمراد هنا: أن من علم بيقين أن زيداً من الناس ليس بجاهل ولا عالم، فلا يتصور أن يطلب الظن بعلمه، إذ الشيء لا يُطْلَبُ من فاقده. وكذلك من اعتقد بأن النبيذ ليس بحلال ولا حرام فلا تتجه همته إلى طلب أحدهما، إذ المنتفي في حكم المعدوم، والهمة لا تتجه إلى طلب المعدوم، بل إلى طلب الموجود.

قوله: (فإن قالوا: إن المجتهد لا يطلب حكم الله تعالى، بل إنما يطلب غلبة الظن، فيكون حكمه ما غلب على ظنه): القائل هنا هم أصحاب المذهب الثاني الذين صرحوا بأن كل مجتهد مصيب.

والضمير في «حكمه» يعود إلى «المجتهد».

و«ما» في قوله: «ما غلب» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «فيكون حكمه الغالب على ظنه».

والضمير في «ظنه» يعود إلى «المجتهد».

والمراد هنا: ليس المطلوب في باب الاجتهاد هو حكم الله تعالى، بل المطلوب فيه هو تحصيل غلبة الظن بالنسبة للمجتهد، فما غلب على ظنه فهو حكمه الذي كُلِّفَ به.

كَمَنْ يُرِيدُ رُكُوبَ الْبَحْرِ فَقِيلَ لَهُ: «إِنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّكَ الْهَلَاكُ حَرُمَ عَلَيْكَ الرُّكُوبُ، وَإِنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّكَ السَّلَامَةُ أُبِيحَ لَكَ الرُّكُوبُ، وَقَبْلَ الظَّنِّ لَا حُكْمَ لِلَّهِ تَعَالَى عَلَيْكَ سِوَى اجْتِهَادِكَ فِي تَتَبُّعِ ظَنِّكَ»، فَالْحُكْمُ يَتَجَدَّدُ بِالظَّنِّ وَيُوجَدُ بَعْدَهُ، وَلَوْ شَهِدَ عِنْدَ قَاضٍ شَاهِدَانِ فَحُكْمُ اللهِ تَعَالَى عَلَيْهِ يَتَرَتَّبُ عَلَى ظَنِّهِ: إِنْ غَلَبَ عَلَيْهِ الصِّدْقُ وَجَبَ قَبُولُهُ، وَإِنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ الْكَذِبُ لَمْ يَجِبْ قَبُولُهُ.

قوله: (كمن يريد ركوب البحر فقيل له: «إن غلب على ظنك الهلاك حرم عليك الركوب، وإن غلب على ظنك السلامة أبيح لك الركوب، وقبل الظن لا حكم لله تعالى عليك سوى اجتهادك في تتبع ظنك»، فالحكم يتجدد بالظن ويوجد بعده): هذا مثال توضيحي لبيان أن المطلوب في باب الاجتهاد هو تحصيل غلبة الظن، وليس طلب ما عند الله تعالى من حكم.

والمراد هنا: أن إنساناً لو أراد ركوب البحر فاستفتى بهذا الشأن، فأحاله المفتي إلى غلبة ظنه من حصول السلامة أو حصول الهلاك، فإنْ غلب على ظنه السلامة جاز له ركوب البحر، وإن غلب على ظنه الهلاك حرم عليه ذلك، لكانت تلك الإحالة صحيحة، وحينئذ على المستفتي أن يطلب الظن في أي الحالين يكون هل يكون غالباً في السلامة، أو يكون غالباً في الهلاك، حتى يبني الحكم المناسب بعد حصول غالب ظنه، وبناءً على ذلك يتجدد الحكم لديه بتجدد ذلك الظن.

وبهذا يتبين أن المطلوب في الاجتهاد إنما هو تحصيل غلبة الظن، وليس الحكم عند الله تعالى، إذ غلبة الظن معلومة، والحكم عند الله تعالى ليس معلوماً، فلو كُلِّفَ المجتهد طلبه لكان تكليفاً بما لا يُطاق.

قوله: (ولو شهد عند قاضٍ شاهدان فحكم الله تعالى عليه يترتب على ظنه: إنْ غلب عليه الصدق وجب قبوله، وإن غلب على ظنه الكذب لم يجب قبوله): هذا مثال توضيحي آخر لبيان أن المطلوب في الاجتهاد إنما هو تحصيل غلبة الظن، وليس طلب الحكم عند الله تعالى.

قُلْنَا: قَوْلُهُمْ: «إِنَّمَا يَطْلُبُ غَلَبَةَ الظَّنِّ»، فَالظَّنُّ أَيْضاً لَا يَكُونُ إِلَّا لِشَيْءٍ مَظْنُونٍ، وَمَنْ يَقْطَعُ بِانْتِفَاءِ الْحُكْمِ كَيْفَ يَتَصَوَّرُ أَنْ يَظُنَّ وُجُودَهُ؟

والضمير في «عليه» في قوله: «فحكم الله تعالى عليه» يعود إلى «القاضي»، وكذلك إليه عود الضمير في «ظنه».

والضمير في «عليه» في قوله: «إن غلب عليه» يعود إلى «الظن».

والضمير في «قبوله» يعود إلى «قول الشاهدين».

والمراد هنا: أن القاضي في مجلس القضاء مُكَلَّفٌ بأن ينظر في الدعاوى بحسب غلبة ظنه، فإذا ادعى شخص على آخر وشهد شاهدان بأن الحق للمدعي، فإن حكم الله تعالى على هذا القاضي أن يعمل بما يؤديه إليه غالب ظنه، فإن أداه غالب ظنه إلى صدق الشاهِدَيْنِ وجب عليه قبول شهادتهما ومن ثَمَّ يقضي بالحق للمدعي، وإن غلب على ظنه كذبهما لم يجب عليه قبول شهادتهما.

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن قول أصحاب المذهب الثاني بأن المجتهد إنما يطلب غلبة الظن، وليس الحكم عند الله تعالى.

قوله: (قولهم: إنما يطلب غلبة الظن): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني».

فهؤلاء بناءً على قولهم بأنه لا حكم لله تعالى في المسائل قالوا: «إن المطلوب من المجتهد في باب الاجتهاد هو تحصيل غلبة الظن».

قوله: **(فالظن أيضاً لا يكون إلّا لشيء مظنون، ومن يقطع بانتفاء الحكم كيف يتصور أن يظن وجوده؟)**: الضمير في «وجوده» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: كما أن الاجتهاد يستدعي مطلوباً وهو الحكم، فكذلك الظن يستدعي مظنوناً حتى تتجه الهمة إلى تحصيله، وذلك المظنون هو الحكم أيضاً، فالمجتهد مأمور بأن يطلب الحكم بغلبة ظنه، ولا يُتَصَوَّرُ منه طَلَبُ ما قطع بانتفائه، وإذا قطع المجتهد بانتفاء الحكم فإلى أي شيء يتجه ظنه إليه؟

فَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُتَصَوَّرُ إِلَّا لِمَوْجُودٍ، وَالْمَوْجُودُ يَتْبَعُ الظَّنَّ فَيُؤَدِّي إِلَى الدَّوْرِ.

وَرَاكِبُ الْبَحْرِ لَا يَطْلُبُ الْحُكْمَ، إِنَّمَا يَطْلُبُ تَعَرُّفَ الْهَلَاكِ أَوِ السَّلَامَةِ، وَهَذَا أَمْرٌ يُمْكِنُ تَعَرُّفُهُ، وَالْحَاكِمُ إِنَّمَا يَظُنُّ الصِّدْقَ أَوِ الْكَذِبَ، وَهَذَا غَيْرُ الْحُكْمِ الَّذِي يَلْزَمُهُ، ....

قوله: (فإن الظن لا يتصور إلّا لموجود، والموجود يتبع الظن فيؤدي إلى الدور): هذه الجملة تعليل للقول بأن الظن لا يكون إلّا لشيء مظنون.

والمراد هنا: أن الظن لا يُتَصَوَّرُ أن يتجه إلا لشيء موجود، فإذا كان الشيء ثابت الوجود اتجه الظن إليه، وبهذا يكون كل واحد من الظن والموجود متوقفاً على الآخر، فالظن متوقف على الموجود لكونه لا يتجه إلى معدوم، والموجود متوقف على الظن لكونه تابعاً له، وتوقف أحدهما على الآخر يعني دوران بعضهما في فلك بعضٍ، والدور باطل فما أدى إليه يكون باطلاً، وحينئذ فليس المطلوبُ في بابِ الاجتهاد غلبةَ ظَنٍّ في غير حُكْمٍ، بل غلبة ظن في حكم معين عند الله تعالى.

قوله: (وراكب البحر لا يطلب الحكم، إنما يطلب تعرف الهلاك أو السلامة، وهذا أمر يمكن تعرُّفه): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كل واحد من الهلاك والسلامة».

والضمير في «تعرُّفه» يعود إلى «الأمر».

والمراد هنا: أن مَنْ يريد ركوب البحر فإنه لا يطلب حكماً، بل يريد التعرف على ما إذا كان الغالب في ذلك الركوب السلامة أو الهلاك، وتلك المعرفة يمكن أن يحصل عليها بأي وسيلة كانت كسؤال الذين اعتادوا ركوب هذا البحر، فإذا أخبروه بأن ركوبه آمن اطمأنَّ إلى ذلك ووثق به، وحينئذ يغلب على ظنه السلامة لا الهلاك.

قوله: (والحاكم إنما يظن الصدق أو الكذب، وهذا غير الحكم الذي يلزمه):

بِخِلَافِ مَا نَحْنُ فِيهِ، فَإِنَّ الْمَطْلُوبَ هُوَ الْحُكْمُ الَّذِي يُعْلَمُ أَنَّهُ لَا وُجُودَ لَهُ، فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ طَلَبُهُ لَهُ؟

اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ظن الصدق، أو الكذب».

والضمير في «يلزمه» يعود إلى «الحاكم».

والمراد هنا: أن القاضي في مجلس الحكم بين الخصوم إنما ينطلق من ظنّ الصدق أو الكذب في الشهود إلى اتخاذ الحكم الذي يَتَوَخَّى به إصابة الحق الذي عند الله تعالى، وبذلك يتبين أَنَّ ظنه هنا ليس هو الحكم، بل هو المطية إلى طلب الحكم، وشتان ما بين الأمرين.

قوله: (بخلاف ما نحن فيه، فإن المطلوب هو الحكم الذي يعلم أنه لا وجود له، فكيف يتصور طلبه له؟): «ما» في قوله: «ما نحن فيه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «أنه» يعود إلى «الحكم»، وإليه كذلك عود الضمير في «له» في قوله: «لا وجود له».

والضمير في «طلبه» يعود إلى «المجتهد».

والضمير في «له» في قوله: «فكيف يتصور طلبه له» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن محور النزاع في المسألة التي نحن بصددها هو هل لله تعالى حُكْمٌ في المسائل، أو ليس له فيها حكم؟ فالذين قالوا: لا حكم لله تعالى فيها، وإنما الحكم هو ما يحصِّله المجتهد بغلبة ظنه، فهؤلاء يقولون بأنه لا وجود للحكم، وإذا كان الحكم غير موجود فكيف يُتَصَوَّرُ طَلَبُ المجتهد له؟ وإذا كان لا يُتَصَوَّرُ طَلَبُهُ له ثبت بأن الواجب على المجتهد هو العمل بمقتضى ظنه، وليس السعي إلى طلب الحكم الذي لا وجود له.

ثُمَّ إِذَا عَلِمْنَا أَنَّهُ لَا حُكْمَ لِلَّهِ تَعَالَى فِي الْحَادِثَةِ فَلِمَ يَجِبُ الْاجْتِهَادُ؟ فَإِنَّنَا عَلِمْنَا بِالْعَقْلِ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ انْتِفَاءَ الْوَاجِبَاتِ وَسُقُوطَ الْحَرَجِ عَنِ الْحَرَكَاتِ وَالسَّكَنَاتِ، فَيَجِبُ أَنْ يُطْلَقَ فِي الْأَشْيَاءِ مِنْ غَيْرِ اجْتِهَادٍ، وَالْعَامِّيُّ الَّذِي لَا اجْتِهَادَ لَهُ لَا يُؤَاخَذُ عَلَى فِعْلٍ مِنَ الْأَفْعَالِ، فَإِنَّ الْحُكْمَ إِنَّمَا يَحْدُثُ بِالْاجْتِهَادِ وَهُوَ لَا اجْتِهَادَ لَهُ، فَلَا حُكْمَ عَلَيْهِ إِذاً، وَلَا خِطَابَ فِي حَقِّهِ، وَهَذَا فَاحِشٌ.

قوله: (ثم إذا علمنا أنه لا حكم لله تعالى في الحادثة فَلِمَ يجب الاجتهاد؟ فإننا علمنا بالعقل قبل ورود الشرع انتفاء الواجبات وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات، فيجب أن يطلق في الأشياء من غير اجتهاد): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «إذا علمنا أن الشأن لا حكم لله تعالى في الحادثة».

والمراد هنا: أنه يلزم من القول بأنه لا حكم لله تعالى في الوقائع والحوادث عَدَمُ الحاجة إلى الاجتهاد، للاستغناء عنه بحكم العقل، إذ العقل قد دلّ قبل ورود الشرع على البراءة الأصلية برفع الحرج عن الناس فيما يفعلون ويتركون، فليكن استصحاب هذا الأصل هو الحاكم على كل الوقائع والحوادث.

قوله: (والعامي الذي لا اجتهاد له لا يُؤَاخَذُ على فعلٍ من الأفعال، فإن الحكم إنما يحدث بالاجتهاد، وهو لا اجتهاد له فلا حكم عليه إذاً، ولا خطاب في حقه، وهذا فاحش): الضمير في «له» يعود إلى «العامي»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو»، والضمير المتصل في «عليه»، وفي «حقه».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «نَفْي الحكم في حق العامي».

والمراد هنا: أنه يلزم من قولكم بأنه لا حكم لله تعالى في المسائل، وأن المجتهد يحكم بظنه الغالب عدمُ تكليف العامي بأي حكم من أحكام الشرع لأنه لا اجتهاد له، وإذا كان لا اجتهاد له فليس له ظن في أي حكم

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ النَّصَّ إِذَا لَمْ يَقْدِرْ عَلَيْهِ الْمُجْتَهِدُ لَا يَكُونُ حُكْماً فِي حَقِّهِ» مَمْنُوعٌ، بَلِ الْحُكْمُ بِنُزُولِ النَّصِّ إِلَى الْخَلْقِ بَلَغَهُمْ أَمْ لَمْ يَبْلُغْهُمْ، فَلَوْ وَقَفَ الْحُكْمُ عَلَى سَمَاعِ الْخِطَابِ وَبُلُوغِ النَّصِّ لَمْ يَكُنْ عَلَى الْعَامِّيِّ حُكْمٌ فِي أَكْثَرِ الْمَسَائِلِ لِكَوْنِهِ لَمْ يَبْلُغْهُ النَّصُّ، ....

من الأحكام، فينعدم التكليف في حقه، وهذا لازم فاحش لمنافاته لعموم التكليف في الشرع، ولمصادمته إجماع الأمة على أن العوام مكلفون بأحكام الشريعة.

قوله: (**وقولهم: إن النص إذا لم يقدر عليه المجتهد لا يكون حكماً في حقه**): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن كل مجتهد مصيب».

والضمير في «عليه» يعود إلى «النص».

والضمير في «حقه» يعود إلى «المجتهد».

والمذكور هنا هو ما استدلوا به على مذهبهم، حين قالوا: «إن المسألة التي فيها نص يُنْظَرُ: فإن كان مقدوراً عليه فَقَصَّرَ المجتهد في طلبه فهو مخطئ آثم لتقصيره، وإن لم يكن مقدوراً عليه لبعد المسافة وتأخير المبلغ فليس بحكم في حقه».

قوله: (**ممنوع**) أي: نمنع ما ذكرتموه من أنه ليس بحكم في حقه، فذلك غير مُسَلَّمٍ، بل هو مردود مرفوض.

قوله: (**بل الحكم بنزول النص إلى الخلق بلغهم أم لم يبلغهم**) أي: أن الْمُعْتَدَّ به إنما هو نزول النص، فإذا ثبت نزوله كان المكلفون مخاطبين بمقتضاه مطلقاً سواء بلغهم أو لم يبلغهم، إذ البلوغ ليس شرطاً في تحقق ثبوت النص، بل يتحقق ثبوته بتحقق ثبوت نزوله.

قوله: (**فلو وقف الحكم على سماع الخطاب وبلوغ النص لم يكن على العامي حكم في أكثر المسائل، لكونه لم يبلغه النص**): الضمير في «لكونه»

وَلَكَانَ الْمُجْتَهِدُ إِذَا امْتَنَعَ مِنَ الْاجْتِهَادِ لَا حُكْمَ عَلَيْهِ لِتِلْكَ الْحَادِثَةِ، وَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ قَضَاءُ مَا تَرَكَ مِنَ الْعِبَادَاتِ وَالْوَاجِبَاتِ، وَلَا يَكُونُ مُخْطِئاً إِلَّا بِتَرْكِ الْاجْتِهَادِ لَا غَيْرُ.

أَمَّا النَّصُّ إِذَا نَزَلَ بِهِ جِبْرِيلُ فَقَدْ قَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: يَكُونُ نَسْخاً وَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ الْمَنْسُوخُ عَنْهُ.

يعود إلى «العامي»، وإليه كذلك عود الضمير في «لم يبلغه».

والمراد هنا: لو توقف التكليف بالحكم على سماع الخطاب وبلوغ النص للزم من ذلك عدم تكليف العوام بأحكام كثير من المسائل لعدم بلوغهم النص وسماعهم الخطاب، وذلك لازم فاسد لا يصح.

قوله: (ولكان المجتهد إذا امتنع من الاجتهاد لا حكم عليه لتلك الحادثة، ولا يجب عليه قضاء ما ترك من العبادات والواجبات، ولا يكون مخطئاً إلّا بترك الاجتهاد لا غير): الضمير في «عليه» يعود إلى «المجتهد».

و«ما» في قوله: «ما ترك» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد هنا: وكذلك يلزم من القول بأن الحكم متوقف على سماع الخطاب وبلوغ النص عدمُ ثبوت حكم الواقعة في حق المجتهد إذا امتنع من الاجتهاد فيها، ولا يلزمه قضاء ما ترك من العبادات والواجبات المتعلقة بتلك الحادثة، ولا يكون مُؤَاخَذاً إلّا على ترك الاجتهاد فقط، وهذا أيضاً لازم فاسد لا يصح.

قوله: (أما النص إذا نزل به جبريل فقد قال أبو الخطاب: يكون نسخاً وإن لم يعلم به المنسوخ عنه): الضمير في «به» في قوله: «إذا نزل به» يعود إلى «النص».

والضمير في «به» في قوله: «وإن لم يعلم به» يعود إلى «النسخ».

والمراد هنا: أن جبريل عليه السلام إذا نزل بالنص من الله تعالى على نبيه محمد ﷺ، فإن النسخ يثبت به، وإن لم يعلم به من نُسِخَ الحكم في حقه.

وَإِنَّمَا اعْتَدَّ أَهْلُ قُبَاءَ بِمَا مَضَى مِنْ صَلَاتِهِمْ لِأَنَّ الْقِبْلَةَ يُعْذَرُ فِيهَا بِالْعُذْرِ.

وما نسبه المؤلف رحمه الله تعالى هنا لأبي الخطاب رحمه الله تعالى يُفْهَمُ منه بأنه هو رأيه في هذه المسألة، والصواب أن رأيه فيها غير ذلك، إذ رأيه أن النص إذا نزل به جبريل عليه السلام لا يكون نسخاً في حق مَنْ لم يبلغه، وهذا ما نصّ عليه بقوله: «إذا نزل النسخ على الرسول ﷺ ولم يبلغنا لم يكن ذلك نسخاً في حقنا»[1].

وإنما ذَكَرَ أبو الخطاب ما أورده المؤلف هنا على سبيل التخريج في المذهب، لا على أنه الرأي المختار عنده، ولهذا قال: «ويتوجه على المذهب أن يكون نسخاً؛ لأنه ـ أي: الإمام أحمد رحمه الله تعالى ـ قد قال في الوكيل: إنه ينعزل إذا عزله الموكل من غير أن يعلم العزل»[2].

قوله: (وإنما اعتد أهل قباء بما مضى من صلاتهم لأن القبلة يعذر فيها بالعذر): «ما» في قوله: «بما مضى» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «بالماضي من صلاتهم».

والضمير في «صلاتهم» يعود إلى «أهل قباء».

والضمير في «فيها» يعود إلى «القبلة».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو جواب عن سؤال مُقَدَّر، مفاده: كيف تقولون بأن النص إذا نزل به جبريل عليه السلام يكون نسخاً وإن لم يعلم به المنسوخ عنه، وأهل قباء قد اعتدوا بما مضى من صلاتهم حين أُبْلِغُوا بتحويل القبلة من بيت المقدس إلى المسجد الحرام، ولم يستأنفوها من جديد، ولو كان ذلك نسخاً كما تقولون لَمَا جاز لهم الاعتداد بما مضى، بل لوجب عليهم استئناف الصلاة بسبب نسخ جهة الاستقبال؟

---

(١) التمهيد ٢/ ٣٩٥.

(٢) التمهيد ٢/ ٣٩٥.

جَوَابٌ ثَانٍ: أَنَّ هَذَا فَرْضٌ فِي مَسْأَلَةٍ لَا يُتَوَهَّمُ أَنَّ لَهَا دَلِيلاً يُطْلَبُ، وَإِنَّمَا الْخَطَأُ فِيمَا نَصَبَ اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ دَلِيلاً وَوَاجِبٌ عَلَى الْمُكَلَّفِ طَلَبُهُ، ثُمَّ يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانِ تَصَوُّرِ ذَلِكَ وَإِمْكَانِ خُلُوِّ بَعْضِ الْمَسَائِلِ مِنَ الدَّلِيلِ وَهُوَ بَاطِلٌ، إِذْ لَا خِلَافَ فِي وُجُوبِ الْاجْتِهَادِ فِي الْحَادِثَةِ وَتَعَرُّفِ حُكْمِهَا، ....

فأجاب المؤلف رحمه الله تعالى هنا: بأن أهل قباء إنما اعتدوا بما مضى من صلاتهم، ولم يأمرهم النبي ﷺ بالإعادة؛ لأن القبلة يُعْذَرُ فيها ما لا يُعْذَرُ في غيرها.

قوله: (جواب ثانٍ) أي: عن أصحاب المذهب الثاني في قولهم: «إن النص إذا لم يقدر عليه المجتهد لا يكون حكماً في حقه».

قوله: (**أن هذا فَرْضٌ في مسألة لا يتوهم أن لها دليلاً يُطْلَبُ، وإنما الخطأ فيما نصب الله تعالى عليه دليلاً وواجب على المكلف طلبه**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «عدم مقدرة المجتهد على النص».

والضمير في «لها» يعود إلى «المسألة».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «طلبه» يعود إلى «الدليل».

والمراد هنا: أن ما ذكرتموه من عدم قدرة المجتهد على الدليل إنما هو مفروضٌ في مسألةٍ لا يُتَوَهَّمُ وجود دليلٍ فيها يحسن طلبه، وليس خلافنا في ذلك، وإنما خلافنا فيما نصب الله تعالى عليه دليلاً وأوجب على المجتهد أن يطلبه، فإنَّ طَلَبَ ذلك بنصب الدلالة عليه مقدورٌ للمجتهد فيكون حكماً في حقه إنْ قَصَّرَ في طلبه كان آثماً.

قوله: (**ثم يحتاج إلى بيان تصور ذلك وإمكان خلو بعض المسائل من الدليل وهو باطل، إذ لا خلاف في وجوب الاجتهاد في الحادثة وتعرف حكمها،**

وَالشَّرْعُ قَدْ نَصَبَ عَلَيْهَا إِمَّا دَلِيلاً قَاطِعاً أَوْ ظَنِّياً.

قَوْلُهُمْ: «إِنَّ الْأَدِلَّةَ الظَّنِّيَّةَ لَيْسَتْ أَدِلَّةً لِأَعْيَانِهَا، بِدَلِيلِ اخْتِلَافِ الْإِضَافَاتِ». قُلْنَا: هَذَا بَاطِلٌ، ....

والشرع قد نصب عليها إما دليلاً قاطعاً أو ظنياً): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم القدرة على النص».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «خلو بعض المسائل من الدليل».

والضمير في «حكمها» يعود إلى «الحادثة»، وإليها كذلك عود الضمير في «عليها».

والمراد هنا: أن القول بعدم قدرة المجتهد على النص لا يساعده تَصَوُّرٌ صحيح، إذ التصور الصحيح يمنع خلو المسائل من وجود دليل فيها، وإذا كان التصور الصحيح يمنع ذلك فمقتضاه إمكان التعرُّف على أدلة الأحكام، وإذا كان التعرُّف على أدلة الأحكام ممكناً لا تَعَذُّرَ فيه كان القول بعدم قدرة المجتهد على التعرُّف عليها قولاً لا يصح، إذ مؤداه خلو بعض المسائل من الدليل وهذا باطل، فإن الله تعالى قد نَصَبَ في كل حادثةٍ ما يدل على حكمها إما بالقطع أو الظن.

قوله: (قولهم: إن الأدلة الظنية ليست أدلة لأعيانها، بدليل اختلاف الإضافات): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني».

والضمير في «لأعيانها» يعود إلى «الأدلة الظنية».

والمذكور هنا هو ما أوردوه في قولهم: «الظنيات لا دليل فيها، فإن الأمارات الظنية ليست أدلة لأعيانها بل تختلف بالإضافات من دليل يفيد الظن لزيد ولا يفيده لعمرو مع إحاطته به».

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن هذا الدليل.

قوله: (هذا باطل): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى قولهم: «إن الأدلة الظنية ليست أدلة لأعيانها».

فَإِنَّا قَدْ بَيَّنَّا فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ دَلِيلاً، وَذَكَرْنَا وَجْهَ دَلَالَتِهِ، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِيهَا أَدِلَّةٌ لَاسْتَوَى الْمُجْتَهِدُ وَالْعَامِّيُّ، وَلَجَازَ لِلْعَامِّيِّ الْحُكْمُ بِظَنِّهِ لِمُسَاوَاتِهِ الْمُجْتَهِدَ فِي عَدَمِ الدَّلِيلِ، وَهَلِ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا إِلَّا مَعْرِفَةُ الْأَدِلَّةِ وَنَظَرُهُ فِي صَحِيحِهَا وَسَقِيمِهَا؟ وَنُبُوُّ بَعْضِ الطِّبَاعِ عَنْ قَبُولِ الدَّلِيلِ لَا يُخْرِجُهُ عَنْ دَلَالَتِهِ، فَإِنَّ كَثِيراً مِنَ الْعَقْلِيَّاتِ يَخْتَلِفُ فِيهَا النَّاسُ مَعَ اعْتِقَادِهِمْ أَنَّهَا قَاطِعَةٌ.

فهذا القول باطل لا يصح.

قوله: (فإنَّا قد بيّنّا في كل مسألةٍ دليلاً، وذكرنا وجه دلالته، ولو لم يكن فيها أدلة لاستوى المجتهد والعامي، ولجاز للعامي الحكم بظنه لمساواته المجتهد في عدم الدليل، وهل الفرق بينهما إلّا معرفة الأدلة ونظره في صحيحها وسقيمها؟ ونبو بعض الطباع عن قبول الدليل لا يخرجه عن دلالته، فإن كثيراً من العقليات يختلف فيها الناس مع اعتقادهم أنها قاطعة): الضمير في «دلالته» يعود إلى «الدليل».

والضمير في «فيها» في قوله: «ولو لم يكن فيها أدلة» يعود إلى «المسائل».

والضمير في «بظنه» يعود إلى «العامي»، وإليه كذلك عود الضمير في «لمساواته».

وضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «العامي والمجتهد».

والضمير في «نظره» يعود إلى «المجتهد».

والضميران في «صحيحها»، وفي «سقيمها» يعودان إلى «الأدلة».

ومعنى: «نبو بعض الطباع»: تَجَافِيهَا، وعدمُ انقيادها(١).

والضمير في «لا يخرجه» يعود إلى «الدليل»، وكذلك إليه عود الضمير في «دلالته».

---

(١) انظر: لسان العرب ١٥/ ٣٠١، ٣٠٢.

وَلَا يُنْكَرُ أَنَّ مِنْهَا مَا تَضْعُفُ دَلَالَتُهُ، وَيَخْفَى وَجْهُهُ، وَيُوجَدُ مُعَارِضٌ لَهُ فَتَشْتَبِهُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ، وَتَخْتَلِفُ فِيهِ الْآرَاءُ. ....

والضمير في «فيها» في قوله: «يختلف فيها الناس» يعود إلى «العقليات».

والضمير في «اعتقادهم» يعود إلى «الناس».

والضمير في «أنها» يعود إلى «العقليات».

والمراد هنا: أن مما يدل على بطلان القول بأن الأدلة الظنية ليست أدلةً لأعيانها أربعة أمور:

الأمر الأول: عدم إخلائنا لكل مسألة ذكرناها عن دليل، بل أقمنا عليها الدليل وبيَّنا وجه دلالته عليها.

الأمر الثاني: لو خَلَتِ المسائل عن الأدلة لاستوى المجتهد والعامي ولم يكن بينهما فَرْقٌ، إذ لا فرق بينهما إلّا بمعرفة الأدلة والنظر في صحيحها وسقيمها.

الأمر الثالث: لو لم يكن في المسائل أدلة تدل عليها لجاز للعامي أن يحكم بظنه؛ لأنه أصبح مساوياً للمجتهد في عدم الدليل، إذ لا فرق بينهما ـ كما سبق ـ إلّا بمعرفة الدليل، فإذا انعدم الدليل زال الفرق بينهما.

الأمر الرابع: أن تجافي بعض الطباع ونفرتها عن الانقياد للدليل الظني لا يخرجه عن كونه دليلاً دالاّ على المسألة، فإن كثيراً من العقليات يختلف فيها الناس مع كونهم يعتقدون قطعيتها.

قوله: **(ولا ينكر أن منها ما تضعف دلالته، ويخفى وجهه، ويوجد معارض له فتشتبه على المجتهد، وتختلف فيه الآراء)**: الضمير في «منها» يعود إلى «الأدلة الظنية».

و«ما» في قوله: «ما تضعف» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «دلالته» يعود إلى «ما» الموصولية، وإليها كذلك عود الضمائر في «وجهه»، وفي «له»، وفي «فيه».

وَمِنْهَا مَا يَظْهَرُ وَيَتَبَيَّنُ خَطأُ مُخَالِفِيهِ، وَكُلُّهَا أَدِلَّةٌ. وَلِأَنَّ الظَّنَّ إِذَا لَمْ يَكُنْ دَلِيلاً فَبِمَ عَرَفْتُمْ أَنَّهُ لَيْسَ بِدَلِيلٍ؟ وَيَلْزَمُ مِنَ انْتِفَاءِ ذَلِكَ انْتِفَاءُ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِدَلِيلٍ.

والمراد هنا: نسلِّم بأن من الأدلة الظنية ما تضعف دلالته على المراد، ويخفى وجه الاستدلال فيه، ويوجد له معارض من غيره، ويكون محلاً للاشتباه على المجتهد، وبذلك تختلف الآراء فيه، إلّا أن هذا كله لا يخرجه عن كونه دليلاً.

قوله: (**ومنها ما يظهر ويتبين خطأ مخالفيه، وكلها أدلة**): الضمير في «منها» يعود إلى «الأدلة الظنية».

و«ما» في قوله: «ما يظهر» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «مخالفيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «كلها» يعود إلى «ما يخفى ويظهر من الأدلة الظنية».

والمراد هنا: أن من الأدلة الظنية ما يكون ظاهراً في الدلالة على المراد، ومع ذلك يوجد من يخالف فيه من المجتهدين بدعوى نسخ، أو تأويل، أو بكونه أخص من الدعوى، ونحو ذلك من مُسَوِّغات المخالفة، إلّا أن هذه المخالفة لا تخرجه عن كونه دليلاً، ولا سيّما إذا تبيَّن خطأ المخالف.

قوله: (**ولأن الظن إذا لم يكن دليلاً فَبِمَ عرفتم أنه ليس بدليل؟ ويلزم من انتفاء ذلك انتفاء الدليل على أنه ليس بدليل**): الضمير في «أنه» في قوله: «فبم عرفتم أنه ليس بدليل» يعود إلى «الظن».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «كون الظن دليلاً»؛ أي: «ويلزم من انتفاء كون الظن دليلاً».

والضمير في «أنه» في قوله: «انتفاء الدليل على أنه ليس بدليل» يعود إلى «الظن».

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّهُ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُكَلَّفاً بِمُمْكِنٍ أَوْ بِغَيْرِ مُمْكِنٍ». قُلْنَا: لَا يُكَلَّفُ إِلَّا مَا يُمْكِنُ، ....

والمراد هنا: لو سلَّمنا لكم بأن الظن ليس دليلاً، فبأي طريق عرفتم أنه ليس بدليل؟ ليس لكم طريق في معرفة كون الظن ليس دليلاً إلا طريق الظن، فأنتم لم تنطلقوا من النفي الذي زعمتموه من دليل قطعي، بل من دليل ظني، وحينئذ يلزم منه أن يكون دليلكم منتفياً، لأنه لم يثبت بقطع بل ثبت بظن، والظن عندكم لا يصلح أن يكون دليلاً، وإذا انتفى ما ادعيتموه دليلاً على انتفاء كون الظن دليلاً لم تبق لكم حجة ناهضة، وثبت بذلك أن الظن دليل مُعْتَدٌّ به ومُعَوَّلٌ عليه.

قوله: (وقولهم: إنه لا يخلو إما أن يكون مكلفاً بممكن أو بغير ممكن): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن كل مجتهد مصيب».

والضمير في «إنه» يعود إلى «المجتهد».

والمذكور هنا هو ما أوردوه في قولهم: «ولا يخلو: إما أن تكون الإصابة ممكنة أو محالاً، ولا تكليف بالمحال».

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن قولهم المذكور.

قوله: (لا يكلف إلّا ما يمكن): «ما» في قوله: «ما يمكن» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «لا يكلف إلّا الممكن».

والمراد هنا: أن المجتهد في باب الاجتهاد لا يُكَلَّفُ إلّا الممكن الذي يكون في مقدوره ووسعه، إذ إن ذلك هو مقتضى الواقع التعبدي في شرع أحكم الحاكمين تبارك وتعالى، والذي دلّ عليه قوله سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وقوله سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق: ٧].

وَلَا نَقُولُ: إِنَّهُ يُكَلَّفُ الْإِصَابَةَ فِي مَحَلِّ التَعَذُّرِ، بَلْ يُكَلَّفُ طَلَبَ الصَّوَابِ وَالْحُكْمَ بِالْحَقِّ الَّذِي هُوَ حُكْمُ اللهِ، فَإِنْ أَصَابَهُ فَلَهُ أَجْرُ اجْتِهَادِهِ وَأَجْرُ إِصَابَتِهِ، وَإِنْ أَخْطَأَهُ فَلَهُ ثَوَابُ اجْتِهَادِهِ، وَالْخَطَأُ مَحْطُوطٌ عَنْهُ. وَاللهُ تَعَالَى أَعْلَمُ.

قوله: (ولا نقول: إنه يُكَلَّفُ الإصابة في محل التعذر، بل يُكَلَّفُ طلب الصواب والحكم بالحق الذي هو حكم الله، فإن أصابه فله أجر اجتهاده وأجر إصابته، وإن أخطأه فله ثواب اجتهاده، والخطأ محطوط عنه): الضمير في «إنه» يعود إلى «المجتهد».

والضمير في «أصابه» يعود إلى «الحق الذي هو حكم الله تعالى».

والضمير في «فله» يعود إلى «المجتهد»، وإليه كذلك عود الضميرين في «اجتهاده»، وفي «إصابته».

والضمير في «أخطأه» يعود إلى «الحق الذي هو حكم الله تعالى».

والضمير في «عنه» يعود إلى «المجتهد».

والمراد هنا: أننا لا نقول بأن المجتهد مُكَلَّفٌ بالإصابة في باب الاجتهاد لكونها متعذرة في حقه؛ لأن الله تعالى استأثر بها في علمه، وإنما نقول بأنه مكلف بأن يتحرى الصواب والحكم بالحق ببذل غاية ما لديه من طاقة ووسع، وحينئذ فإن أصاب ما عند الله تعالى أثيب على ذلك بأجرين: أجر الاجتهاد، وأجر الإصابة، وإن أخطأه أثيب بأجر واحد على اجتهاده، وحُطَّ عنه إثم الخطأ لكونه معذوراً فيه، استناداً إلى قوله سبحانه: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥].



(فصل)

إِذَا تَعَارَضَ دَلِيلَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ وَلَمْ يَتَرَجَّحْ أَحَدُهُمَا وَجَبَ عَلَيْهِ التَّوَقُّفُ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْحُكْمُ بِأَحَدِهِمَا، وَلَا التَّخْيِيرُ فِيهِمَا، وَبِهِ قَالَ أَكْثَرُ الْحَنَفِيَّةِ وَأَكْثَرُ الشَّافِعِيَّةِ.

قوله: (**إذا تعارض دليلان عند المجتهد ولم يترجح أحدهما وجب عليه التوقف، ولم يكن له الحكم بأحدهما، ولا التخيير فيهما**): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الدليلين».

والضمير في «عليه» يعود إلى «المجتهد»، وكذلك إليه عود الضمير في «له».

وضمير التثنية في «بأحدهما» يعود إلى «الدليلين»، وإليهما كذلك عود ضمير التثنية في «فيهما».

والمراد هنا: أن المجتهد إذا تعارض عنده دليلان فترجح أحدهما على الآخر، وجب عليه العمل بالراجح وتَرْكُ المرجوح.

أما إذا لم يترجح عنده أحدهما على الآخر فيجب عليه التوقف، ولا يجوز له الحكم بأحدهما دون الآخر، ولا التخيير فيهما.

وهذا القول الذي ذهب إليه الموفق ابن قدامة هنا هو مذهب أكثر الحنابلة رحمهم الله تعالى[(١)].

قوله: (**وبه قال أكثر الحنفية وأكثر الشافعية**): الضمير في «به» يعود إلى «وجوب التوقف عند تعارض الدليلين في نظر المجتهد إذا لم يوجد مرجح لأحدهما على الآخر، وليس له الحكم بأحدهما أو التخيير فيهما».

فهذا القول ذهب إليه أكثر الحنفية رحمهم الله تعالى[(٢)].

كما ذهب إليه أكثر الشافعية رحمهم الله تعالى[(٣)].

---

(١) انظر: المسودة ص٤٤٩.

(٢) انظر: تيسير التحرير ٣/ ١٣٧؛ فواتح الرحموت ٢/ ١٨٩.

(٣) انظر: البرهان ٢/ ١١٨٣؛ المستصفى ٢/ ٣٩٣؛ الإحكام ٤/ ١٧١.

وَقَالَ بَعْضُهُمْ وَبَعْضُ الْحَنَفِيَّةِ: يَكُونُ الْمُجْتَهِدُ مُخَيَّراً فِي الْأَخْذِ بِأَيِّهِمَا شَاءَ؛ لِأَنَّهُ لَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَعْمَلَ بِالدَّلِيلَيْنِ، أَوْ يُسْقِطَهُمَا، أَوْ يَتَحَكَّمَ بِتَعْيِينِ أَحَدِهِمَا، أَوْ يَتَخَيَّرَ فِيهِمَا. لَا سَبِيلَ إِلَى الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا عَمَلاً وَإِسْقَاطاً لِأَنَّهُ مُتَنَاقِضٌ، وَلَا إِلَى التَّوَقُّفِ إِلَى غَيْرِ غَايَةٍ فَإِنَّ فِيهِ تَعْطِيلاً، وَرُبَّمَا لَمْ يَقْبَلِ الْحُكْمُ التَّأْخِيرَ، وَلَا سَبِيلَ إِلَى التَّحَكُّمِ، لَمْ يَبْقَ إِلَّا التَّخْيِيرُ.

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وقال بعضهم وبعض الحنفية: يكون المجتهد مخيراً في الأخذ بأيهما شاء): الضمير في «بعضهم» يعود إلى «الشافعية».

وضمير التثنية في «بأيهما» يعود إلى «الدليلين المتعارضين».

والمراد هنا: أن بعض الحنفية وبعض الشافعية رحمهم الله تعالى جميعاً ذهبوا إلى أن المجتهد إذا تعارض عنده دليلان ولم يستطع ترجيح أحدهما على الآخر، فإنه حينئذ لا يتوقف، بل يتخير ما شاء منهما فيعمل به.

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة(١).

قوله: (لأنه لا يخلو: إما أن يعمل بالدليلين، أو يسقطهما، أو يتحكم بتعيين أحدهما، أو يتخير فيهما. لا سبيل إلى الجمع بينهما عملاً وإسقاطاً لأنه متناقض، ولا إلى التوقف إلى غير غاية فإن فيه تعطيلاً، وربما لم يقبل الحكم التأخير، ولا سبيل إلى التحكم، لم يبق إلّا التخيير): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في ذكر حجة أصحاب المذهب الثاني، وهذه الحجة تقوم على دليلين، والمذكور هنا هو أحدهما.

والضمير في «لأنه» في قوله: «لأنه لا يخلو» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن لا يخلو».

---

(١) انظر: فواتح الرحموت ٢/١٨٩؛ جمع الجوامع ٢/٣٥٩.

....

وضمير التثنية في «يسقطهما» يعود إلى «الدليلين»، وكذلك إليهما عود ضمائر التثنية في «أحدهما»، وفي «فيهما»، وفي «بينهما».

والضمير في «لأنه» في قوله: «لأنه متناقض» يعود إلى «الجمع».

والضمير في «فيه» يعود إلى «التوقف إلى غير غاية».

ومفاد هذا الدليل: أن المجتهد إذا تعارض لديه دليلان خَلَيَا عن مرجح، فلا تخلو حاله من خمسة أمور:

الأمر الأول: أن يعمل بالدليلين معاً.

الأمر الثاني: أن يسقط العمل بالدليلين معاً.

الأمر الثالث: أن يتحكم بتعيين أحدهما دون الآخر.

الأمر الرابع: أن يتوقف إلى غير غاية.

الأمر الخامس: أن يتخير فيهما.

وبالنظر إلى هذه الأمور الخمسة نجد أنه لا سبيل إلى الجمع بينهما عملاً وإسقاطاً، إذ العمل بهما معاً جمعٌ بين النقيضين وذلك محال، وإسقاطهما معاً إهمالٌ لهما جميعاً، وذلك على خلاف الأصل، إذ الأصل في الأدلة الإعمال لا الإهمال.

ولا سبيل إلى التحكم بتعيين أحدهما دون الآخر لعدم وجود المرجِّح.

ولا سبيل إلى التوقف إلى غير غاية، فإن فيه تعطيلاً للحكم وربما يكون مُلِحّاً فلا يقبل التأخير.

وإذا انتفت هذه الأمور الأربعة وهي العمل بالدليلين، أو إسقاطهما، أو التحكم بتعيين أحدهما، أو التوقف إلى غير غاية، ثبت أن المصير إلى الأمر الخامس وهو التخيير بالأخذ بأي واحد من الدليلين المتعارضين من غير اعتقاد أولوية أحدهما على الآخر لخلوهما عن مرجح بينهما.

وَالتَّخْيِيرُ بَيْنَ الْحُكْمَيْنِ مِمَّا وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ فِي الْعَامِّيِّ إِذَا أَفْتَاهُ مُجْتَهِدَانِ، وَفِي خِصَالِ الكَفَّارَةِ، وَالتَّوَجُّهِ إِلَى أَيِّ جُدْرَانِ الْكَعْبَةِ شَاءَ لِمَنْ دَخَلَهَا، وَالتَّخْيِيرِ فِي زَكَاةِ مِائَتَيْنِ مِنَ الْإِبِلِ بَيْنَ الْحَقَائِقِ وَبَنَاتِ اللَّبُونِ، وَأَمْثَالِ ذَلِكَ.

قوله: (والتخيير بين الحكمين مما ورد به الشرع في العامي إذا أفتاه مجتهدان، وفي خصال الكفارة، والتوجه إلى أي جدران الكعبة شاء لمن دخلها، والتخيير في زكاة مائتين من الإبل بين الحقائق وبنات اللبون، وأمثال ذلك):

«ما» في قوله: «مما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «أفتاه» يعود إلى« العامي».

والضمير في «دخلها» يعود إلى «الكعبة».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الأمثلة المذكورة».

والمذكور هنا **هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بتخيير المجتهد في الأخذ بأي الدليلين المتعارضين شاء إذا لم يوجد بينهما مرجح.

ومفاد هذا الدليل: أن التخيير مما ورد به الشرع في بعض الأحكام، ومن ذلك ما يلي:

أولاً: في العامي إذا أفتاه مجتهدان بقولين مختلفين، فإنه في هذه الحال مُخَيَّرٌ في الأخذ بما شاء من قوليهما.

ثانياً: في خصال كفارة اليمين، حيث خَيَّرَ الشارع بين الإطعام، والإكساء، والإعتاق.

والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ۖ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ﴾ [المائدة: ٨٩].

فَإِنْ قُلْتُمْ: التَّخْيِيرُ بَيْنَ التَّحْرِيمِ وَنَقِيضِهِ، وَالْإِيجَابِ وَعَكْسِهِ يَرْفَعُ التَّحْرِيمَ وَالإِيجَابَ. قُلْنَا: إِنَّمَا يُنَاقِضُ الْإِيجَابَ جَوَازُ التَّرْكِ مُطْلَقاً، أَمَّا جَوَازُهُ بِشَرْطٍ فَلَا، بِدَلِيلِ الْوَاجِبِ الْمُوَسَّعِ يَجُوزُ تَرْكُهُ بِشَرْطٍ، وَالرَّكْعَتَانِ الْأَخِيرَتَانِ فِي الرُّبَاعِيَّةِ مِنَ الْمُسَافِرِ ....

ثالثاً: في التوجه إلى أي جدران الكعبة شاء لمن دخلها للتنفل فيها.

رابعاً: في التخيير في زكاة مائتين من الإبل بين أن يُخْرِجَ أربع حقائق، أو خمس بنات لبون.

خامساً: وأمثال ما ذُكِرَ، كالتخيير في «فدية الأذى» بين الصيام والصدقة والنسك، كما قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦].

قوله: (فإن قلتم: التخيير بين التحريم ونقيضه، والإيجاب وعكسه يرفع التحريم والإيجاب): هذا اعتراض موجه من أصحاب المذهب الأول إلى أصحاب المذهب الثاني.

ونقيض «التحريم» هو «الحل»، إذ الشارع ذكر أحدهما في مقابلة الآخر كما في قوله سبحانه: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

وكما في قوله سبحانه: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وكما في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾ [النحل: ١١٦].

وعكس «الإيجاب» هو عدم الإيجاب.

والمراد بهذا الاعتراض: أنه يلزم من قولكم بالتخيُّر رَفْعُ الحكم بالتحريم والإيجاب معاً بحكم ثالث وهو «التخيير المطلق».

قوله: (قلنا) أي: قال أصحاب المذهب الثاني في الجواب عن هذا الاعتراض.

قوله: (إنما يناقض الإيجاب جواز الترك مطلقاً، أما جوازه بشرط فلا، بدليل الواجب الموسع يجوز تركه بشرط، والركعتان الأخيرتان في الرباعية من المسافر

يَجُوزُ تَرْكُهُمَا بِشَرْطِ قَصْدِ الْقَصْرِ، كَذَا هَا هُنَا يَجُوزُ تَرْكُ الْوَاجِبِ بِشَرْطِ قَصْدِ الدَّلِيلِ الْمُسْقِطِ لَهُ.

وَإِذَا سَمِعَ قَوْلَهُ: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ حَرُمَ عَلَيْهِ الْجَمْعُ، وَإِنَّمَا يَجُوزُ لَهُ الْجَمْعُ إِذَا قَصَدَ الدَّلِيلَ الثَّانِي وَهُوَ قَوْلُهُ: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، كَمَا قَالَ عُثْمَانُ: أَحَلَّتْهُمَا آيَةٌ، وَحَرَّمَتْهُمَا آيَةٌ.

يجوز تركهما بشرط قصد القصر، كذا ها هنا يجوز ترك الواجب بشرط قصد الدليل المسقط له): الضمير في «جوازه» يعود إلى «الترك».

والضمير في «تركه» يعود إلى «الواجب الموسع».

وضمير التثنية في «تركهما» يعود إلى «الركعتين الأخيرتين من الرباعية».

واسم الإشارة «ذا» في قوله «كذا» يعود إلى «الواجب الموسع»، وإلى «الركعتين الأخيرتين في الرباعية من المسافر».

واسم الإشارة «هاهنا» يعود إلى «التخيير في الدليلين المتعارضين».

والضمير في «له» يعود إلى «الواجب».

قوله: (وإذا سمع قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ حرم عليه الجمع، وإنما يجوز له الجمع إذا قصد الدليل الثاني وهو قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، كما قال عثمان: أحلتهما آية وحرمتهما آية): الضمير في «عليه» يعود إلى «السامع لتلك الآية الكريمة»، وإليه كذلك عود الضمير في «له».

وضمير التثنية في «أحلتهما»، و«حرمتهما» يعود إلى «الأختين المملوكتين».

ومفاد هذا الجواب: لا نسلِّم لكم بأن جواز الترك يناقض الوجوب مطلقاً، وإنما يحصل التناقض بينهما إذا كان الترك مجرداً عن الشرط، ومما يدل على ذلك أن «الواجب الموسع» كالصلاة يجوز تركه بشرط، بحيث يجوز للمكلف أن يترك فعل الصلاة في أول الوقت ولكنْ بشرط العزم على فعلها في وسط الوقت أو آخره.

....

وكذلك يجوز للمسافر تَرْكُ الركعتين الأخيرتين في الرباعية وهما واجبتان ولكنْ بشرطٍ وهو إرادة القصر.

وإذا كان الترك المشروط لا يناقض الواجب، فكذلك هو الشأن فيما نحن بصدده في هذه المسألة، فإنَّ تَرْكَ المجتهد للواجب جائز لوجود الشرط في ذلك الترك وهو قَصْدُ الدليل المسقط له، إذ لولا وجود هذا الدليل المسقط لَمَا جاز له ترك ذلك الواجب.

وكذلك هو الشأن إذا سمع قول الله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣].

حَرُمَ عليه الجمع بين الأختين في ملك اليمين، ولا يجوز له ذلك إلّا بشرطٍ وهو إرادة العمل بمقتضى الدليل الثاني وهو قول الله سبحانه: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤].

وهذا الجمع بين الأختين المملوكتين في الوطء وقع فيه الخلاف بين الصحابيين الجليلين عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنهما، حيث ذهب علي رضي الله تعالى عنه إلى عدم جواز الجمع بينهما عملاً بقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾، فإن هذه الآية الكريمة واردة في سياق المحرمات من النساء، والتحريم فيها عام فيشمل الأختين الحرتين، والأختين الأمتين.

وذهب عثمان رضي الله تعالى عنه إلى القول بأن المملوكتين أحلتهما آية وهي قول الله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾، وحرمتهما آية وهي قوله سبحانه: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾.

فمن رأى أن آية الحل وهي قوله سبحانه: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ أخص من آية الحرمة وهي قوله سبحانه: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ عَدَلَ عن تحريم الجمع بين المملوكتين إلى إباحته، وبذلك يتبين أن التحريم لم يُتْرَكْ مطلقاً، بل لوجود الدليل المسقط له وهو دليل الإباحة.

وَلَنَا: أَنَّ التَّخْيِيرَ جَمْعٌ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ وَاطِّرَاحٌ لِكِلَا الدَّلِيلَيْنِ، وَكِلَاهُمَا بَاطِلٌ. أَمَّا بَيَانُ اطِّرَاحِ الدَّلِيلَيْنِ فَإِذا تَعَارَضَ الْمُوجِبُ وَالْمُحَرِّمُ فَيَصِيرُ إِلَى التَّخْيِيرِ الْمُطْلَقِ وَهُوَ حُكْمٌ ثَالِثٌ غَيْرُ حُكْمِ الدَّلِيلَيْنِ مَعاً، فَيَكُون اطِّرَاحاً لَهُمَا وَتَرْكاً لِمُوجَبِهِمَا. وَأَمَّا الْجَمْعُ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ فَإِنَّ الْمُبَاحَ نَقِيضُ الْمُحَرَّمِ، فَإِذَا تَعَارَضَ الْمُبِيحُ وَالْمُحَرِّمُ فَخَيَّرْنَاهُ بَيْنَ كَوْنِهِ مُحَرَّماً يَأْثَمُ بِفِعْلِهِ، وَبَيْنَ كَوْنِهِ ....

قوله: (ولنا) أي: حجة أصحاب المذهب الأول القائلين بالتوقف حال تعارض الدليلين بلا مرجح.

قوله: (**أن التخيير جمع بين النقيضين واطراح لكلا الدليلين، وكلاهما باطل**): ضمير التثنية في «كلاهما» يعود إلى «جمع النقيضين، واطراح الدليلين».

والمراد هنا: أن القول بالتخيير يفضي إلى الجمع بين النقيضين، وذلك باطل لاستحالة الجمع، ويفضي إلى اطراح كلا الدليلين، وذلك أيضاً باطل لكونه على خلاف الأصل، إذ الأصل في الأدلة الإعمال لا الإهمال.

قوله: (**أما بيان اطراح الدليلين: فإذا تعارض الموجب والمحرِّم فيصير إلى التخيير المطلق، وهو حكم ثالث غير حكم الدليلين معاً، فيكون اطراحاً لهما وتركاً لموجبهما**): ضمير التثنية في «لهما»، وفي «لموجبهما» يعود إلى «الدليلين».

والمراد هنا: أن المجتهد حين يتعارض لديه دليلان أحدهما موجب والآخر محرِّم، فَلَجَأَ إلى التخيير فإنه بذلك يعدل عنهما إلى حكم ثالث وهو «التخيير المطلق»، وحيث إن التخيير المطلق حكمٌ ثالث سواهما كان الأخذ به اطراحاً لمقتضى الموجب والمحرِّم.

قوله: (**وأما الجمع بين النقيضين فإن المباح نقيض المحرَّم، فإذا تعارض المبيح والمحرِّم فخيرناه بين كونه محرماً يأثم بفعله، وبين كونه**

مُبَاحاً لَا إِثْمَ عَلَى فَاعِلِهِ كَانَ جَمْعاً بَيْنَهُمَا وَذَلِكَ مُحَالٌ.

وَلِأَنَّ فِي التَّخْيِيرِ بَيْنَ الْمُوجِبِ وَالْمُبِيحِ رَفْعاً لِلْإِيجَابِ، فَيَصِيرُ عَمَلاً بِالدَّلِيلِ الْمُبِيحِ عَيْناً وَهُوَ تَحَكُّمٌ، ....

مباحاً لا إثم على فاعله كان جمعاً بينهما، وذلك محال): الضمير في «فخيرناه» يعود إلى «المجتهد».

والضمير في «كونه» يعود إلى «الدليل المتعارض مع غيره».

والضمير في «بفعله» يعود إلى «المحرَّم».

والضمير في «فاعله» يعود إلى «المباح».

وضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «المحرَّم والمباح».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الجمع يبن المباح والمحرَّم».

والمراد هنا: أن معنى القول بالتخيير هو الجمع بين النقيضين، وذلك أنه إذا تعارض عند المجتهد دليلان أحدهما مبيح والآخر محرِّم، فَخُيِّرَ بين الأخذ بالمحرِّم الذي يقتضي التأثيم بالفعل، وبين الأخذ بالمبيح الذي يقتضي رَفْعَ الإثم والحرج كان مُؤَدَّى ذلك الجمع بين الإباحة والحرمة وهما متناقضان، والجمع بين المتناقضين محال.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول** القائلين بالتوقف حال تعارض الدليلين بلا مرجح.

قوله: (ولأن في التخيير بين الموجب والمبيح رفعاً للإيجاب، فيصير عملاً بالدليل المبيح عيناً، وهو تحكم): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «العمل بالدليل المبيح بعينه».

والمراد هنا: أن المجتهد حين يتعارض لديه دليلان أحدهما موجب والآخر مبيح، فإنه بمقتضى القول بالتخيير المطلق سيرفع الإيجاب بالإباحة، وحينئذ يكون قد عمل بالمبيح عيناً، وهذا نوع تحكم، إذ تعيين أحد الدليلين مع تساويهما ترجيح بلا مرجح.

وَقَدْ سَلَّمُوا بُطْلَانَهُ.

قَوْلُهُمْ: «إِنَّمَا جَازَ بِشَرْطِ الْقَصْدِ». قُلْنَا: فَقَبْلَ أَنْ يَقْصِدَ الْعَمَلَ بِأَحَدِهِمَا مَا حُكْمُهُ؟ ....

قوله: (وقد سلَّموا بطلانه): الضمير في «بطلانه» يعود إلى «التحكم بتعيين أحد الدليلين».

والمراد هنا: أن أصحاب المذهب الثاني مسلِّمون ببطلان التحكم، حين قالوا في دليلهم على التخيير: «أو يتحكم بتعيين أحدهما، ولا سبيل إلى التحكم».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول** القائلين بالتوقف.

ومفاد هذا الدليل: أن القول بالتخيُّر بين الموجب والمبيح يفضي إلى رفع الدليل الموجب، وذلك الإفضاء يجعل العمل بالمبيح متعيناً وهذا تحكم لعدم وجود المرجح، وحيث سَلَّمَ أصحاب المذهب الثاني ببطلان التحكم فإن قولهم بالتخيير بين الموجب والمبيح يكون باطلاً بموجب ما صرحوا بالتسليم به.

قوله: (قولهم: إنما جاز بشرط القصد): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني».

والمذكور هنا هو ما أجابوا به عن الاعتراض الموجه إليهم بأن التخيير يناقض الإيجاب، حيث قالوا: «إنما يناقض الإيجابَ جوازُ الترك مطلقاً، أما جوازه بشرطٍ فلا».

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن ذلك القول.

قوله: (فقبل أن يقصد العمل بأحدهما ما حكمه؟): ضمير التثنية في «بأحدهما» يعود إلى «الدليلين المتعارضين».

والضمير في «حكمه» يعود إلى «المجتهد».

إِنْ قُلْتُمْ: «حُكْمُهُ الْوُجُوبُ وَالْإِبَاحَةُ مَعاً، وَالتَّحْرِيمُ وَالْحِلُّ مَعاً» فَقَدْ جَمَعْتُمْ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ، وَإِنْ قُلْتُمْ: «حُكْمُهُ التَّخْيِيرُ» فَقَدْ نَفَيْتُمُ الْوُجُوبَ قَبْلَ الْقَصْدِ وَاطَّرَحْتُمْ دَلِيلَهُ، وَأَثْبَتُّمْ حُكْمَ الْإِبَاحَةِ مِنْ غَيْرِ شَرْطٍ، ......

والمراد هنا: أنكم أجزتم للمجتهد أن يترك الواجب بشرط قصد الدليل المسقط له، ودَعُونَا نتوجه إليكم بهذا السؤال، فنقول: إن المجتهد قبل أن يقصد العمل بأحد الدليلين ماذا كان الحكم في شأنه؟

قوله: (إن قلتم: «حكمه الوجوب والإباحة معاً، والتحريم والحل معاً»، فقد جمعتم بين النقيضين): الضمير في «حكمه» يعود إلى «المجتهد».

وإنما كان ذلك جمعاً بين النقيضين؛ لأن الوجوب نقيض الإباحة، فالوجوب طَلَبٌ جازم لا تبرأ الذمة إلّا بفعله، والإباحة لا طَلَبَ فيها أصلاً فضلاً عن أن يكون ملزماً أو غير ملزم.

ولأن التحريم إلزام بترك الشيء، والحل إذن بفعله.

وبذلك يتحقق التناقض بين الوجوب والإباحة، وبين التحريم والحل، وإذا تحقق التناقض بين ذلك كان القول بالوجوب والإباحة معاً، أو القول بالتحريم والحل معاً جمعاً بين النقيضين، والجمع بين النقيضين محال عقلاً.

قوله: (وإن قلتم: «حكمه التخيير» فقد نفيتم الوجوب قبل القصد واطرحتم دليله، وأثبتم حكم الإباحة من غير شرطٍ): الضمير في «حكمه» يعود إلى «المجتهد».

والضمير في «دليله» يعود إلى «الوجوب».

والمراد هنا: إن أجبتم بأن حكم المجتهد قبل القصد هو التخيير، فقد نفيتم الوجوب قبل القصد وتركتم الدليل الذي اقتضاه، وذلك أن التخيير منافٍ للوجوب، إذ الوجوب إلزامٌ لا يملك المكلف الخيار فيه، كما قال الله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وَإِنْ قُلْتُمْ: «لَا حُكْمَ لَهُ قَبْلَ الْقَصْدِ، وَإِنَّمَا يَصِيرُ لَهُ بِالْقَصْدِ حُكْمٌ» فَهَذَا إِثْبَاتُ حُكْم بِمُجَرَّدِ الشَّهْوَةِ وَالْاخْتِيَارِ مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ، فَإِنَّ الدَّلِيلَيْنِ وُجِدَا فَلَمْ يَثْبُتْ لَهُمَا حُكْمٌ، وَثَبَتَ بِمُجَرَّدِ شَهْوَتِهِ وَقَصْدِهِ بِلَا دَلِيلٍ، وَهَذَا بَاطِلٌ.

فإذا ثَبَتَ الوجوب انتفى التخيير، وإذا ثبت التخيير انتفى الوجوب.

وإذا ترتب على قولكم بالتخيير نَفْيُ الوجوب واطراح دليله، فإن مقتضى ذلك أنكم أثبتم حكم الإباحة من غير شَرْطٍ، وليس إثبات حكم الإباحة من غير شرط بأولى من إثبات حكم الوجوب بغير شرط.

قوله: (وإن قلتم: «لا حكم له قبل القصد، وإنما يصير له بالقصد حكم» فهذا إثبات حكم بمجرد الشهوة والاختيار من غير دليل، فإن الدليلين وُجِدَا فلم يثبت لهما حكم، وثبت بمجرد شهوته وقصده بلا دليلٍ، وهذا باطل): الضمير في «له» يعود إلى «المجتهد».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «القول بأن المجتهد لا حكم له قبل القصد».

والضمير في «شهوته» يعود إلى «المجتهد»، وإليه كذلك عود الضمير في «قصده».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا باطل» يعود إلى «ثبوت الحكم بمجرد الشهوة».

والمراد هنا: إنْ كان جوابكم بأن المجتهد لا حكم له قبل القصد، وإنما الحكم يثبت في حقه بعد القصد، فمقتضى تلك الإجابة إثبات الحكم له بطريق الاختيار من غير دليل، والاختيار غير المدلَّل لا مستند له إلّا الْهَوَى والشهوة، وإثبات الأحكام الشرعية بالهوى والتشهي إثبات باطل؛ لأن طريق ثبوت الأحكام الشرعية إنما هو الدليل الشرعي الناهض، وليس مجرد الأهواء والأمزجة.

قَوْلُهُمْ: «إِنَّ التَّوَقُّفَ لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ». قُلْنَا: نُلْزِمُكُمْ مَا إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمُجْتَهِدُ دَلِيلاً فِي الْمَسْأَلَةِ، وَالْعَامِّيُّ إِذَا لَمْ يَجِدْ مُفْتِياً فَمَاذَا يَصْنَعُ؟ وَهَلْ ثَمَّ طَرِيقٌ إِلَّا التَّوَقُّفُ فِي الْمَسْأَلَةِ؟ ثُمَّ لَا نُسَلِّمُ تَصَوُّرَ خُلُوِّ الْمَسْأَلَةِ عَنْ دَلِيلٍ، فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى كَلَّفَنَا حُكْمَهُ وَلَا سَبِيلَ إِلَيْهِ إِلَّا بِدَلِيلٍ، فَلَوْ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ دَلِيلاً كَانَ تَكْلِيفاً بِمَا لَا يُطَاقُ، فَعِنْدَ ذَلِكَ إِذَا تَعَارَضَ دَلِيلَانِ وَتَعَذَّرَ التَّرْجِيحُ أَسْقَطَهُمَا وَعَدَلَ إِلَى غَيْرِهِمَا، كَالْحَاكِمِ إِذَا تَعَارَضَتْ عِنْدَهُ بَيِّنَتَانِ.

قوله: (قولهم: إن التوقف لا سبيل إليه): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني».

والمذكور هنا هو ما أوردوه في دليلهم الأول الذي قالوا فيه: «ولا سبيل للمجتهد إلى التوقف إلى غير غاية، فإن فيه تعطيلاً، وربما لم يقبل الحكم التأخير».

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن ذلك القول.

قوله: (نلزمكم ما إذا لم يجد المجتهد دليلاً في المسألة، والعامي إذا لم يجد مفتياً فماذا يصنع؟ وهل ثَمَّ طريق إلا التوقف في المسألة؟) أي: أن قولكم بأن التوقف لا سبيل إليه نَفْيٌ مطلق غير مُسَلَّم لكم، بل هو حجة عليكم بما سنلزمكم به، وهو ما قولكم إذا بحث المجتهد فلم يجد دليلاً في المسألة؟ وكذلك العامي إذا بحث فلم يجد مفتياً ماذا يصنع؟ فليس أمامكم إلا أن تقولوا بأنه يتوقف، أو تقولوا بأنه يعمل بمزاجه وهواه، ونحن نربأ بكم أن تقولوا بالثاني، فتعين القولُ بالأول، وحينئذ وُجِدَ السبيل إلى التوقف، فبطل ما ذكرتموه من النفي المطلق بأنه لا سبيل إليه.

قوله: (ثم لا نسلِّم تصور خلو المسألة عن دليل، فإن الله تعالى كلفنا حكمه، ولا سبيل إليه إلّا بدليل، فلو لم يجعل له دليلاً كان تكليفاً بما لا يطاق، فعند ذلك إذا تعارض دليلان وتعذّر الترجيح أسقطهما وعَدَلَ إلى غيرهما، كالحاكم إذا تعارضت عنده بينتان): الضمير في «حكمه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

أَمَّا الْعَامِّيُّ فَقَدْ قِيلَ: يَجْتَهِدُ فِي أَعْيَانِ الْمُفْتِينَ فَيُقَلِّدُ أَعْلَمَهُمَا وَأَدْيَنَهُمَا، وَهُوَ ظَاهِرُ قَوْلِ الْخِرَقِيِّ؛ لِأَنَّهُ قَالَ فِي الْأَعْمَى إِذَا كَانَ مَعَ مُجْتَهِدَيْنِ فِي ....

والضمير في «إليه» يعود إلى «حكم الله تعالى»، وإليه كذلك عود الضمير في «له».

و«ما» في قوله: «بما لا يطاق» موصولية بمعنى «الذي».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم خلو المسألة عن دليل، وأن الله تعالى كلَّفنا حكمه الذي لا يمكن الوصول إليه إلّا بنصب الدليل عليه».

وضمير التثنية في «أسقطهما» يعود إلى «الدليلين المتعارضين»، وإليهما كذلك عود ضمير التثنية في «غيرهما».

والضمير في «عنده» يعود إلى «الحاكم».

والمراد هنا: أن التوقف الدائم ليس هو سبيل المجتهد، بل المقصود أن يتوقف مع استمرار البحث عن مرجح؛ لأن الله تعالى كلف المجتهد بالبحث عن حكم المسألة التي لا نصّ فيها ولا إجماع، والتكليف بالبحث عن حكم المسألة مُشْعِرٌ بوجود الدليل فيها، إذ لو لم يكن دليلها موجوداً لكان التكليف بالبحث عن حكم لا دليل له تكليفاً بما لا طاقة للمجتهد به، وذلك منتفٍ في شريعة الإسلام؛ لأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلّا وسعها.

وحينئذ فإن المجتهد يتوقف مع مواصلة البحث إلى أن يغلب على ظنه عدم وجود الدليل المرجح، فإذا غلب على ظنه عدم وجوده فإنه لا يستمر في التوقف، بل يُسْقِطُ الدليلين معاً ويَعْدِلُ إلى غيرهما كالعمل بالبراءة الأصلية حتى لا يُخْلِي المسألة عن حكم، شأنه في ذلك شأن الحاكم في مجلس القضاء إذا تعارضت عنده بينتان بلا مرجح فإنه يسقطهما عملاً بسواهما.

قوله: (أما العامي فقد قيل: يجتهد في أعيان المفتين فيقلد أعلمهما وأدينهما، وهو ظاهر قول الخرقي؛ لأنه قال في الأعمى إذا كان مع مجتهدين في

الْقِبْلَةِ: «قَلَّدَ أَوْثَقَهُمَا فِي نَفْسِهِ»، وَقِيلَ: يُخَيَّرُ بَيْنَهُمَا. وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا: أَنَّ الْعَامِّيَّ لَيْسَ مِمَّنْ عَلَيْهِ دَلِيلٌ، وَلَا هُوَ مُتَعَبَّدٌ بِاتِّبَاعِ مُوجَبِ ظَنِّهِ، بِخِلَافِ الْمُجْتَهِدِ فَإِنَّهُ مُتَعَبَّدٌ بِذَلِكَ، وَمَعَ التَّعَارُضِ لَا ظَنَّ لَهُ فَيَجِبُ عَلَيْهِ التَّوَقُّفُ، وَلِهَذَا لَا يَحْتَاجُ الْعَامِّيُّ إِلَى التَّرْجِيحِ بَيْنَ الْمُفْتِينَ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ، وَلَا يَلْزَمُهُ الْعَمَلُ بِالرَّاجِحِ، بِخِلَافِ الْمُجْتَهِدِ.

القبلة: «قلد أوثقهما في نفسه»، وقيل: يخير بينهما): هذا جواب عما ذكره أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الثاني الذي قالوا فيه: «والتخيير بين الحكمين مما ورد به الشرع، في العامي إذا أفتاه مجتهدان».

و«الخرقي» هو أبو القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد الخرقي، أحد فقهاء الحنابلة من أصحاب الإمام أحمد. توفي رحمه الله تعالى سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة[(١)].

والمراد هنا: لا نسلِّم لكم بأن موقف العامي محصورٌ في التخيُّر فقط فيما إذا أفتاه مجتهدان، بل إن العلماء مختلفون في ذلك فمنهم من قال بالتخيير، ومنهم من قال بالاجتهاد في أعيان المفتين بحيث يقلد ما غلب على ظنه أنه الأعلم والأدين.

وإذا كان موقف العامي محل خلاف، فلا يصح أن تلزموا غيركم بأحد الموقفين دون الآخر.

قوله: (والفرق بينهما: أن العامي ليس ممن عليه دليل، ولا هو مُتَعَبَّدٌ باتباع موجب ظنه، بخلاف المجتهد فإنه متعبد بذلك، ومع التعارض لا ظن له فيجب عليه التوقف، ولهذا لا يحتاج العامي إلى الترجيح بين المفتين على هذا الوجه، ولا يلزمه العمل بالراجح، بخلاف المجتهد): ضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «العامي والمجتهد».

والضمير في «عليه» يعود إلى «مَنْ» الموصولية المعبَّر بها عن

---

(١) انظر: طبقات الحنابلة ٢/ ٧٥؛ شذرات الذهب ٢/ ٣٣٦.

وَلَا يُنْكَرُ التَّخْيِيرُ فِي الشَّرْعِ، ....

«الأعمى»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو»، والضمير المتصل في «ظنه».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «موجب الظن».

والضمير في «له» يعود إلى «المجتهد»، وإليه كذلك عود الضمير في «عليه».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «ولهذا» يعود إلى «كون العامي ليس مُتَعَبَّداً باتباع موجب ظنه».

والوجه المشار إليه في قوله: «على هذا الوجه» هو «كون المجتهد مُتَعَبَّداً باتباع موجب ظنه، وأنه يجب عليه التوقف حال التعارض لعدم وجود ظنٍّ لديه».

والضمير في «ولا يلزمه» يعود إلى «العامي».

والمراد هنا: أن قياسكم المجتهد على العامي في التخيُّر قياس مع قيام الفارق، ووجه الفرق بينهما: أن العامي ليس من أهل النظر في طلب الدليل، وليس مُتَعَبَّداً باتباع موجب ظنه، إذ التعبُّد باتباع موجب الظن فرع العلم والعامي ليس بعالم، وبناءً على ذلك فلا يُطَالَبُ بالترجيح بين المفتين، ولا يُلْزَمُ بالعمل بالراجح لعدم أهليته للترجيح.

وأما المجتهد فهو من أهل النظر في طلب الدليل، ولذلك فهو مُتَعَبَّدٌ باتباع موجب ظنه، فإذا تعارض لديه دليلان لا مرجح بينهما انعدم الظن في حقه برجحان أحدهما على الآخر، وحينئذ فليس أمامه إلّا التوقف.

وإذا ثبت وجود الفارق في القياس المذكور بين العامي والمجتهد كان باطلاً لا يصح.

قوله: (ولا يُنْكَرُ التخيير في الشرع): أي نسلِّم بأن التخيير واقع في الشرع، فذلك أمر لا ننكره ولا ننازع فيه، لقيام النص الشرعي بالدلالة عليه.

لَكِنِ التَّخْيِيرُ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ لَيْسَ لَهُ فِي الشَّرْعِ مَجَالٌ، وَهُوَ فِي نَفْسِهِ مُحَالٌ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

قوله: (لكن التخيير بين النقيضين ليس له في الشرع مجال، وهو في نفسه محال): الضميران المتصل في «له»، والمنفصل «هو» يعودان إلى «التخيير بين النقيضين».

والمراد هنا: أننا كما نسلِّم بوقوع التخيير في الشرع، فنحن نمنع أن يكون ذلك التخيير واقعاً بين متناقضين، فهذا لا وجود له في الشرع المطهر، وذلك أن التخيير بين المتناقضين يقتضي الجمع بينهما، والجمع بين النقيضين محال من الناحية العقلية، والشرع لا يأتي بما تحيله العقول.

والمذكور هنا هو استكمالٌ للجواب عما أورده أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الثاني الذي ضمَّنوه أمثلة على التخيير من واقع الشريعة، كتخيير العامي في الأخذ من أقوال المفتين بما شاء، وكتخيير الحانث في كفارة اليمين بين الإطعام، والإكساء، والإعتاق، وتخيير الداخل إلى الكعبة بالتوجه إلى أي جدرانها شاء، وتخيير من عنده مائتين من الإبل بين الحقائق وبنات اللبون.



(فصل)

وَلَيْسَ لِلْمُجْتَهِدِ أَنْ يَقُولَ: «فِي الْمَسْأَلَةِ قَوْلَانِ» فِي حَالٍ وَاحِدَةٍ فِي قَوْلِ عَامَّةِ الْفُقَهَاءِ، وَقَالَ ذَلِكَ الشَّافِعِيُّ فِي مَوَاضِعَ، مِنْهَا: قَالَ: فِي الْمُسْتَرْسِلِ مِنَ اللِّحْيَةِ قَوْلَانِ، أَحَدُهُمَا: يَجِبُ غَسْلُهُ، وَالْآخَرُ: لَا يَجِبُ.

قوله: (وليس للمجتهد أن يقول: «في المسألة قولان» في حالٍ واحدة في قول عامة الفقهاء) أي: لا يجوز للمجتهد أن يقول في المسألة الواحدة بقولين متضادين في وقت واحد، كأن يُسْأَلَ عن حكم حادثةٍ معينة فيقول: هي مباحة محرَّمة.

وهذا المنع هو ما ذهب إليه عامة الفقهاء من الحنفية(١)، والمالكية(٢)، والشافعية(٣)، والحنابلة(٤).

قوله: (وقال ذلك الشافعي في مواضع): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى قول المجتهد: «في المسألة قولان».

والمواضع التي قال فيها الإمام الشافعي رحمه الله تعالى ذلك أوصلها بعضهم إلى سبعة عشر موضعاً(٥).

قوله: (منها قال: في المسترسل من اللحية قولان، أحدهما: يجب غسله، والآخر: لا يجب): الضمير في «منها» يعود إلى «المواضع».

و«استرسال اللحية» هو أن تمتد وتنبسط حتى تخرج عن حدّ الوجه طولاً أو عرضاً.

وهذا مثالٌ توضيحي لما نُقِلَ عن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى أنه يقول في المسألة الواحدة: «فيها قولان».

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٤/ ٢٣٢.
(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤١٩.
(٣) انظر: الإحكام ٤/ ٢٠١. (٤) انظر: العدة ٥/ ١٦١٠.
(٥) انظر: الإحكام ٤/ ٢٠١؛ الإبهاج شرح المنهاج ٣/ ٢١٥.

فَقِيلَ عَنْهُ: لَعَلَّهُ تَكَافَأَ عِنْدَهُ الدَّلِيلَانِ فَقَالَ بِهِمَا عَلَى التَّخْيِيرِ، أَوْ عَلِمَ الْحَقَّ فِي أَحَدِهِمَا لَا بِعَيْنِهِ فَقَالَ ذَلِكَ لِيَنْظُرَ فِيهِمَا فَاخْتَرَمَهُ الْمَوْتُ، ....

قوله: (فقيل عنه): الضمير في «عنه» يعود إلى الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في قوله: «في المسألة قولان».

والمراد هنا: قال أصحاب الإمام الشافعي رحمهم الله تعالى في تأويل ذلك القول من إمامهم رحمه الله تعالى.

قوله: (**لعله تكافأ عنده الدليلان، فقال بهما على التخيير**): الضمير في «لعله» يعود إلى «الإمام الشافعي» رحمه الله تعالى، وإليه كذلك عود الضمير في «عنده».

وضمير التثنية في «بهما» يعود إلى «القولين».

وهذا هو الوجه الأول من وجوه التأويل.

والمراد بهذا الوجه: أن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى تعارض عنده دليلان في مسألةٍ واحدة مقتضى أحدهما خلاف الآخر، فقال بمقتضاهما معاً ليتخير السامع ما شاء منهما.

قوله: (**أو علم الحق في أحدهما لا بعينه، فقال ذلك لينظر فيهما فاخترمه الموت**): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «القولين».

والضمير في «لا بعينه» يعود إلى «أحد القولين».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى قوله: «في المسألة قولان».

وضمير التثنية في «فيهما» يعود إلى «القولين».

والضمير في «فاخترمه» يعود إلى «الإمام الشافعي رحمه الله تعالى».

ومعنى «اخترمه الموت» أي: «وافاه الأجل».

وهذا هو الوجه الثاني من وجوه التأويل.

والمراد بهذا الوجه: أن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى قد عَلِمَ بأن

أَوْ نَبَّهَ أَصْحَابَهُ عَلَى طَرِيقِ الْاجْتِهَادِ.

وَلَا يَصِحُّ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ، فَإِنَّ الْقَوْلَيْنِ لَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَا صَحِيحَيْنِ، أَوْ فَاسِدَيْنِ، أَوْ أَحَدُهُمَا صَحِيحٌ وَالْآخَرُ فَاسِدٌ. ....

الحق في أحد القولين المتعارضين، ولكنه التبس عليه ذلك الواحد فلم يَتَبَيَّنْهُ بعينه، فقال بهما معاً، على أن يدقق النظر في تحديد الراجح بعينه فيما بعد، ولكنه لم يُمْهَلْ بل اخترمه الموت قبل ذلك.

قوله: (أو نَبَّهَ أصحابه على طريق الاجتهاد): الضمير في «أصحابه» يعود إلى «الإمام الشافعي رحمه الله تعالى».

وهذا هو الوجه الثالث من أوجه التأويل.

والمراد بهذا الوجه: أن مقصود الإمام الشافعي رحمه الله تعالى من إطلاق القولين في المسألة الواحدة هو تعليم أصحابه طريق الاجتهاد بأنَّ المجتهد لا يجوز له أن يقطع بأحد القولين ما لم يقم دليل على ترجيح أحدهما على الآخر، فإنْ لم يقم دليل على ذلك فلا يجوز له أن يجعل أحدهما هو الأولى بالعمل من الآخر وإلّا لكان منطلقاً من هَوَى ومزاج.

قوله: (ولا يصح شيء من ذلك): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى الوجوه السابقة التي أَوَّلَ بها الشافعية رحمهم الله تعالى قول إمامهم الشافعي رحمه الله تعالى: «في المسألة قولان».

فهذه الوجوه كلها لا يصح شيء منها.

قوله: (فإن القولين لا يخلو: إما أن يكونا صحيحين، أو فاسدين، أو أحدهما صحيح والآخر فاسد): هذه الجملة تعليل للقول بعدم صحة وجوه التأويل السابقة.

والمراد هنا: أن المجتهد إذا قال: «في المسألة قولان» فإن حال هذين القولين لا تخلو من احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يكون القولان صحيحين.

فَإِنْ كَانَا فَاسِدَيْنِ فَالْقَوْلُ بِهِمَا حَرَامٌ، وَإِنْ كَانَا صَحِيحَيْنِ وَهُمَا ضِدَّانِ فَكَيْفَ يَجْتَمِعُ ضِدَّانِ؟ وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا فَاسِداً لَمْ يَخْلُ: إِمَّا أَنْ يَعْلَمَ فَسَادَ الْفَاسِدِ، أَوْ لَا يَعْلَمُهُ. فَإِنْ عَلِمَهُ فَكَيْفَ يَقُولُ قَوْلاً فَاسِداً؟ أَمْ كَيْفَ يَلْبِسُ عَلَى الْأُمَّةِ بِقَوْلٍ يَحْرُمُ الْقَوْلُ بِهِ؟ وَإِنِ اشْتَبَهَ عَلَيْهِ الصَّحِيحُ بِالْفَاسِدِ لَمْ يَكُنْ عَالِماً بِحُكْمِ الْمَسْأَلَةِ، وَلَا قَوْلَ لَهُ فِيهَا أَصْلاً، فَكَيْفَ يَكُونُ لَهُ فِيهَا قَوْلَانِ؟

الاحتمال الثاني: أن يكون القولان فاسدين.

الاحتمال الثالث: أن يكون أحد القولين صحيحاً، والآخر فاسداً.

وهذا سَبْرٌ بطريق القسمة العقلية الحاصرة.

قوله: (فإن كانا فاسدين فالقول بهما حرام) أي: إذا كان القولان فاسدين فإنه يَحْرُمُ القول بهما، فلا يجوز اعتمادهما ولا اعتماد أحدهما، إذ الفاسد لا ينبني عليه حكم شرعي صحيح، بل ما بُنِيَ على فاسد فهو فاسدٌ مثله.

قوله: (وإن كانا صحيحين وهما ضدان، فكيف يجتمع ضدان؟) أي: إذا ثبتت صحة القولين معاً، فإن وجود التعارض فيهما يجعل كلّاً منهما ضداً للآخر، إذ مقتضى القول الأول يختلف عن مقتضى القول الثاني، وإذا كانا ضدين فكيف يمكن الجمع بينهما وهو محال عقلاً؟

قوله: (وإن كان أحدهما فاسداً لم يخل: إما أن يعلم فساد الفاسد، أو لا يعلمه. فإن علمه فكيف يقول قولاً فاسداً؟ أم كيف يلبس على الأمة بقولٍ يحرم القول به؟ وإن اشتبه عليه الصحيح بالفاسد لم يكن عالماً بحكم المسألة، ولا قول له فيها أصلاً، فكيف يكون له فيها قولان؟): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «القولين».

والضمير في «لا يعلمه» يعود إلى «فساد الفاسد»، وإليه كذلك عود الضمير في «علمه».

قَوْلُهُمْ: «تَكَافَأَ عِنْدَهُ دَلِيلَانِ» قَدْ أَبْطَلْنَاهُ، ثُمَّ لَوْ صَحَّ فَحُكْمُهُ التَّخْيِيرُ وَهُوَ قَوْلٌ وَاحِدٌ. ....

والضمير في «به» يعود إلى «القول».

والضمير في «عليه» يعود إلى «المجتهد»، وإليه كذلك عود الضمير في «له».

والضمير في «فيها» يعود إلى «المسألة».

والمراد هنا: إذا كان أحد القولين فاسداً فإن حال المجتهد لا يخلو: إما أن يعلم الفاسد بعينه، وإما ألا يعلمه. فإن علمه بعينه فكيف يقول به وقد تحقق من فساده؟ فإن القول به مع تحقق فساده تلبيس على الأمة في أمر دينها وذلك محرم.

وإن لم يعلم الفاسد بعينه، بل التبس عليه الصحيح بالفاسد فليس لديه حينئذ علم بحكم المسألة، وإذا لم يكن لديه علم بحكمها فليس له فيها قولٌ أصلاً فضلاً عن أن يُثْبَتَ له فيها قولان.

قوله: (وقولهم: تكافأ عنده دليلان): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى الذين تأوّلوا قول إمامهم: في المسألة قولان».

والضمير في «عنده» يعود إلى «الإمام الشافعي رحمه الله تعالى».

قوله: (قد أبطلناه): الضمير في «أبطلناه» يعود إلى «القول بأنه تكافأ عنده دليلان».

وقد أبطل المؤلف رحمه الله تعالى ذلك بقوله: «فإنْ كانا فاسدين فالقول بهما حرام، وإن كانا صحيحين وهما ضدان فكيف يجتمع ضدان؟».

قوله: (ثم لو صح فحكمه التخيير، وهو قول واحد): الضمير في «فحكمه» يعود إلى «التكافؤ بين الدليلين».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «التخيير».

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّهُ عَلِمَ الْحَقَّ فِي أَحَدِهِمَا لَا بِعَيْنِهِ» قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ مَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَكُنْ لَهُ فِي الْمَسْأَلَةِ قَوْلٌ أَصْلاً، ثُمَّ كَانَ يَنْبَغِي أَنْ يُنَبِّهَ عَلَى ذَلِكَ وَيَقُولَ: «لِي فِي الْمَسْأَلَةِ نَظَرٌ»، أَوْ يَقُولَ: «الْحَقُّ فِي أَحَدِ هَذَيْنِ الْقَوْلَيْنِ»، أَمَّا إِطْلَاقُهُ فَلَا وَجْهَ لَهُ، ....

والمراد هنا: إنْ صح القول بالتكافؤ بين الدليلين فالحكم فيه ليس الجمع بينهما وهو متعذر، بل الحكم فيه هو التخيير فيهما، والتخيير يؤول بالمختار إلى قولٍ واحدٍ فقط.

قوله: (**وقولهم: إنه علم الحق في أحدهما لا بعينه**): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى».

والضمير في «إنه» يعود إلى «الإمام الشافعي رحمه الله تعالى».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «القولين».

والضمير في «لا بعينه» يعود إلى «أحد القولين».

قوله: (**قد بيّنّا أن ما كان كذلك لم يكن له في المسألة قول أصلاً**): «ما» في قوله: «ما كان» موصولية بمعنى «الذي».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «كذلك» يعود إلى «ما عُلِمَ الحق فيه من أحد القولين لا بعينه».

والضمير في «له» يعود إلى «المجتهد».

والمراد هنا: أن المجتهد إذا اشتبه عليه الحق في أي القولين هو لم يكن عالماً بحكم المسألة، فلا يكون له فيها قول أصلاً فضلاً عن أن يكون له فيها قولان.

قوله: (**ثم كان ينبغي أن ينبه على ذلك، ويقول: «لي في المسألة نظر»، أو يقول: «الحق في أحد هذين القولين»، أما إطلاقه فلا وجه له**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اشتباه الحق على المجتهد».

والضمير في «إطلاقه» يعود إلى المجتهد في قوله: «في المسألة قولان».

وَهَذَا هُوَ الْجَوَابُ عَنِ الْآخَرِ.

أَمَّا مَا يُحْكَى عَنْ غَيْرِهِ مِنَ الْأَئِمَّةِ مِنَ الرِّوَايَتَيْنِ فَإِنَّمَا يَكُونُ ذَلِكَ فِي حَالَتَيْنِ لِاخْتِلَافِ الْاجْتِهَادِ، وَالرُّجُوعِ عَمَّا رَأَى إِلَى غَيْرِهِ، ....

والضمير في «له» يعود إلى «إطلاق القول».

والمراد هنا: كان الأولى بالمجتهد حال اشتباه الحق في القولين ألّا يطلق القولين معاً من غير تنبيهٍ منه على أن الحق في واحدٍ منهما، أو بأن يقول: «المسألة تحتمل هذين القولين ولي فيها نظر»، وذلك حتى يعلم السامع ابتداءً بأنه لا يُرَادُ كلا القولين بل واحد منهما لا بعينه.

قوله: (وهذا هو الجواب عن الآخر): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «التنبيه على أن المراد أحد القولين لا كلاهما».

و«الآخر» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الوجه الآخر».

والمراد بهذا الوجه هو قولهم: «أو نَبَّهَ أصحابه على طريق الاجتهاد».

فيجاب عن هذا الوجه: بأنه كان ينبغي عليه أن ينبه على ذلك، ويقول: الشأن في أحدكم إذا بلغ الاجتهاد وتعارض عنده قولان فلم يترجح لديه منهما شيء أن يذكر مقتضاهما معاً من غير أن يتعرض لترجيح أحدهما على الآخر، بل يصنع كما سمعتموني أقول: «في المسألة قولان»، ثم يبيِّن بأن الحق في أحدهما لا بعينه.

قوله: (**أما ما يحكى عن غيره من الأئمة من الروايتين فإنما يكون ذلك في حالتين لاختلاف الاجتهاد، والرجوع عما رأى إلى غيره**): «ما» في قوله: «ما يحكى» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «أما المحكي عن غيره من الأئمة».

والضمير في «غيره» في قوله: «عن غيره» يعود إلى «الإمام الشافعي» رحمه الله تعالى.

ثُمَّ لَا نَعْلَمُ الْمُتَقَدِّمَةَ مِنْهُمَا، فَيَكُونَانِ كَالْخَبَرَيْنِ الْمُتَعَارِضَيْنِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «حكاية الروايتين».

و«ما» في قوله: «عما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «غيره» في قوله: «إلى غيره» يعود إلى «ما» الموصولية.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو جواب عن اعتراض مُقَدَّرٍ، مفاده: ما أنكرتموه على الإمام الشافعي وقع فيه الأئمة الآخرون، بحيث تُحْكَى في مذاهبهم الروايتان والأكثر من ذلك.

فأجاب المؤلف رحمه الله تعالى عن هذا الاعتراض بما ذكره هنا.

ومفاد هذا الجواب: نسلِّم لكم بأن الأئمة الآخرين حُكِيَتْ في مذاهبهم روايتان وأكثر، إلّا أن هذه الروايات المتعددة لم تَرِدْ في حالة واحدة، بل في حالتين أو حالات مختلفة، وسبب تعدد تلك الروايات اختلاف الاجتهاد المفضي إلى الرجوع عن الرأي السابق، وهذا لا إشكال فيه، إنما الإشكال في أن يذكر المجتهد قولين متضادين في وقتٍ واحد في مسألة واحدة.

قوله: (ثم لا نعلم المتقدمة منهما، فيكونان كالخبرين المتعارضين عن النبي ﷺ): «المتقدمة» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الرواية المتقدمة».

وضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «الروايتين».

والمراد هنا: أننا إنما نقول: «في المسألة روايتان» لأننا لم نعلم المتقدم من المتأخر منهما، ولو علمنا ذلك لأفتينا بالمتأخر دون المتقدم، كما هو الشأن في الخبرين المتعارضين عن النبي ﷺ، فإننا إنما نذكرهما معاً عند الجهل بالتأريخ، فإذا علمنا التأريخ جعلنا المتأخر ناسخاً للمتقدم، وصِرْنَا إلى الناسخ دون المنسوخ.

(فصل)

اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الْمُجْتَهِدَ إِذَا اجْتَهَدَ فَغَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ الْحُكْمُ لَمْ يَجُزْ لَهُ تَقْلِيدُ غَيْرِهِ، وَعَلَى أَنَّ الْعَامِّيَّ لَهُ تَقْلِيدُ الْمُجْتَهِدِ. فَأَمَّا الْمُتَمَكِّنُ مِنَ الْاجْتِهَادِ فِي بَعْضِ الْمَسَائِلِ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى الْاجْتِهَادِ فِي الْبَعْضِ إِلَّا بِتَحْصِيلِ عِلْمٍ عَلَى سَبِيلِ الْابْتِدَاءِ كَالنَّحْوِ فِي مَسْأَلَةٍ نَحْوِيَّةٍ، وَعِلْمِ صِفَاتِ الرِّجَالِ فِي مَسْأَلَةٍ خَبَرِيَّةٍ فَالْأَشْبَهُ أَنَّهُ كَالْعَامِّيِّ فِيمَا لَمْ يُحَصِّلْ عِلْمَهُ، فَإِنَّهُ كَمَا يُمْكِنُهُ تَحْصِيلُهُ فَالْعَامِّيُّ يُمْكِنُهُ ذَلِكَ مَعَ الْمَشَقَّةِ الَّتِي تَلْحَقُهُ.

قوله: (اتفقوا على أن المجتهد إذا اجتهد فغلب على ظنه الحكم لم يجز له تقليد غيره): الضمير في «ظنه» يعود إلى «المجتهد»، وإليه كذلك عود الضميرين في «له»، وفي «غيره».

والمراد هنا: أن العلماء متفقون على أن المجتهد إذا اجتهد فتوصل إلى الحكم بغلبة ظنه فإنه يجب عليه أن يعمل بمقتضى اجتهاده، ولا يجوز له أن يقلد غيره من المجتهدين؛ لأنه مكلف بالعمل باجتهاد نفسه لا باجتهاد مَنْ سواه.

قوله: (وعلى أن العامي له تقليد المجتهد) أي: واتفقوا على أن العامي يجوز له تقليد المجتهد؛ لأن العامي ليس من أهل الاجتهاد، ولذلك فقد رَدَّهُ الله تعالى إلى أهل العلم في قوله سبحانه: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣؛ الأنبياء: ٧].

قوله: (فأما المتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل، ولا يقدر على الاجتهاد في البعض إلّا بتحصيل علمٍ على سبيل الابتداء كالنحو في مسألةٍ نحوية، وعلم صفات الرجال في مسألةٍ خبرية، فالأشبه أنه كالعامي فيما لم يحصِّل علمه، فإنه كما يمكنه تحصيله فالعامي يمكنه ذلك مع المشقة التي تلحقه): المراد «بعلم صفات الرجال في مسألةٍ خبرية»: ما يتعلق بإسناد الأحاديث عن طريق معرفة أحوال رواتها.

....

والضمير في «أنه» يعود إلى «المجتهد الجزئي الذي لديه تمكُّن من الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض».

و«ما» في قوله: «فيما لم يحصل علمه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «علمه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «فإنه» يعود إلى «المجتهد الجزئي»، وإليه كذلك عود الضمير في «كما يمكنه».

والضمير في «تحصيله» يعود إلى «العلم».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تحصيل العلم».

والضمير في «تلحقه» يعود إلى «العامي».

والمراد هنا: أن المجتهد الجزئي الذي يتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل وليس لديه قدرة على الاجتهاد في غيرها إلّا بابتداء تحصيل العلم الخاص بها، كما لو سُئِلَ عن مسألةٍ نحوية وهو غير مختص بعلم النحو فإنه لا يستطيع الاجتهاد فيها إلّا بدراسة علم النحو حتى يحصِّل به علم تلك المسألة، أو سُئِلَ عن درجة حديث من أحاديث النبي ﷺ وهو غير مختص بعلم الرجال وأحوال الرواة فإنه لا يستطيع الاجتهاد فيها إلّا بدراسة علم صفات الرجال وأحوالهم وهو ما يُعْرَف بعلم «الجرح والتعديل» حتى يحصِّل بهذا العلم القدرة على التمييز بين صحيح الحديث وضعيفه وموضوعه.

فهذا المجتهد الذي شأنه ما ذُكِرَ الأشبه في حقه أنه كالعامي فيما لا علم له به، فيجوز له حينئذ تقليد مجتهد آخر في المسألة التي عجز عن تحصيل علمها، ولا يُكَلَّفُ بدراسة العلوم في المسائل التي جهلها وإنْ كان بإمكانه ذلك ولكنْ بصعوبة، فإن العامي بإمكانه تحصيل علم ما جهل علمه بمشقة بالغة ومع ذلك فهو غير مُطَالَبٍ به، وإنما هو مطالب بسؤال أهل العلم ليأخذ منهم حكم ما جهل الحكم فيه من مسائل الدين.

إِنَّمَا الْمُجْتَهِدُ الَّذِي صَارَتِ الْعُلُومُ عِنْدَهُ حَاصِلَةً بِالْقُوَّةِ الْقَرِيبَةِ مِنَ الْفِعْلِ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى تَعَبٍ كَثِيرٍ، بِحَيْثُ لَوْ بَحَثَ عَنِ الْمَسْأَلَةِ وَنَظَرَ فِي الْأَدِلَّةِ اسْتَقَلَّ بِهَا، وَلَمْ يَفْتَقِرْ إِلَى تَعَلُّمٍ مِنْ غَيْرِهِ، فَهَذَا الْمُجْتَهِدُ هَلْ يَجُوزُ لَهُ تَقْلِيدُ غَيْرِهِ؟

قوله: (إنما المجتهد الذي صارت العلوم عنده حاصلة بالقوة القريبة من الفعل من غير حاجة إلى تعب كثير، بحيث لو بحث عن المسألة ونظر في الأدلة استقلّ بها ولم يفتقر إلى تعلُّم من غيره): الضمير في «عنده» يعود إلى «المجتهد».

و«القوة القريبة من الفعل» هي القدرة على الاجتهاد والتمكن منه في جميع المسائل.

والضمير في «بها» يعود إلى «المسألة».

والضمير في «غيره» يعود إلى «المجتهد صاحب القوة القريبة من الفعل».

قوله: (فهذا المجتهد هل يجوز له تقليد غيره؟): المجتهد المشار إليه في قوله: «فهذا المجتهد» هو المجتهد الذي صارت العلوم عنده حاصلةً بالقوة القريبة من الفعل.

والضميران في «له»، وفي «غيره» يعودان إلى «المجتهد المذكور، وهو القادر على الاجتهاد بالقوة القريبة».

والمراد هنا: ليس النزاع من جهة جواز التقليد وعدمه في المجتهد الجزئي الذي لا قدرة له على الاجتهاد في المسائل كلها، فإن هذا يجوز له التقليد فيما لم يحصِّل علمه من المسائل، وإنما النزاع في ذلك إنما هو في المجتهد المطلق الذي يملك القدرة على الاجتهاد في كل مسألة بالقوة القريبة من الفعل: هل يجوز له تقليد غيره من المجتهدين، أو لا يجوز له ذلك؟

قَالَ أَصْحَابُنَا: لَيْسَ لَهُ تَقْلِيدُ مُجْتَهِدٍ آخَرَ مَعَ ضِيقِ الْوَقْتِ وَلَا سَعَتِهِ، لَا فِيمَا يَخُصُّهُ، وَلَا فِيمَا يُفْتِي بِهِ، لَكِنْ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَنْقُلَ لِلْمُسْتَفْتِي مَذْهَبَ الْأَئِمَّةِ كَأَحْمَدَ وَالشَّافِعِيِّ، وَلَا يُفْتِي مِنْ عِنْدِ نَفْسِهِ بِتَقْلِيدِ غَيْرِهِ.

قوله: (قال أصحابنا: ليس له تقليد مجتهد آخر مع ضيق الوقت ولا سعته، لا فيما يخصه، ولا فيما يفتي به): المراد بالأصحاب هنا هم أصحاب الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

والضمير في «له» يعود إلى «المجتهد الذي صارت العلوم حاصلة عنده بالقوة القريبة من الفعل».

والضمير في «سعته» يعود إلى «الوقت».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يخصه» يعود إلى «المجتهد صاحب القوة القريبة من الفعل».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن جمهور الحنابلة رحمهم الله تعالى ذهبوا إلى أن المجتهد الذي صارت العلوم عنده حاصلة بالقوة القريبة من الفعل لا يجوز له تقليد مجتهد آخر مطلقاً، سواء ضاق الوقت أو لم يضق، وسواء كان في مسألةٍ تخصه أو في فتوى لغيره[١].

وهذا هو المذهب الأول، وهو مذهب جمهور الأصوليين[٢].

قوله: (لكن يجوز له أن ينقل للمستفتي مذهب الأئمة كأحمد والشافعي، ولا يفتي من عند نفسه بتقليد غيره): الضمير في «له» يعود إلى «المجتهد

---

(١) انظر: المسودة ص٤٦٨؛ التمهيد ٤/ ٣٩٠.

(٢) انظر: تيسير التحرير ٤/ ٢٢٧؛ فواتح الرحموت ٢/ ٣٩٣؛ شرح تنقيح الفصول ص٤٤٣؛ مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٠٠؛ البرهان ٢/ ١٣٣٩؛ المستصفى ٢/ ٣٨٤.

لِأَنَّ تَقْلِيدَ مَنْ لَا تَثْبُتُ عِصْمَتُهُ وَلَا تُعْلَمُ إِصَابَتُهُ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِنَصٍّ أَوْ قِيَاسٍ، وَلَا نَصَّ وَلَا قِيَاسَ، إِذِ الْمَنْصُوصُ عَلَيْهِ الْعَامِّيُّ مَعَ الْمُجْتَهِدِ، وَلَيْسَ مَا اخْتَلَفْنَا فِيهِ مِثْلَهُ، فَإِنَّ الْعَامِّيَّ عَاجِزٌ عَنْ تَحْصِيلِ الْعِلْمِ وَالظَّنِّ بِنَفْسِهِ، وَالْمُجْتَهِدُ ....

الذي أصبحت العلوم حاصلةً عنده بالقوة القريبة من الفعل»، وإليه كذلك عود الضميرين في «نفسه»، وفي «غيره».

والمراد هنا: لا مانع في حق المجتهد القادر على الاجتهاد في المسائل كلها بالقوة القريبة من الفعل إذا سُئِلَ عن مسألةٍ لم يتبين حكمها بَعْدُ أن يَنْقُلَ فيها للمستفتي ما علمه من مذهب الأئمة الأربعة رحمهم الله تعالى، كأن يقول للمستفتي: ليس لديَّ فيها علم الآن، ولكنْ قال فيها الإمام أبو حنيفة كذا، أو قال فيها الإمام مالك كذا، أو قال فيها الإمام الشافعي كذا، أو قال فيها الإمام أحمد كذا.

ولكن لا يجوز له أن يفتي بناءً على تقليده لواحد من هؤلاء الأئمة، إذ لا يجوز له تقليد واحد منهم، بل شأنه أن يجتهد كما اجتهدوا.

قوله: (لأن تقليد من لا تثبت عصمته ولا تُعْلَمُ إصابته حكم شرعي لا يثبت إلّا بنص أو قياس): الضمير في «عصمته» يعود إلى الاسم الموصول «مَنْ»، وكذلك إليه عود الضمير في «إصابته».

والمراد بالعصمة هنا: السلامة من الخطأ.

والمراد بالإصابة: موافقة الحق عند الله تعالى.

قوله: (ولا نصّ ولا قياس، إذ المنصوص عليه العامي مع المجتهد، وليس ما اختلفنا فيه مثله): «ما» في قوله: «ما اختلفنا» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «مثله» يعود إلى «العامي مع المجتهد».

قوله: (فإن العامي عاجز عن تحصيل العلم والظن بنفسه، والمجتهد

قَادِرٌ فَلَا يَكُونُ فِي مَعْنَاهُ.

فَإِنْ قِيلَ: هُوَ لَا يَقْدِرُ عَلَى غَيْرِ الظَّنِّ، وَظَنُّ غَيْرِهِ كَظَنِّهِ.

قادر فلا يكون في معناه): هذه الجملة تعليل للقول بأن مسألة الخلاف ليست كالعامي مع المجتهد.

والضمير في «بنفسه» يعود إلى «العامي»، وإليه كذلك عود الضمير في «معناه».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «لأن تقليد من لا تثبت عصمته ولا تُعْلَمُ إصابته حكم شرعي» إلى قوله: «والمجتهد قادر فلا يكون في معناه» هو الدليل الذي استدلّ به أصحاب المذهب الأول القائلون بأن المجتهد المطلق الذي أصبحت العلوم حاصلةً عنده بالقوة القريبة من الفعل لا يجوز له التقليد.

ومفاد هذا الدليل: أن المجتهد الآخر الذي توصل إلى حكم المسألة باجتهاده ليس معصوماً عن الوقوع في الخطأ فإن العصمة من ذلك لا تثبت إلّا بنص أو قياس، وليس لدينا نص أو قياس يثبتان تلك العصمة ويدلان على إصابة هذا المجتهد الحق المعين عند الله تبارك وتعالى، وبناءً على ذلك فلا يجوز تقليده من قِبَلِ المجتهد الذي لم يتوصل إلى حكم تلك المسألة، إذ جواز تقليد المجتهد إنما هو في حق العامي الذي لا قدرة له على تحصيل العلم والظن بنفسه، وقد دلّ على ذلك قول الله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، والمجتهد ليس ممن لا يعلم، بل إنه من أهل العلم والذكر فلا يدخل في مضمون هذه الآية الكريمة، وإذا كان غير داخل في مضمونها فلا يجوز له التقليد بحال.

قوله: (فإن قيل: هو لا يقدر على غير الظن، وظن غيره كظنه): هذا اعتراضٌ موجه من أصحاب المذهب الثاني القائلين بجواز التقليد للمجتهد إلى أصحاب المذهب الأول المانعين من جواز التقليد.

قُلْنَا: مَعَ هَذَا إِذَا حَصَّلَ ظَنَّهُ لَمْ يَجُزْ لَهُ اتِّبَاعُ ظَنِّ غَيْرِهِ، فَكَانَ ظَنُّهُ أَصْلاً وَظَنُّ غَيْرِهِ بَدَلاً، فَلَا يَجُوزُ إِثْبَاتُهُ إِلَّا بِدَلِيلٍ، وَلِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَجُزْ لَهُ الْعُدُولُ إِلَيْهِ مَعَ وُجُودِ الْمُبْدَلِ لَمْ يَجُزْ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَيْهِ كَسَائِرِ الْأَبْدَالِ وَالْمُبْدَلَاتِ.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المجتهد»، وإليه كذلك عود الضميرين في «غيره»، وفي «كظنه».

والمراد بهذا الاعتراض: أن المجتهد في باب الاجتهاد لا يملك إلّا الظن، والمجتهد الآخر مثله في ذلك، وإذا كان الظن مُشْتَرَكاً بينهما فهو بمنزلة العلة الجامعة التي توجب إلحاق الفرع بالأصل، وحينئذ فلا مانع من تقليد أحدهما للآخر، إذ ظن أحدهما كظن غيره، وإذا استوى الظنان فليس اتباع الظن الأول بأولى من اتباع الظن الثاني.

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن الاعتراض المذكور.

قوله: (مع هذا إذا حصَّل ظنه لم يجز له اتباع ظن غيره، فكان ظنه أصلاً وظن غيره بدلاً، فلا يجوز له إثباته إلّا بدليل): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون المجتهد لا يقدر إلّا على الظن، وظن غيره كظنه».

والضمير في «ظنه» يعود إلى «المجتهد»، وإليه كذلك عود الضميرين في «له»، وفي «غيره».

والضمير في «إثباته» يعود إلى «ظن المجتهد الآخر».

قوله: (ولأنه إذا لم يجز له العدول إليه مع وجود المبدل لم يجز مع القدرة عليه كسائر الأبدال والمبدلات): الضمير في «لأنه» يعود إلى «المجتهد»، وإليه كذلك عود الضمير في «له».

والضمير في «إليه» يعود إلى «ظن المجتهد الآخر».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ظن النفس».

ومفاد هذا الجواب: سلمنا بأن المجتهد لا يقدر في باب الاجتهاد

فَإِنْ قِيلَ: لَا نُسَلِّمُ عَدَمَ النَّصِّ فِي الْمَسْأَلَةِ، بَلْ فِيهَا نُصُوصٌ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، وَهَذَا لَا يَعْلَمُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ، وَقَوْلِهِ: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾.

إلّا على تحصيل الظن، ولكنْ لا نسلم بأن ظن المجتهد كظن غيره، بل إن ظن نفسه أولى من ظن المجتهد الآخر، ولذلك لم يجز له تقليد ظن غيره؛ لأن الله تعالى إنما كلفه العمل بمقتضى ظنه وليس بمقتضى ظن غيره، فمن ترك ظن نفسه المتعين عليه اعتماداً على ظن غيره يكون بمنزلة من ترك الفرض المتعين عليه اتكالاً على أداء غيره له.

وإنما قلنا بعدم جواز ترك المجتهد ظن نفسه بظن غيره، لوجهين:

الوجه الأول: أن اتباع ظن المجتهد الآخر لا يثبت إلا بدليل، وليس ثَمَّ دليل يثبت جواز عدول المجتهد عن ظن نفسه إلى ظن غيره من المجتهدين.

الوجه الثاني: أن المجتهد إذا حَصَّلَ ظنه لم يجز له العدول عنه إلى ظن غيره، لاستغنائه بظن نفسه عن ظن مَنْ سواه، فكذلك هو الشأن إذا لم يحصِّل الظن بَعْدُ وكان قادراً على تحصيله لم يجز له تَرْكُ تحصيل ما قدر على تحصيله اتكالاً على تحصيل الآخرين، كما هو الشأن في سائر الأبدال والمبدلات، فإن الإنسان إذا دخل وقت الصلاة ولم يكن عنده ماء وهو قادر على إيجاده قبل خروج الوقت لم يجز له العدول عنه إلى التيمم.

قوله: (فإن قيل: لا نسلم عدم النص في المسألة، بل فيها نصوص كقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، وهذا لا يعلم هذه المسألة، وقوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾): هذا اعتراض آخر موجه إلى أصحاب المذهب الأول القائلين بعدم جواز التقليد للمجتهد.

والضمير في «فيها» يعود إلى «المسألة».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا لا يعلم» يعود إلى «المجتهد الذي لم يحصِّل ظن المسألة بَعْدُ».

قُلْنَا: الْمُرَادُ بِالْأُولَى أَمْرُ الْعَامَّةِ بِسُؤَالِ الْعُلَمَاءِ، إِذْ يَنْبَغِي أَنْ يَتَمَيَّزَ السَّائِلُ عَنِ الْمَسْؤُولِ، فَالْعَالِمُ مَسْؤُولٌ غَيْرُ سَائِلٍ، وَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعُلَمَاءِ بِكَوْنِ الْمَسْأَلَةِ غَيْرَ حَاضِرَةٍ فِي ذِهْنِهِ إِذَا كَانَ مُتَمَكِّناً مِنْ مَعْرِفَتِهَا مِنْ غَيْرِ تَعَلُّمٍ مِنْ غَيْرِهِ.

والمسألة المشار إليها في قوله: «لا يعلم هذه المسألة» هي المسألة التي قَصُرَ اجتهاد المجتهد عن الوصول فيها إلى حكم.

ومفاد هذا الاعتراض: أنتم معاشر أصحاب المذهب الأول تقولون بأنه لا يوجد نص شرعي يدل على جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر، ونحن نقيم لكم الأدلة على جواز ذلك من كتاب الله تعالى، كما في قوله سبحانه: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣؛ الأنبياء: ٧].

والمجتهد الذي لا علم له بحكم المسألة يصدق عليه انتفاء العلم فيها، فيدخل في عموم هذه الآية الكريمة.

وكذلك كما في قوله سبحانه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

و«أولو الأمر» هم العلماء المجتهدون، والأمر بطاعتهم أمر عام فيدخل فيه المجتهد الذي لا علم له بالمسألة، فيجوز له تقليدهم؛ لأن مَنْ عَلِمَ حجة على من لم يعلم.

قوله: (قلنا) أي: في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (**المراد بالأولى: أمر العامة بسؤال العلماء، إذ ينبغي أن يتميز السائل عن المسؤول، فالعالم مسؤول غير سائل، ولا يخرج عن العلماء بكون المسألة غير حاضرة في ذهنه إذا كان متمكناً من معرفتها من غير تعلمٍ من غيره**): «الأولى» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «بالآية الأولى».

والضمير في «ذهنه» يعود إلى «المجتهد».

والضمير في «معرفتها» يعود إلى «المسألة».

الثَّانِي: يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ: «اسْأَلُوا لِتَعْلَمُوا»؛ أَيْ: سَلُوا عَنِ الدَّلِيلِ لِيَحْصُلَ الْعِلْمُ، كَمَا يُقَالُ: «كُلْ لِتَشْبَعَ»، وَ: «اشْرَبْ لِتَرْوَى». ....

والضمير في «غيره» يعود إلى «المجتهد».

والمراد هنا: أن المأمور بالسؤال في الآية الكريمة الأولى، وهي قول الله تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ هم العوام دون العلماء، إذ ينبغي التمييز بين السائل والمسؤول، والعالم مسؤول وليس بسائل، وإذا كان العالم مسؤولاً فلا يدخل المجتهد في مضمون هذه الآية الكريمة، وكونه لم يستحضر حكم المسألة مع قدرته على بحثها لا يخرجه عن كونه عالماً من علماء الأمة ومجتهداً من مجتهديها.

وهذا هو الوجه الأول من الجواب عن وجه الاستدلال بالآية الكريمة الأولى.

قوله: (الثاني: يحتمل أن يكون معناه: «اسألوا لتعلموا»؛ أي: سلوا عن الدليل ليحصل العلم، كما يقال: «كل لتشبع»، و: «اشرب لتروى»): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الوجه الثاني» للجواب عن وجه الاستدلال من الآية الكريمة.

والضمير في «معناه» يعود إلى «سؤال أهل الذكر».

والمراد بهذا الوجه من الجواب: يحتمل أن يكون معنى سؤال أهل الذكر هو السؤال عن الدليل ليحصل العلم بذلك، وهذا نظير قولهم: «كُلْ لتشبع»، و: «اشرب لتروى»؛ أي: كل حتى يحصل لك الشبع، واشرب حتى يحصل لك الري.

وإذا كان هذا هو معنى سؤال أهل الذكر تَبَيَّنَ بأن المقصود بالسؤال هنا إنما هو سؤال العالم لغيره للتعرف على الدليل، من أجل استنباط الحكم منه وليس من أجل التقليد.

وَالْمُرَادُ بِأُولِي الْأَمْرِ الْوُلَاةُ لِوُجُوبِ طَاعَتِهِمْ، إِذْ لَا يَجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ طَاعَةُ الْمُجْتَهِدِ، وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ الْعُلَمَاءَ فَالطَّاعَةُ عَلَى الْعَوَامِّ.

ثُمَّ هُوَ مُعَارَضٌ بِعُمُومَاتٍ أَقْوَى مِمَّا ذَكَرُوهُ يُمْكِنُ التَّمَسُّكُ بِهَا فِي الْمَسْأَلَةِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾، وَقَوْلِهِ سُبْحَانَهُ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾،

وإذا ثبت أن المقصود بالآية الكريمة الأولى هو سؤال العالم للتعرف على الدليل لا للتقليد، تبين بذلك أن الاستدلال بها خارج عن محل النزاع إذ لا دلالة عليه فيها، فيبطل الاستدلال بها على الْمُدَّعَى.

قوله: (والمراد بأولي الأمر الولاة لوجوب طاعتهم، إذ لا يجب على المجتهد طاعة المجتهد، وإن كان المراد العلماء فالطاعة على العوام): هذا جواب عن وجه الاستدلال بالآية الكريمة الثانية، وهي قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.

ومفاد هذا الجواب: لا نسلِّم لكم بأن «أولي الأمر» في هذه الآية الكريمة المراد بهم المجتهدون، بل المراد بهم الولاة، والدليل على ذلك أن الولاة تجب طاعتهم على رعيتهم، بخلاف المجتهد فلا تجب طاعته للمجتهد الآخر، بل يجب عليه أن يعمل بمقتضى اجتهاد نفسه.

ولو سلَّمنا لكم بأن المراد بأولي الأمر العلماء المجتهدون، فطاعتهم إنما تجب على العوام فقط.

وإذا كان الأمر كذلك خَرَجَتْ هذه الآية الكريمة عن الدلالة على محل النزاع، فلا يصح الاحتجاج بها على مطلوبكم الذي أردتموه، وهو جواز التقليد في حق المجتهد.

قوله: (ثم هو معارض بعمومات أقوى مما ذكروه يمكن التمسك بها في المسألة، كقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾، وقوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾، وقوله سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾،

وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، وَهَذَا أَمْرٌ بِالتَّدَبُّرِ وَالْاسْتِنْبَاطِ، وَالْخِطَابُ مَعَ الْعُلَمَاءِ.

وقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، وهذا أمر بالتدبر والاستنباط، والخطاب مع العلماء): هذا جواب آخر عن وجه استدلال المعترضين بالآيتين الكريمتين السابقتين.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «قول المعترضين بجواز التقليد في حق المجتهد استناداً إلى تلك الآيتين الكريمتين».

و«ما» في قوله: «مما ذكروه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «بها» يعود إلى «العمومات».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا أمر بالتدبُّر والاستنباط» يعود إلى «ما تضمنته الآيات الكريمات المذكورات».

ومفاد هذا الوجه من الجواب: أن ما ذكرتموه من جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر تمسكاً منكم بعموم الآيتين الكريمتين السابقتين مُعَارَضٌ بعمومات أقوى من العموم الوارد فيهما، وتلك العمومات دلت عليها الآيات القرآنية الكريمة الآتية:

الآية الأولى: قول الله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢].

الآية الثانية: قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

الآية الثالثة: قول الله سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [محمد: ٢٤].

الآية الرابعة: قول الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

والوارد في هذه الآيات الكريمات هو أَمْرٌ بالتدبر والاستنباط والرد إلى الله عزَّ وجلَّ وإلى رسوله ﷺ في المسائل المتنازع فيها، وذلك كله

ثُمَّ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْمُمَاثِلِ وَالْأَعْلَمِ، فَإِنَّ الْوَاجِبَ أَنْ يَنْظُرَ فَإِنْ وَافَقَ اجْتِهَادُهُ الْأَعْلَمَ فَذَاكَ، وَإِنْ خَالَفَهُ فَمِنْ أَيْنَ يَنْفَعُ كَوْنُهُ أَعْلَمَ وَقَدْ صَارَ مُزَيَّفاً عِنْدَهُ؟ ....

خاص بالعلماء، وإذا كان خاصاً بالعلماء دلّ على أن كل مجتهد مأمورٌ بأن يَنْظُرَ في المسائل بنفسه لا أن يُعَوِّلَ على نَظَرِ غيره، وتَرْكُ العمل بهذا المأمور به مخالفة لمقتضى الأمر، فكيف يصح القول بجواز التقليد في حق المجتهد؟

قوله: (**ثم لا فرق بين المماثل والأعلم**): «لا» في قوله: «لا فرق» نافية للجنس، و«فرق» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها مُتَعَلَّقُ الظرف «بين»، وتقديره «حاصل»؛ أي: «لا فَرْقَ حاصلٌ بين المماثل والأعلم».

والمراد هنا: لا فرق عندنا بين المجتهد المماثل والمجتهد الأعلم في عدم جواز التقليد في حق كل واحد منهما، فلا يجوز لمجتهدٍ أن يسوِّغ لنفسه تقليد مجتهد آخر بحجة أنه أكثر علماً منه.

قوله: (**فإن الواجب أن ينظر، فإنْ وافق اجتهاده الأعلم فذاك، وإن خالفه فمن أين ينفع كونه أعلم وقد صار مزيفاً عنده؟**): هذه الجملة تعليل للقول بتساوي المماثل والأعلم في عدم جواز تقليد المجتهد لواحدٍ منهما.

والضمير في «اجتهاده» يعود إلى «المجتهد الأقل علماً».

واسم الإشارة «ذاك» في قوله: «فذاك» يُقْصَدُ به تقدير ما يناسب المقام، كأن يقال: «فذاك أَمْرٌ حَسَنٌ»، أو «فذاك أقوى في الاطمئنان إلى صحة الحكم»، وما شابه ذلك.

والضمير في «خالفه» يعود إلى «المجتهد الأعلم»، وإليه كذلك عود الضمير في «كونه».

وَظَنُّهُ عِنْدَهُ أَقْوَى مِنْ ظَنِّ غَيْرِهِ، وَلَهُ الْأَخْذُ بِظَنِّ نَفْسِهِ اتِّفَاقاً، وَلَمْ يَلْزَمْهُ الْأَخْذُ بِقَوْلِ غَيْرِهِ وَإِنْ كَانَ أَعْلَمَ، فَيَنْبَغِي أَلَّا يَجُوزَ تَقْلِيدُهُ.

ومعنى «صار مُزَيَّفاً»؛ أي: مردوداً، يقال: «زُيِّفَتِ الدراهمُ» إذا رُدَّتْ لِغِشٍّ فيها(١).

والضمير في «عنده» يعود إلى «المجتهد الأقل علماً».

والمراد هنا: ليس الواجب في حق المجتهد أن يقلد مَنْ هو أعلم منه، بل الواجب في حقه أن ينظر بنفسه، فإذا تحصَّل باجتهاده على حكم المسألة فلا يخلو هذا الحكم من حالتين: إما أن يوافق حكم المجتهد الأعلم، وإما أن يخالفه. فإنْ وافقه فذاك أقوى في غلبة الظن بصحة الحكم، وإن خالفه فلا تأثير لكونه أعلم وقد أصبح اجتهاده مزيفاً عنده لاعتقاده بأن الصواب في خلافه.

قوله: (وظنه عنده أقوى من ظن غيره): الضمير في «ظنه» يعود إلى «المجتهد الأقل علماً»، وكذلك إليه عود الضميرين في «عنده»، وفي «غيره».

والمراد هنا: أن المجتهد الأقل علماً يعتقد بأن ظن نفسه أقوى من ظن غيره وإنْ كان أكثر علماً منه، ولو قلد الأعلمَ مع اعتقاده هذا لأفضى ذلك إلى تَرْكِ العمل بالراجح إلى العمل بالمرجوح، أو إلى ترك ما غلب على ظنه صوابه إلى ما غلب على ظنه خطؤه، وهذا لا يجوز شرعاً.

قوله: (وله الأخذ بظن نفسه اتفاقاً، ولم يلزمه الأخذ بقول غيره وإن كان أعلم، فينبغي ألا يجوز تقليده): الضمير في «له» يعود إلى «المجتهد الأقل علماً»، وإليه كذلك عود الضمائر في «نفسه»، وفي «لم يلزمه»، وفي «غيره».

والضمير في «تقليده» يعود إلى «المجتهد الأعلم».

---

(١) انظر: لسان العرب ٩/ ١٤٢.

فَإِنْ قِيلَ: فَلَمْ يُنْقَلْ عَنْ طَلْحَةَ وَالزُّبَيْرِ وَنُظَرَائِهِمَا نَظَرٌ فِي الْأَحْكَامِ مَعَ ظُهُورِ الْخِلَافِ، فَالْأَظْهَرُ أَنَّهُمْ أَخَذُوا بِقَوْلِ غَيْرِهِمْ.

قُلْنَا: كَانُوا لَا يُفْتُون اكْتِفَاءً بِغَيْرِهِمْ، وَأَمَّا عَمَلُهُمْ لِنُفُوسِهِمْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا بِمَا عَرَفُوهُ، فَإِنْ أَشْكَلَ عَلَيْهِمْ شَاوَرُوا غَيْرَهُمْ لِتَعرُّفِ الدَّلِيلِ لَا لِلتَّقْلِيدِ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

والمراد هنا: أن الاتفاق منعقد على أن المجتهد الأقل علماً إنما يأخذ بظن نفسه، وليس مُلْزَماً بالأخذ بظن غيره وإنْ كان أعلم منه، والقولُ بجواز تقليد الأعلم خروجٌ على هذا الاتفاق، وهو أمر غير جائز.

قوله: (**فإن قيل: فلم يُنْقَلْ عن طلحة والزبير ونُظرائهما نظرٌ في الأحكام مع ظهور الخلاف، فالأظهر أنهم أخذوا بقول غيرهم**): **هذا اعتراضٌ ثالث من** القائلين بجواز التقليد في حق المجتهد موجه لأصحاب المذهب الأول القائلين بعدم جواز ذلك.

والضمير في «أنهم» يعود إلى «طلحة والزبير ونظائرهما من مجتهدي الصحابة» رضي الله تعالى عنهم أجمعين، وإليهم كذلك عود الضمير في «غيرهم».

ومفاد هذا الاعتراض: أن بعض مجتهدي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أمثال طلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وغيرهما كسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمٰن بن عوف رضي الله تعالى عنهم لم ينقل عن أحدٍ منهم نَظَرٌ في الأحكام واجتهادٌ فيها مع ظهور الخلاف في مسائل كثيرة، وهذا يدل في ظاهره على أنهم قلدوا غيرهم من المجتهدين، وحينئذ يكون تقليد المجتهد لغيره جائزاً ولا حَرَجَ فيه.

قوله: (**قلنا**) أي: في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (**كانوا لا يفتون اكتفاءً بغيرهم، وأما عملهم لنفوسهم لم يكن إلّا بما عرفوه، فإن أشكل عليهم شاوروا غيرهم لتعرف الدليل لا للتقليد**): الضمير

....

في «بغيرهم» يعود إلى «طلحة والزبير ونظائرهما من مجتهدي الصحابة رضي الله تعالى عنهم»، وإليهم كذلك عود الضمائر في «عملهم»، وفي «لنفوسهم»، وفي «عليهم»، وفي «غيرهم».

و«ما» في قوله: «بما عرفوه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عرفوه» هو عائد جملة الصلة.

ومفاد هذا الجواب: نسلِّم لكم ما ذكرتموه من أن بعض الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين بلغوا درجة الاجتهاد كطلحة والزبير وأمثالهما كانوا يُعَوِّلون على غيرهم مكتفين باجتهادهم، ولكنَّ ذلك التعويل إنما هو في مسائل الفتيا وليس في مسائل الاجتهاد، فإنهم في مسائل الاجتهاد لم يكونوا يتركون اجتهادهم تعويلاً على اجتهاد غيرهم، بل كانوا في واقع أنفسهم لا يعملون إلّا بمقتضى ما أداهم إليه اجتهادهم.

وإنْ سلَّمنا لكم بمراجعتهم لغيرهم، فإنَّ ذلك على سبيل المشاورة للتعرُّف على دليل المسألة وليس من أجل التقليد فيها، وشتّان ما بين الأمرين.



(فصل)

إِذَا نَصَّ الْمُجْتَهِدُ عَلَى حُكْم فِي مَسْأَلَةٍ لِعِلَّةٍ بَيَّنَهَا تُوجَدُ فِي مَسَائِلَ سِوَى الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ، فَمَذْهَبُهُ فِي تِلْكَ الْمَسَائِلِ كَمَذْهَبِهِ فِي الْمَسْأَلَةِ الْمُعَلَّلَةِ؛ لِأَنَّهُ يَعْتَقِدُ الْحُكْمَ تَابِعاً لِلْعِلَّةِ مَا لَمْ يَمْنَعْ مِنْهَا مَانِعٌ.

قوله: (إذا نص المجتهد على حكمٍ في مسألةٍ لعلةٍ بيَّنها توجد في مسائل سوى المنصوص عليه، فمذهبه في تلك المسائل كمذهبه في المسألة المعلَّلة؛ لأنه يعتقد الحكم تابعاً للعلة ما لم يمنع منها مانع): الضمير في «فمذهبه» يعود إلى «المجتهد»، وإليه كذلك عود الضميرين في «كمذهبه»، وفي «لأنه».

والضمير في «منها» يعود إلى «العلة».

والمراد هنا: أن المجتهد إذا نَصَّ على حكمٍ في مسألةٍ، وبَيَّنَ علة ذلك الحكم، ثم وُجِدَتْ تلك العلة في مسائلَ أُخر، فمذهبه في تلك المسائل كمذهبه في المسألة المنصوص عليها؛ لأن الحكم يتبع العلة فيوجد حيث وُجِدَتْ ما لم يمنع من ذلك مانع(١).

مثال ذلك: أن يُسْأَلَ المجتهد فيقال له: هل تصح الصلاة بالوضوء من الماء المغصوب؟

فيقول: لا تصح؛ لأنه صلى بوضوءٍ من ماءٍ تَسَلَّطَ فيه على مِلْكِ الغير.

فحينئذ يصح أن يُقاس على هذه المسألة ما لو سَأَلَ آخر فقال: هل تصح الصلاة بثوبٍ مغصوب؟ فيقال له: لا تصح الصلاة بالثوب المغصوب؛ لأنه صلى بثوب تسلط فيه على ملك الغير.

وذلك أن العلة التي نص عليها المجتهد في المسألة الأولى والتي جعلها مناطاً للحكم عنده، هي بعينها موجودة في المسألة الثانية، وهي

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٣٨.

فَإِنْ لَمْ يُبَيِّنِ الْعِلَّةَ لَمْ يُجْعَلْ ذَلِكَ الْحُكْمُ مَذْهَبَهُ فِي مَسْأَلَةٍ أُخْرَى وَإِنْ أَشْبَهَتْهَا شَبَهاً يَجُوزُ خَفَاءُ مِثْلِهِ عَلَى بَعْضِ الْمُجْتَهِدِينَ، ....

التسلط على ملك الآخرين من غير رِضًى منهم، فَتُجْعَلُ المسألة الثانية مذهباً له كما أن المسألة الأولى مذهبٌ له؛ لأنه يعتقد وجود الحكم بوجود العلة التي نَصَّ على ذِكْرِهَا.

قوله: **(فإن لم يبين العلة لم يُجْعَلْ ذلك الحكم مذهبه في مسألة أخرى وإنْ أشبهتها شبهاً يجوز خفاء مثله على بعض المجتهدين)**: الحكم المشار إليه في قوله: «لم يُجْعَلْ ذلك الحكم مذهبه» هو الحكم الذي نَصَّ عليه المجتهد في مسألة الأصل.

والضمير في «مذهبه» يعود إلى «المجتهد».

والضمير في «أشبهتها» يعود إلى «المسألة الأخرى».

والضمير في «مثله» يعود إلى «الشَّبَهِ».

والمراد هنا: أن المجتهد إذا نَصَّ على حكم في مسألةٍ ولم يُبَيِّنْ علة ذلك الحكم، فلا يُجْعَلُ حكم تلك المسألة مذهباً له في غيرها من المسائل وإنْ أشبهتها في الصورة شبهاً قد يخفى على بعض المجتهدين.

مثال ذلك: أن يُسْأَلَ المجتهد فيقال له: ما حكم الصلاة في ثوب الحرير؟ فيقول: لا تصح.

فإذا جاء سائل آخر بعد موت المجتهد فقال: ما حكم الصلاة بخاتم الذهب؟

لم يُجْعَلْ حكمه في مسألة الصلاة بثوب الحرير هو حكمه في مسألة الصلاة بخاتم الذهب، إذ ربما لو كان حياً فَسُئِلَ عن الصلاة بخاتم الذهب لَمَا أجاب بنفس جوابه عن الصلاة في ثوب الحرير، وذلك لوجود التفاوت بين الثوب والخاتم، إذ الثوب يتعلق بشرطٍ من شروط صحة الصلاة وهو «ستر العورة»، بخلاف الخاتم.

وبناءً على ذلك فَيُتَصَوَّرُ أن يجيب في مسألة الصلاة بالخاتم بالصحة

فَإِنَّا لَا نَدْرِي لَعَلَّهَا لَوْ خَطَرَتْ لَهُ لَمْ يَصِرْ فِيهَا إِلَى ذَلِكَ الْحُكْمِ، وَلِأَنَّ ذَلِكَ إِثْبَاتُ مَذْهَبٍ بِالْقِيَاسِ، ....

مطلقاً، أو بالصحة مع ثبوت الإثم لتلبسه بالأمر المحرَّم.

قوله: (**فإنَّا لا ندري لعلها لو خطرت له لم يصر فيها إلى ذلك الحكم**): الضمير في «لعلها» يعود إلى «المسألة الفرعية التي يُرَادُ إلحاقها بمسألة المجتهد».

ومعنى «خَطَرَتْ»: أي مَرَّتْ بخاطره.

والضمير في «له» يعود إلى «المجتهد صاحب مسألة الأصل».

والضمير في «فيها» يعود إلى «المسألة الفرعية».

والحكم المشار إليه في قوله: «إلى ذلك الحكم» هو حكم المجتهد في مسألة الأصل.

والمراد هنا: أن المسألة الفرعية لو عُرِضَتْ على المجتهد مع مسألة الأصل التي حكم فيها، فربما ظهر له فَرْقٌ بينهما، بحيث يثبت الحكم في المسألة التي نصّ عليها دون المسألة الأخرى كما سبق التمثيل به، وحينئذ فلا يجوز أن يُثْبَتَ له حكم قد يكون باطلاً عنده بظهور الفارق بين المسألتين(١).

قوله: (**ولأن ذلك إثباتُ مذهبٍ بالقياس**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إلحاق المسألة الفرعية بحكم مسألة الأصل التي نص عليها المجتهد».

والمراد هنا: أن إلحاق المسألة الفرعية بالمسألة الأصلية التي نصّ المجتهد على إثبات الحكم فيها هو من قبيل إثبات المذهب بطريق القياس من غير جامع، حيث إن المجتهد لم ينص صراحةً على علة الحكم في مسألة الأصل، وإثبات المذهب بالقياس من غير جامع لا يصح، لعدم وجود المستند فيه.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٤٠.

وَلِذَلِكَ افْتَرَقَا فِي مَنْصُوصِ الشَّارِعِ، فَمَا نَصَّ عَلَى عِلَّتِهِ كَانَ كَالنَّصِّ يُنْسَخُ وَيُنْسَخُ بِهِ، وَمَا لَمْ يَنُصَّ عَلَى عِلَّتِهِ لَمْ يُنْسَخْ وَلَمْ يُنْسَخْ بِهِ.

وَلَوْ نَصَّ الْمُجْتَهِدُ عَلَى مَسْأَلَتَيْنِ مُتَشَابِهَتَيْنِ بِحُكْمَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ لَمْ يُنْقَلْ حُكْمُ إِحْدَاهُمَا إِلَى الْأُخْرَى لِيَكُونَ لَهُ فِي الْمَسْأَلَةِ رِوَايَتَانِ؛

قوله: (ولذلك افترقا في منصوص الشارع فما نص على علته كان كالنص ينسخ وينسخ به، وما لم ينص على علته لم ينسخ ولم ينسخ به): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «عدم جواز جَعْلِ حكم المسألة الفرعية مذهباً للمجتهد بناءً على مشابهتها لمسألة الأصل التي نصّ المجتهد على حكمها».

وألف التثنية في قوله: «افترقا» تعود إلى «الحكم المنصوص على علته، والحكم الذي لم ينص على علته».

والضمير في «به» في قوله: «وينسخ به» يعود إلى «النص».

و«ما» في قوله: «وما لم» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «علته» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «به» في قوله: «ولم ينسخ به» يعود إلى «ما لم ينص على علته».

والمراد هنا: أن الافتراق حاصلٌ في الشرع المطهر بين ما نُصَّ على علته وما لم يُنَصَّ على علته، فالمنصوص على علته مُنَزَّلٌ منزلة النص في جواز نسخه والنسخ به، وغير المنصوص على علته لا يُنْسَخُ ولا يُنْسَخُ به.

فكذلك هو الشأن في حال المجتهد، فإذا ذَكَرَ حكماً ونَصَّ على علته جاز القياس على ذلك الحكم المعلل لوجود المقتضي وهو الجامع، وإن لم يَنُصَّ على علته لم يجز القياس عليه لعدم وجود الجامع في هذا القياس.

قوله: (ولو نَصَّ المجتهد على مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين لم يُنْقَلْ حكم إحداهما إلى الأخرى ليكون له في المسألة روايتان): ضمير التثنية في «إحداهما» يعود إلى «المسألتين المتشابهتين».

لِأَنَّا إِذَا لَمْ نَجْعَلْ مَذْهَبَهُ فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ مَذْهَباً لَهُ فِي الْمَسْكُوتِ عَنْهُ، فَبِالطَّرِيقِ الْأَوْلَى أَلَّا نَجْعَلَهُ مَذْهَباً لَهُ فِيمَا نَصَّ عَلَى خِلَافِهِ.

والضمير في «له» يعود إلى «المجتهد».

والمراد هنا: أن المجتهد لو نَصَّ على حكم مسألةٍ، ثم نص على مسألة أخرى مشابهةٍ لتلك المسألة بحكم مخالفٍ، لم يَجُزْ نَقْلُ حكم إحدى المسألتين إلى المسألة الأخرى ليكونَ له في كل مسألةٍ روايتان، بحيث يكون الحكم الأول في المسألة الأولى ثابتاً بنص المجتهد والحكم الآخر ثابتاً بالإلحاق، وكذلك يكون الحكم الأول في المسألة الثانية ثابتاً بنص المجتهد والحكم الآخر ثابتاً بالإلحاق، نظراً إلى اعتبار التشابه في المسألتين.

مثال ذلك: أن يُسْأَلَ المجتهد فيقال له: ما حكم الصلاة بقلادة الذهب؟ فيقول: لا تصح.

ثم يُسْأَلُ عن الصلاة بخاتم الذهب فيقول: تصح.

فلا يقال: له في المسألة الأولى روايتان: الصحة وعدمها، وكذلك لا يقال: له في المسألة الثانية روايتان: الصحة وعدمها، بل يوقف في كل مسألةٍ من هاتين المسألتين عند نص حكم المجتهد فيها فقط من غير أن يُلْحَقَ بها حكم المسألة المشابهة لها.

قوله: (لأنَّا إذا لم نجعل مذهبه في المنصوص عليه مذهباً له في المسكوت عنه، فبالطريق الأولى ألّا نجعله مذهباً له فيما نص على خلافه): الضمير في «مذهبه» يعود إلى «المجتهد»، وكذلك إليه عود الضمير في «له» في الموضعين.

والضمير في «نجعله» يعود إلى «مذهب المجتهد في المنصوص عليه».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «خلافه» يعود إلى «ما» الموصولية.

وَلِأَنَّهُ إِنَّمَا يُضَافُ إِلَى الْإِنْسَانِ مَذْهَبٌ فِي الْمَسْأَلَةِ بِنَصِّهِ، أَوْ دَلَالَةٍ تَجْرِي مَجْرَى نَصِّهِ، وَلَمْ يُوجَدْ أَحَدُهُمَا، ....

والمراد هنا: أن المجتهد كما لو نص على حكم في مسألةٍ وسكت عن التنصيص على حكم مسألةٍ أخرى تشبهها، لم يَجُزْ أن يُنْقَلَ حكم المنصوص عليها إلى المسكوت عنها، فكذلك إذا نص على المسألتين المتشابهتين بحكمين مختلفين لم يجز أن يُنْقَلَ حكم إحداهما إلى الأخرى بحيث يصير له فيها قولان، فإنَّ هذا أولى بالمنع؛ لأنه إذا لم يجز نَقْلُ حكم المنصوص عليه إلى المسكوت عنه الذي لم يَنُصَّ عليه بنفي ولا إثبات، فَنَقْلُهُ إلى منصوصٍ عليه بخلاف الحكم أولى بعدم الجواز[١].

قوله: (ولأنه إنما يضاف إلى الإنسان مذهبٌ في المسألة بنصه أو دلالة تجري مجرى نصه، ولم يوجد أحدهما): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «ولأن الشأن إنما يضاف إلى الإنسان مذهب في المسألة بنصه...».

والضمير في «بنصه» يعود إلى «الإنسان».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «النص والدلالة».

والمراد هنا: أنه لا يضاف إلى المجتهد مذهبٌ في مسألةٍ من المسائل إلّا بأحد طريقين:

الطريق الأول: التنصيص على ذلك، كأن يقول المجتهد: مذهبي في هذه المسألة كذا.

الطريق الثاني: الدلالة المنزَّلة في قوتها منزلة النص، وذلك كما لو نَصَّ على حكم في مسألةٍ وبَيَّنَ علته، ثم وجدنا مسألةً أخرى مشتملة على العلة ذاتها التي نص عليها، فإن وجود تلك العلة دلالة قوية على أن حكم المسألة الثانية كحكم المسألة الأولى، حيث نُزِّلَتْ تلك العلة منزلة النص.

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٤٠.

وَإِنْ وُجِدَ مِنْهُ نَوْعُ دَلَالَةٍ عَلَى الْأُخْرَى، لَكِنْ قَدْ نَصَّ فِيهَا عَلَى خِلَافِ تِلْكَ الدَّلَالَةِ، وَالدَّلَالَةُ الضَّعِيفَةُ لَا تُقَاوِمُ النَّصَّ الصَّرِيحَ.

فَإِنْ نَصَّ فِي مَسْأَلَةٍ وَاحِدَةٍ عَلَى حُكْمَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ، وَلَمْ يُعْلَمْ تَقَدُّمُ أَحَدِهِمَا، اجْتَهَدْنَا فِي أَشْبَهِهِمَا بِأُصُولِهِ وَأَقْوَاهُمَا فِي الدَّلَالَةِ فَجَعَلْنَاهَا لَهُ مَذْهَباً، وَكُنَّا شَاكِّينَ فِي الْأُخْرَى، ....

وحيث لم يوجد واحدٌ من هذين الطريقين في المسألة الثانية المشابهة للمسألة الأولى، لم يجز نَقْلُ حكم إحداهما إلى الأخرى بحيث يُجْعَلُ ذلك مذهباً للمجتهد.

قوله: (وإنْ وُجِدَ منه نوع دلالة على الأخرى، لكنْ قد نصّ فيها على خلاف تلك الدلالة، والدلالة الضعيفة لا تقاوم النص الصريح): الضمير في «منه» يعود إلى «المجتهد».

والضمير في «فيها» يعود إلى «المسألة المشابهة».

والمراد هنا: أن وجود «التشابه» في المسألتين دلالة على جواز إلحاق إحداهما بالأخرى في الحكم، إلّا أن تلك الدلالة ضَعُفَ جانبها بتنصيص المجتهد على حكمٍ في المسألة الأولى يخالف حكم المسألة الأخرى المشابهة لها، وحينئذٍ تبطل تلك الدلالة لوجود النص الصريح من المجتهد، والنص الصريح لا تقاومه الدلالة الضعيفة.

قوله: (فإن نص في مسألةٍ واحدةٍ على حكمين مختلفين ولم يُعْلَمْ تقدم أحدهما، اجتهدنا في أشبههما بأصوله وأقواهما في الدلالة فجعلناها له مذهباً، وكنّا شاكين في الأخرى): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الحكمين المختلفين»، وكذلك إليهما عود ضمير التثنية في «أشبههما».

والضمير في «بأصوله» يعود إلى «المجتهد».

وضمير التثنية في «أقواهما» يعود إلى «الحكمين المختلفين».

والضمير في «فجعلناها» يعود إلى «الرواية».

وَإِنْ عَلِمْنَا الْأَخِيرَةَ فَهِيَ الْمَذْهَبُ؛ لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُجْمَعَ بَيْنَ قَوْلَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ عَلَى مَا بَيَّنَّا، فَيَكُونُ نَصُّهُ الْأَخِيرُ رُجُوعاً عَنْ رَأْيِهِ الْأَوَّلِ، فَلَا يَبْقَى مَذْهَباً لَهُ كَمَا لَوْ صَرَّحَ بِالرُّجُوعِ.

والضمير في «له» يعود إلى «المجتهد».

و«الأخرى» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الرواية الأخرى».

والمراد هنا: أن المجتهد إذا نص في مسألةٍ واحدةٍ على حكمين مختلفين، كأن يُسْأَلَ فيقال له: هل تجوز مسألة التورق؟ فَيُنْقَلُ عنه في ذلك جوابان أحدهما بالجواز، والآخر بالمنع، فإذا جُهِلَ المتقدم منهما ففي هذه الحال لا يُجْعَلُ الحكمان المختلفان روايتين في مذهبه، بل يُجْتَهَدُ في أقرب الحكمين شبهاً بأصوله وأقواهما في الدلالة المنسجمة مع تلك الأصول فَيُجْعَلُ ذلك الحكمُ مذهباً له، ويُسْتَبْعَدُ الحكم الآخر لوجود الشك فيه.

قوله: (وإنْ علمنا الأخيرة فهي المذهب): «الأخيرة» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الرواية الأخيرة».

والمراد هنا: إذا نص المجتهد على حكمين مختلفين في مسألةٍ واحدةٍ وعُلِمَ المتأخر منهما، كان المتأخر هو المذهب له دون المتقدم، كما هو الشأن في النصوص المتعارضة إذا عُلِمَ التأريخ فيها جُعِلَ المتقدم منسوخاً بالمتأخر وتَعَيَّنَ المصير إليه.

قوله: **(لأنه لا يجوز أن يجمع بين قولين مختلفين على ما بيّنّا، فيكون نصه الأخير رجوعاً عن رأيه الأول فلا يبقى مذهباً له، كما لو صرح بالرجوع)**: هذه الجملة تعليل وتدليل للقول بأنه إذا عُلِمَ المتأخر من المتقدم جُعِلَ المتأخر هو المذهب.

والضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن لا يجوز أن يُجْمَعَ بين قولين مختلفين».

وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا: يَكُونُ الْأَوَّلُ مَذْهَباً لَهُ؛ لِأَنَّهُ لَا يُنْقَضُ الْاجْتِهَادُ بِالْاجْتِهَادِ.

و«ما» في قوله: «ما بينا» موصولية بمعنى «الذي».

والمؤلف رحمه الله تعالى قد بَيَّنَ أنه لا يجوز للمجتهد أن يجمع بين قولين مختلفين في مسألةٍ واحدةٍ حين قال في المسألة السابقة: (وليس للمجتهد أن يقول: «في المسألة قولان» في حالٍ واحدةٍ في قول عامة الفقهاء).

والضمير في «نصه» يعود إلى «المجتهد»، وإليه كذلك عود الضميرين في «رأيه»، وفي «له».

والمراد هنا: أن المجتهد لا يجوز له أن يجمع بين قولين مختلفين في مسألةٍ واحدةٍ، فإذا وُجِد له قولان مختلفان في مسألةٍ متحدةٍ وقد عُلِمَ المتأخر منهما جُعِلَ المتقدم مَرْجُوعاً عنه إلى المتأخر، وحينئذ يكون مذهبه هو القول المتأخر دون القول المتقدم، تنزيلاً لهذه الحال منزلة التصريح بالرجوع، فكما لو قال المجتهد: «رَجَعْتُ عن القول الأول إلى القول الثاني» لم يكن القول الأول مذهباً له، فكذلك إذا عُلِمَ التأريخ كان ذلك دلالةً على أن رأيه هو المتأخر، فلا يُثْبَتُ له مذهبٌ سواه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو المذهب الأول** في هذه المسألة، وهو مذهب الجمهور.

قوله: (وقال بعض أصحابنا: يكون الأول مذهباً له): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «القول الأول».

والضمير في «له» يعود إلى «المجتهد».

والمراد هنا: أن بعض الحنابلة رحمهم الله تعالى ذهب إلى أن المجتهد إذا نص على قولين مختلفين في مسألةٍ واحدةٍ، وعُلِمَ المتقدم والمتأخر منهما، فإن القول الأول يكون مذهباً له كالقول الثاني بلا فَرْقٍ.

قوله: (لأنه لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد): الضمير في «لأنه» هو ضمير

وَلَا يَصِحُّ، فَإِنَّهُمْ إِنْ أَرادُوا أَلَّا يَتْرُكَ مَا أَدَّاهُ إِلَيْهِ اجْتِهَادُهُ الْأَوَّلُ بِاجْتِهَادِهِ الثَّانِي فَهُوَ بَاطِلٌ يَقِيناً، ....

الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد».

والمذكور هنا **هو دليل هؤلاء الأصحاب**.

ومفاد هذا الدليل: أن المجتهد إنما قال بالحكم الأول في المسألة بناءً على ما أدّاه إليه اجتهاده فيها، وكذلك إنما قال بالحكم الثاني فيها بناءً على ما أدّاه إليه اجتهاده، وحيث إن الاجتهاد لا يُنْقَضُ بالاجتهاد فإنه يتعين بقاء الحكمين على حالهما من غير نسخ أحدهما بالآخر، وحينئذ يكون القول الأول والثاني روايتين في مذهبه.

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (ولا يصح) أي: لا يصح ما ذكروه في دليلهم من أن الاجتهاد لا يُنْقَضُ بالاجتهاد.

قوله: (**فإنهم إن أرادوا ألا يترك ما أداه إليه اجتهاده الأول باجتهاده الثاني فهو باطل يقيناً**): الضمير في «**فإنهم**» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني».

و«ما» في «ما أدّاه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «أداه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «إليه» يعود إلى «المجتهد»، وإليه كذلك عود الضميرين في «اجتهاده»، وفي «باجتهاده».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «عدم ترك الاجتهاد الأول بالاجتهاد الثاني».

والمراد هنا: إن كانوا بقولهم: «الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد» يريدون به ألّا يترك المجتهد ما توصل إليه في اجتهاده الأول بما توصل إليه في اجتهاده الثاني، فذلك باطل لا يصح التعويل عليه.

فَإِنَّا نَعْلَمُ أَنَّ الْمُجْتَهِدَ فِي الْقِبْلَةِ إِذَا تَغَيَّرَ اجْتِهَادُهُ تَرَكَ الْجِهَةَ الَّتِي كَانَ مُسْتَقْبِلاً لَهَا وَتَوَجَّهَ إِلَى غَيْرِهَا، وَالْمُفْتِي إِذَا أَفْتَى فِي مَسْأَلَةٍ بِحُكْمٍ ثُمَّ تَغَيَّرَ اجْتِهَادُهُ لَمْ يَجُزْ أَنْ يُفْتِيَ فِيهَا بِذَلِكَ الْحُكْمِ الْأَوَّلِ، وَكَذَلِكَ الْحَاكِمُ.

قوله: (**فإنَّا نعلم أن المجتهد في القبلة إذا تغيّر اجتهاده ترك الجهة التي كان مستقبلاً لها وتوجه إلى غيرها**): هذه الجملة تعليل للقول ببطلان قولهم: «الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد».

والضمير في «اجتهاده» يعود إلى «المجتهد في القبلة».

والضمير في «لها» يعود إلى «الجهة»، وكذلك إليها عود الضمير في «غيرها».

والمراد هنا: أن مما يبطل القول بأن الاجتهاد لا يُنْقَضُ بالاجتهاد أن مَنِ اشتبهت عليه القبلة فتحرى وصلّى إلى جهةٍ معينةٍ، ثم تبين له خطأ تحريه وجب عليه ترك الجهة التي كان مستقبلاً لها باجتهاده الأول إلى الجهة التي توصل إليها باجتهاده الثاني، فإنْ لم يفعل كانت صلاته باطلة؛ لأنه صلى إلى الجهة التي يعتقد خطأها، وإذا كان هذا هو الشأن في القبلة، فكذلك هو الشأن في حكم المسألة.

قوله: (**والمفتي إذا أفتى في مسألةٍ بحكمٍ ثم تغيّر اجتهاده لم يجز أن يفتي فيها بذلك الحكم الأول**): الضمير في «اجتهاده» يعود إلى «المفتي».

والضمير في «فيها» يعود إلى «المسألة».

والمراد هنا: وأيضاً فإن مما يدل على بطلان القول بأن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد أن المفتي لو أفتى في مسألةٍ بحكم، ثم بدا له خلاف ذلك الإفتاء لم يجز له أن يفتي فيها فيما بَعْدُ بالحكم الأول؛ لأنه لو أفتى فيها بالحكم الأول لكان مفتياً بما يعتقد أنه خلاف الحق والصواب، وذلك لا يجوز شرعاً.

قوله: (**وكذلك الحاكم**): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «وكذلك» يعود

وَإِنْ أَرادُوا أَنَّ الْحُكْمَ الَّذِي حَكَمَ بِهِ عَلَى شَخْصٍ لَا يَنْقُضُهُ، أَوْ مَا أَدَّاهُ مِنَ الصَّلَوَاتِ لَا يُعِيدُهُ، فَلَيْسَ هَذَا نَظِيراً لِمَسْأَلَتِنَا، إِنَّمَا الْخِلَافُ فِيمَا إِذَا تَغَيَّرَ اجْتِهَادُهُ هَلْ يَبْقَى الْقَوْلُ الْأَوَّلُ مَذْهَباً لَهُ أَمْ لَا؟ وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّهُ لَا يَبْقَى، ....

إلى «كون المفتي إذا أفتى في مسألةٍ ثم تغير اجتهاده لم يجز له أن يفتي فيها بالحكم الأول».

والمراد هنا: أن الحاكم أيضاً إذا أصدر باجتهاده حكماً في قضيةٍ، ثم تغيّر اجتهاده لم يجز له أن يقضي في مثيلاتها بالقضاء الأول الذي تبيّن له خطؤه فيه.

وإذا كان هذا هو الشأن في الإفتاء والقضاء، فكذلك هو الشأن في اجتهاد إمام المذهب.

قوله: (وإن أرادوا أن الحكم الذي حكم به على شخصٍ لا ينقضه، أو ما أداه من الصلوات لا يعيده، فليس هذا نظيراً لمسألتنا، إنما الخلاف فيما إذا تغيّر اجتهاده هل يبقى القول الأول مذهباً له أم لا؟ وقد بيّنا أنه لا يبقى): الضمير في «به» يعود إلى «الحكم»، وكذلك إليه عود الضمير في «لا ينقضه».

و«ما» في قوله: «ما أداه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «أداه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «لا يعيده» يعود إلى «ما» الموصولية أيضاً.

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «فليس هذا نظيراً لمسألتنا» يعود إلى «كون الحاكم إذا حكم على شخصٍ لا ينقضه»، وإلى «كون ما أداه من الصلوات لا يعيده».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «اجتهاده» يعود إلى «ما» الموصولية المعبَّر بها عن

ثُمَّ يَبْطُلُ مَا ذَكَرُوهُ بِمَا إِذَا صَرَّحَ بِالرُّجُوعِ عَنِ الْقَوْلِ الْأَوَّلِ، فَكَيْفَ يُجْعَلُ مَذْهَباً لَهُ مَعَ قَوْلِهِ: «رَجَعْتُ عَنْهُ وَاعْتَقَدْتُ بُطْلَانَهُ»؟ فَلَا بُدَّ مِنْ نَقْضِ

المجتهد الذي تغيّر اجتهاده، وإليه كذلك عود الضمير في «له».

والضمير في «أنه» يعود إلى «القول الأول».

والمراد هنا: إنْ كانوا قد أرادوا بقولهم: «الاجتهاد لا يُنْقَضُ بالاجتهاد» أن الحاكم إذا حكم على شخصٍ ثم تغيّر اجتهاده فلا ينقض حكمه في حق ذلك الشخص، أو إذا صلى المصلي باجتهادٍ في تحديد جهة القبلة ثم تبين له خطأ اجتهاده فيها فإنه لا يعيد الصلوات التي أداها، فهذا مما لا يدخل في هذه المسألة، بل هو خارجٌ عن محل النزاع فيها، وذلك أن الحاكم إذا حكم على شخصٍ فإن ذلك الحكم أصبح نافذاً في حقه فلا يقبل النقض، ولكنْ على الحاكم أن يتدارك خطأه الاجتهادي في الوقائع المماثلة فلا يحكم فيها بما تبين له الخطأ فيه، بل بما تبين له كونه صواباً.

وكذلك مَنْ صلى إلى جهةٍ يظنها هي القبلة باجتهاده، ثم علم بعد ذلك بأن القبلة ليست إلى تلك الجهة فلا إعادة عليه، لكونه قد تَأَدَّى فرضه بتلك الجهة بحسب اجتهاده، ولكنْ يجب عليه ألّا يتوجه إليها مرة أخرى بعد علمه بخطأ توجهه إليها.

وهاتان المسألتان ليستا نظريتين لما نحن فيه، وإنما ما نحن فيه متعلق بما إذا تغيّر اجتهاد إمام المذهب هل يبقى القول الأول مذهباً له، أو لا يبقى؟

وقد بَيَّنَ المؤلف رحمه الله تعالى أن القول الأول لا يبقى مذهباً له، حين قال: «فإنهم إن إرادوا ألّا يترك ما أداه إليه اجتهاده الأول باجتهاده الثاني فهو باطل يقيناً».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الأول من الجواب**.

قوله: (ثم يبطل ما ذكروه بما إذا صرح بالرجوع عن القول الأول، فكيف يُجْعَلُ مذهباً له مع قوله: «رجعتُ عنه واعتقدتُ بطلانه»؟ فلا بدّ من نقض

الْاجْتِهَادِ بِالْاجْتِهَادِ.

وَعِنْدَ ذَلِكَ يُنَبَّهُ عَلَى أَنَّ الْمُجْتَهِدَ لَوْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً خَالَعَهَا ثَلَاثاً، وَهُوَ يَرَى أَنَّ الْخُلْعَ فَسْخٌ، ثُمَّ تَغَيَّرَ اجْتِهَادُهُ وَاعْتَقَدَ أَنَّ الْخُلْعَ طَلَاقٌ لَزِمَهُ تَسْرِيحُهَا وَلَمْ يَجُزْ لَهُ إِمْسَاكُهَا عَلَى خِلَافِ اعْتِقَادِهِ. ....

الاجتهاد بالاجتهاد): «ما» في قوله: «ما ذكروه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والاستفهام بكيف هنا للاستغراب والاستنكار.

والضمير في «له» يعود إلى «المجتهد»، وإليه كذلك عود الضمير في «قوله».

والضمير في «عنه» يعود إلى «القول الأول»، وإليه كذلك عود الضمير في «بطلانه».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الثاني من الجواب**.

والمراد هنا: أن قولهم بأن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد باطل بما لو صرح المجتهد بالرجوع عن قوله الأول بقوله: «رجعتُ عنه واعتقدتُ بطلانه»، فإن مقتضى هذا الرجوع البراءة من القول الأول، فكيف يكون ما تبرأ منه ورجع عنه مذهباً معتبراً له؟!

وإذا تبين ذلك فلا بدّ إذاً من نقض الاجتهاد بالاجتهاد.

قوله: (وعند ذلك): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى القول بأنه «لا بدّ من نقض الاجتهاد بالاجتهاد».

قوله: (يُنَبَّهُ على أن المجتهد لو تزوج امرأةً خالعها ثلاثاً، وهو يرى أن الخلع فسخ، ثم تغيّر اجتهاده واعتقد أن الخلع طلاق لزمه تسريحها ولم يجز له إمساكها على خلاف اعتقاده): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المجتهد»، وإليه كذلك عود الضميرين في «اجتهاده»، وفي «لزمه».

والضمير في «تسريحها» يعود إلى «المرأة».

فَإِنْ حَكَمَ بِصِحَّةِ ذَلِكَ النِّكَاحِ حَاكِمٌ ثُمَّ تَغَيَّرَ اجْتِهَادُهُ لَمْ يُفَرِّقْ بَيْنَ الزَّوْجَيْنِ لِمَصْلَحَةِ الْحُكْمِ، فَإِنَّهُ لَوْ نُقِضَ الاجْتِهَادُ بِالاجْتِهَادِ لَنُقِضَ النَّقْضُ وَتَسَلْسَلَ، وَاضْطَرَبَتِ الأَحْكَامُ وَلَمْ يُوثَقْ بِهَا. ....

والضمير في «له» يعود إلى «المجتهد».

والضمير في «إمساكها» يعود إلى «المرأة».

والضمير في «اعتقاده» يعود إلى «المجتهد».

والمراد هنا: ضَرْبُ مثالٍ من الواقع العملي على ما يجب نقضه بتغيُّر الاجتهاد، وهو أن المجتهد لو تزوج امرأةً سبق وأن خالعها ثلاثاً جاز له ذلك إذا كان يرى أن الخلع فسخ، فإذا تغيّر اجتهاده بعد استقرار حياته الزوجية معها، فاعتقد بأن الخلع ليس فسخاً وإنما هو طلاق، وجب عليه حينئذ تسريحها لكونه قد استنفد عدد الطلاق الثلاث، ولا يجوز له استدامة الحياة معها، فإن تلك الاستدامة على خلاف اعتقاده، والعمل بخلاف المعتقد لا يجوز.

قوله: (فإنْ حَكَمَ بصحة ذلك النكاح حاكم ثم تغيّر اجتهاده لم يفرق بين الزوجين لمصلحة الحكم): النكاح المشار إليه في قوله: «بصحة ذلك النكاح» هو نكاح الْمُخَالَعَةِ ثلاثاً على ظن أن الخلع فسخ.

والضمير في «اجتهاده» يعود إلى «الحاكم».

والمراد بمصلحة الحكم: المحافظة على هيبة القضاء بلزوم أحكامه من غير نَقْضٍ لها.

قوله: (فإنه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض وتسلسل، واضطربت الأحكام ولم يوثق بها): هذه الجملة تفسير للمراد من كلمة «مصلحة الحكم».

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض وتسلسل».

أَمَّا إِذَا نَكَحَ الْمُقَلِّدُ بِفَتْوَى مُجْتَهِدٍ ثُمَّ تَغَيَّرَ اجْتِهَادُ الْمُجْتَهِدِ، فَهَلْ يَجِبُ عَلَى الْمُقَلِّدِ تَسْرِيحُ زَوْجَتِهِ؟ الظَّاهِرُ أَنَّهُ لَا يَجِبُ؛ لِأَنَّ عَمَلَهُ بِفُتْيَاهُ جَرَى مَجْرَى حُكْمِ الْحَاكِمِ فَلَا يُنْقَضُ ذَلِكَ، كَمَا لَا يُنْقَضُ مَا حَكَمَ بِهِ الْحَاكِمُ.

والضمير في «بها» يعود إلى «الأحكام القضائية».

والمراد هنا: أن نكاح الْمُخَالَعَةِ ثلاثاً لو حكم به القاضي، وكان يعتقد وقت الحكم بذلك أن الخلع فسخ، ثم تغيّر اجتهاده فبان له أن الخلع طلاق، فليس له أن يُفَرِّقَ بين الزوجين اللذين حكم لهما ابتداءً بصحة هذا النكاح، وذلك لأنه لو فَرَّقَ بينهما لأفضى ذلك إلى نقض الاجتهاد بالاجتهاد في أحكام القضاء، وأحكام القضاء لا يصح النقض فيها بتغيُّر الاجتهاد، إذ لو نُقِضَتْ بتغيُّر الاجتهاد لأدى ذلك إلى تسلسل النقض، فكل قاضٍ يأتي وهو يخالف في الاجتهاد مَنْ سبقه سينقض أحكامه وهكذا، وحينئذ تضطرب الأحكام القضائية، ويفقد الناس الثقة بها نظراً لعدم ثبوتها واستقرارها، وفي ذلك من المفسدة العظيمة ما فيه.

قوله: **(أما إذا نكح المقلد بفتوى مجتهدٍ ثم تغيّر اجتهاد المجتهد، فهل يجب على المقلد تسريح زوجته؟)**: الضمير في «زوجته» يعود إلى «المقلد».

والمراد هنا: إذا سَأَلَ مقلدٌ مجتهداً، فقال له: خالعتُ زوجتي ثلاثاً، فهل يجوز لي نكاحها؟ فأفتاه بجواز نكاحها؛ لأنه يرى أن الخلع فسخ، ثم بعد ذلك تغيَّر اجتهاد المفتي ورأى أن الخلع طلاقٌ وليس فسخاً، وعلم المقلد بتغيُّر اجتهاد مَنْ أفتاه بجواز نكاحه من تلك المرأة، فهل في هذه الحالة يجب عليه تسريح زوجته لكونه قد استنفد عدد طلاقها فلا يحل له البقاء معها، أو أنه يجوز له استدامة نكاحه لها؟

قوله: **(الظاهر أنه لا يجب؛ لأن عمله بفتياه جَرَى مجرى حكم الحاكم، فلا ينقض ذلك كما لا ينقض ما حكم به الحاكم)**: الضمير في «أنه» يعود إلى «تسريح الزوجة».

....

والضمير في «علمه» يعود إلى «المقلد».
والضمير في «فتياه» يعود إلى «المجتهد».
واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «جواز النكاح».
و«ما» في قوله: «ما حكم» موصولية بمعنى «الذي».
والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أنه لا يجب على المقلد تسريح زوجته بسبب تغيُّر اجتهاد المفتي الذي أفتاه بجواز النكاح ممن خالعها ثلاثاً، وذلك لأن العمل بالفتوى مُنَزَّلٌ منزلة العمل بحكم الحاكم، فكما أن حكم الحاكم لا يُنْقَضُ بتغيُّر اجتهاده، فكذلك فتوى المجتهد لا تُنْقَضُ بتغيُّر اجتهاده.



فصل
(في التقليد)

التَّقْلِيدُ فِي اللُّغَةِ: وَضْعُ الشَّيْءِ فِي الْعُنُقِ مَعَ الْإِحَاطَةِ بِهِ، وَيُسَمَّى ذَلِكَ قِلَادَةً، وَالْجَمْعُ قَلَائِدُ. قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ﴾.

قوله: (التقليد في اللغة) أي: في لسان العرب، وفي عرف استعمالهم.

قوله: (وضع الشيء في العنق مع الإحاطة به): الضمير في «به» يعود إلى «العنق».

والمراد هنا: أن أصل «التقليد» في اللغة هو وَضْعُ الشيء في عنق المرأة أو الدابة محيطاً به، فإذا لم يكن موضوعاً في العنق فلا يُسَمَّى ذلك الشيء قلادةً في عرف العرب.

قال ابن منظور رحمه الله تعالى: «والقلادة: ما جُعِلَ في العنق، يكون للإنسان، والفرس، والكلب، والْبَدَنَةِ التي تُهْدَى، ونحوها»[1].

وقال الفيروزآبادي رحمه الله تعالى: «والقلادة: ما جُعِلَ في العنق»[2].

قوله: (ويسمى ذلك قلادة، والجمع قلائد): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الموضوع في العنق مع الإحاطة به».

فما وُضِعَ في العنق محيطاً به يُسَمَّى «قلادة»، وجمعها «قلائد»[3].

قوله: (قال الله تعالى: ﴿وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ﴾): هذا استشهاد من المؤلف رحمه الله تعالى بهذه الآية الكريمة على أن جمع «قلادة» هو «قلائد»، حيث قال الله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ﴾ [المائدة: ٢].

---

(١) انظر: لسان العرب ٣/٣٦٦.
(٢) انظر: القاموس المحيط ١/٣٣٠.
(٣) انظر المرجعين السابقين.

وَمِنْهُ قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْخَيْلِ: (لَا تُقَلِّدُوهَا الْأَوْتَارَ).

قَالَ الشَّاعِرُ:

ومعنى: **(ولا الهدي ولا القلائد)** هو ما ذكره الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى، حيث قال: «لا تتركوا الإهداء إلى البيت الحرام فإن فيه تعظيم شعائر الله، ولا تتركوا تقليدها في أعناقها لتتميز به عما عداها من الأنعام، ولِيُعْلَمَ أنها هَدْيٌ إلى الكعبة فيجتنبها من يريدها بسوء، وتَبْعَثُ مَنْ يراها على الإتيان بمثلها»(١).

قوله: (ومنه قول النبي ﷺ في الخيل: «لا تقلدوها الأوتار»): الضمير في «منه» يعود إلى «المعنى اللغوي للتقليد».

وذلك لأن الأوتار توضع في أعناق الخيل محيطةً بها.

ونَهْيُ النبي ﷺ عن تقليد الخيل الأوتار في قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا تقلدوها الأوتار)**(٢).

إما أن يكون معناه: لا تجعلوا الأوتار قلائد في أعناقها خَشْيَةَ أن تختنق إذا أمعنت في الجري لانتفاخ أوداجها(٣).

وإما لسد ذريعة التعلُّق بغير الله تعالى، فإن العرب كانت تقلد الخيل الأوتار اعتقاداً منهم بأنها تحميها من أعين الْحُسَّادِ، وحينئذ يكون النهي عن تقليد الخيل الأوتار إنما هو من أجل حماية جناب التوحيد.

قوله: (قال الشاعر:

---

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٧.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث الصحابي الجليل جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنهما بلفظ: (الخيل معقود في نواصيها الخير والنبل إلى يوم القيامة، وأهلها مُعانُونَ عليها، فامسحوا بنواصيها وادعوا لها بالبركة، وقلدوها ولا تقلدوها الأوتار). (المسند ٣/ ٣٥٢).
قال الهيثمي في هذا الحديث: «رواه أحمد والطبراني في الأوسط باختصار، ورجال أحمد ثقات». (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٥/ ٢٦١).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٥١.

قَــلَّــدُوهَــا تَــمَــائِــمــاً خَــوْفَ وَاشٍ وَحَــاسِــدِ

ثُمَّ يُسْتَعْمَلُ فِي تَفْوِيضِ الْأَمْرِ إِلَى الشَّخْصِ اسْتِعَارَةً، كَأَنَّهُ رَبَطَ الْأَمْرَ بِعُنُقِهِ، كَمَا قَالَ لَقِيطٌ الْإِيَادِيُّ:

وَقَــلِّــدُوا أَمْــرَكُــمْ للهِ دَرُّكُــمُ رَحْبَ الذِّرَاعِ بِأَمْرِ الْحَرْبِ مُضْطَلِعاً

قلــدوهــا تــمــائــمــاً خــوف واشٍ وحــاســد):

هذا شاهدٌ من قول العرب على أن التقليد هو وضع الشيء في العنق محيطاً به، فإن تلك التمائم تُجعَلُ في أعناق الخيل محيطةً بها.

وهذا البيت صريحٌ بأن العرب كانوا يضعون الأوتار والتمائم في أعناق الخيل خشية الحسد.

قوله: (ثم يستعمل في تفويض الأمر إلى الشخص استعارةً، كأنه ربط الأمر بعنقه): الضمير في «كأنه» يعود إلى «الْمُفوِّض».

والضمير في «بعنقه» يعود إلى «الْمُفَوَّض إليه».

والمراد هنا: أن الأصل في كلمة «التقليد» وَضْعُ القلادة في العنق مع الإحاطة به، وهذا استعمال حسي؛ لأنه مُشَاهَدٌ بالعين.

ثم اسْتُعِيرَ ذلك الاستعمال الحسي للاستعمال المعنوي في «التَّفْوِيض»، فإذا قال شخص لآخر: «قَلَّدْتُكَ هذا الشيء» كان معناه: «فَوَّضْتُ أَمْرَهُ إليك»؛ أي: رَبَطْتُهُ بعنقك، أو أَحَطْتُ به ذمتك، فأنت المسؤول عنه دوني.

قوله: (كما قال لقيط الإيادي:

وقــلــدوا أمــركــم لــلّــه دركــمُ رحب الذراع بأمر الحرب مضطلعا):

هذا البيت شاهد على أن «التقليد» يُسْتَعْمَلُ في «التفويض» من باب الاستعارة؛ أي: استعارة الاستعمال الحسي للاستعمال المعنوي.

و«لقيط الإيادي» هو لقيط بن يعمر بن خارجة الإيادي، أحد شعراء

وَهُوَ فِي عُرْفِ الْفُقَهَاءِ: قَبُولُ قَوْلِ الْغَيْرِ مِنْ غَيْرِ حُجَّةٍ، أَخْذاً مِنْ هَذَا الْمَعْنَى. فَلَا يُسَمَّى الْأَخْذُ بِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ وَالْإِجْمَاعِ تَقْلِيداً؛ لِأَنَّ ذَلِكَ هُوَ الْحُجَّةُ فِي نَفْسِهِ.

الجاهلية المتوفَّى سنة خمسين ومائتين قبل الهجرة[1].

ومعنى هذا البيت: أن الشخص الممدوح هنا واسع القوة، شديد البأس، ذو شجاعة وإقدام، ولديه خبرة بأمور الحرب وفنون القتال، فَفَوِّضُوهُ لقيادة الحرب، واجعلوه المسؤول عن إدارتها.

قوله: (**وهو في عرف الفقهاء: قبول قول الغير من غير حجة**): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «التقليد».

والمراد هنا: أن التقليد بحسب ما تعارف عليه الفقهاء في اصطلاحهم هو: قبول قول الغير من غير حجة.

والمراد بالغير هنا هو «المجتهد».

والذي يقبل قول المجتهد هو «المقلد».

ومعنى «من غير حجة»: أي أن المجتهد الْمُقَلَّدَ ليس حجةً في نفسه، وذلك لأنه لم يقم دليلٌ شرعي من كتابٍ، أو سنةٍ، أو إجماعٍ يدل على إثبات عصمته عن الخطأ، ولا على كونه مصيباً في كل ما يقوله ويفتي به.

قوله: (**أخذاً من هذا المعنى**) أي: من المعنى اللغوي بطريق الاستعارة؛ لأن كلّاً من المقلد والمجتهد يحيط ذمة الآخر بمقتضى الدلالة إبلاغاً وتطبيقاً، فالمقلد حين يسأل المجتهد فكأنه أحاط ذمته بواجب الإجابة عن ذلك السؤال بصدقٍ وأمانة، والمجتهد حين يجيب المقلد فكأنه أحاط ذمته بواجب العمل بمقتضى ذلك الجواب إذا كان المسؤول عنه يتعلق بأمرٍ واجب.

قوله: (**فلا يُسَمَّى الأخذ بقول النبي ﷺ والإجماع تقليداً؛ لأن ذلك هو الحجة في نفسه**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «قول النبي ﷺ» وإلى

---

(١) انظر: الأعلام للزركلي ٦/١٠٩.

قَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: الْعُلُومُ عَلَى ضَرْبَيْنِ، مِنْهَا: مَا لَا يَسُوغُ التَّقْلِيدُ ....

«الإجماع»، وإليهما كذلك عود الضمير المنفصل «هو»، والضمير المتصل في «نفسه».

والمراد هنا: إذا كان التقليد ـ كما سبق ـ هو في اصطلاح الفقهاء: «قبول قول الغير من غير حجة»، فإن هذا لا ينطبق على الأخذ بقول النبي ﷺ فلا يُسَمَّى تقليداً؛ لأن قوله عليه الصلاة والسلام حجة في نفسه، إذ هو المبلغ عن الله تعالى وحيه وشرعه، ولذلك فقد أوجب الله تعالى طاعة نبيه ﷺ وحَذَّرَ من مخالفته، كما في قوله سبحانه: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُوا۟ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٩٢﴾﴾ [المائدة: ٩٢].

وإذا كان الأخذ بقول النبي ﷺ لا يُسَمَّى «تقليداً»، فإنه يُسَمَّى «اتباعاً»، لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

ولقوله سبحانه: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وكذلك لا يُسَمَّى الأخذ بمقتضى الإجماع تقليداً؛ لأن الإجماع حجة في نفسه لقيام الدليل الشرعي على ثبوت عصمة أهله عن الوقوع في الخطأ، كما في قول النبي ﷺ: (**لا تجتمع أمتي على خطأ**)(١).

ولذلك فقد حذّر الله تعالى من مخالفة ما أجمعت عليه الأمة، كما في قوله سبحانه: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥].

وإذا كان الأخذ بالإجماع لا يُسَمَّى تقليداً، فإنه يُسَمَّى «عملاً»؛ أي: العمل بالإجماع، أو العمل بمقتضى الإجماع.

قوله: (قال أبو الخطاب: العلوم على ضربين، منها: ما لا يسوغ التقليد

---

(١) سبق تخريج الحديث.

فِيهِ، وَهُوَ مَعْرِفَةُ اللهِ وَوَحْدَانِيَّتِهِ، وَصِحَّةِ الرِّسَالَةِ، وَنَحْوُ ذَلِكَ.

لِأَنَّ الْمُقَلِّدَ فِي ذَلِكَ إِمَّا أَنْ يُجَوِّزَ الْخَطَأَ عَلَى مَنْ يُقَلِّدُهُ، أَوْ يُحِيلُهُ. ....

فيه، وهو معرفة الله ووحدانيته، وصحة الرسالة، ونحو ذلك): الضمير في «منها» يعود إلى «العلوم».

و«ما» في قوله: «ما لا يسوغ» موصولية بمعنى «الذي».

و«يسوغ» بمعنى «يجوز».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «ما لا يسوغ التقليد فيه».

والمراد بصحة الرسالة: ثبوت النبوة لرسولنا محمد ﷺ.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «معرفة الله تعالى ووحدانيته، وصحة الرسالة».

والمراد هنا: أن ما يتعلق بأصول الدين، كمعرفة الله تعالى ووحدانيته، وثبوت صحة الرسالة للنبي ﷺ لا يجوز التقليد فيه، بل لا بدّ من أن تكون تلك المعرفة نابعة من الإنسان نفسه.

قوله: (لأن المقلد في ذلك إما أن يجوِّز الخطأ على من يقلده، أو يحيله): هذه الجملة شروع في التدليل والتعليل للقول بعدم جواز التقليد في أصول الدين.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «معرفة الله تعالى ووحدانيته، وصحة الرسالة، ونحوها مما لا يسوغ التقليد فيه».

والضمير في «يقلده» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

والضمير في «يحيله» يعود إلى «الخطأ».

والمراد هنا: أن المقلِّد في مسائل أصول الدين لا يخلو من أحد احتمالين:

فَإِنْ أَجَازَهُ فَهُوَ شَاكٌّ فِي صِحَّةِ مَذْهَبِهِ، وَإِنْ أَحَالَهُ فَبِمَ عَرَفَ اسْتِحَالَتَهُ وَلَا دَلِيلَ عَلَيْهَا؟ ....

الاحتمال الأول: أن يجوِّز وقوع الخطأ ممن يقلده.

الاحتمال الثاني: أن يحيل وقوع الخطأ منه.

قوله: (**فإن أجازه فهو شاك في صحة مذهبه**): الضمير في «أجازه» يعود إلى «الخطأ».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «المقلِّد».

والضمير في «مذهبه» يعود إلى «المقلَّد» وهو المجتهد.

والمراد هنا: أن المقلِّد في أصول الدين إنْ كان يجوِّز وقوع الخطأ ممن يقلده، فإنه بذلك يكون شاكاً في صحة مذهبه، والعقيدة لا تُبْنَى على الشك، بل على اليقين الجازم.

قوله: (**وإن أحاله فبم عرف استحالته ولا دليل عليها؟**): الضمير في «أحاله» يعود إلى «الخطأ»، وإليه كذلك عود الضمير في «استحالته».

و«لا» في قوله: «ولا دليل عليها» نافية للجنس، و«دليل» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها مُتَعَلَّقُ الجار والمجرور «عليها»، وتقديره: «دالٌّ»؛ أي: «ولا دليلَ دَالٌّ عليها».

والضمير في «عليها» يعود إلى «الاستحالة»؛ أي: استحالة الخطأ.

والمراد هنا: أن المقلِّد إنْ زعم استحالة وقوع الخطأ ممن يقلده، فإن القول بتلك الاستحالة حُكْمٌ، والحكم لا يُقْبَلُ إلّا بدليل، وهو لا يملك الدليل على ذلك؛ لأن كونه لا يخطئ معناه ثبوت العصمة له، أو أنه مطلع على ما في علم الله تعالى، وكلا الأمرين ممتنع في حقه، فإن العصمة لا تكون إلّا للنبي ﷺ، وهذا المقلَّد ليس بنبي؛ ولأن الحق الذي عند الله تعالى أمر غيبي، ولا سبيل لأحدٍ من المجتهدين إلى أن يطلع على ما في الغيب، وحينئذ يكون القول باستحالة وقوع الخطأ منه دعوى بلا دليل، وذلك يوجب بطلانها.

وَإِنْ قَلَّدَهُ فِي أَنَّ قَوْلَهُ حَقٌّ فَبِمَ عَرَفَ صِدْقَهُ؟ وَإِنْ قَلَّدَ غَيْرَهُ فِي تَصْدِيقِهِ فَبِمَ عَرَفَ صِدْقَ الْآخَرِ؟ وَإِنْ عَوَّلَ عَلَى سُكُونِ النَّفْسِ فِي صِدْقِهِ فَمَا الْفَرْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ سُكُونِ أَنْفُسِ النَّصَارَى والْيَهُودِ الْمُقَلِّدِينَ؟ وَمَا الْفَرْقُ بَيْنَ قَوْلِ مُقَلَّدِهِ: إِنَّهُ صَادِقٌ، وَبَيْنَ قَوْلِ مُخَالِفِهِ؟

قوله: (**وإن قلده في أن قوله حق، فبم عرف صدقه؟**): الضمير في «قلده» يعود إلى «المقلَّد» وهو المجتهد، وإليه كذلك عود الضميرين في «قوله»، وفي «صدقه».

والمراد هنا: إنْ كان الباعث للمقلِّد على تقليد مَنِ ارتضى تقليده تصديقه بأن قوله حق، فإنَّ صِدْقَ القائل في قيله يحتاج إلى دليلٍ، فعلى أي دليلٍ استند إليه لمعرفة تحقق الصدق فيه؟

قوله: (**وإن قلد غيره في تصديقه، فبم عرف صدق الآخر؟**): الضمير في «غيره» يعود إلى «المقلِّد».

والضمير في «تصديقه» يعود إلى «المجتهد».

والمراد هنا: إنْ كان المقلِّد قد استند في تصديق المجتهد على إخبار مُقَلِّدٍ آخر بأن هذا المجتهد لا يقول إلّا الحق، فمن أين عرف بأن هذا المخبر صادق في إخباره؟

قوله: (**وإن عَوَّلَ على سكون النفس في صدقه، فما الفرق بينه وبين سكون أنفس النصارى واليهود المقلدين؟ وما الفرق بين قول مُقَلَّدِهِ: إنه صادق، وبين قول مخالفه؟**): الضمير في «صدقه» يعود إلى «المجتهد».

والضمير في «بينه» يعود إلى «المقلِّد في سكون نفسه إلى صِدْقِ المجتهد».

والضمير في «مقلَّده» يعود إلى «المقلِّد».

والضمير في «مخالفه» يعود إلى «المقلَّد» وهو المجتهد.

. . . .

والمراد هنا: إنْ كان المقلِّد إنما قلد المجتهد لكون نفسه قد سكنت إلى صدقه، فإن هذا السكون لا يصح أن يكون دليلاً على جواز التقليد، وذلك لسببين:

السبب الأول: أن اليهود والنصارى قد سكنت أنفسهم على تصديق مَنْ قلدوه من الأحبار والرهبان، ولم يكن ذلك السكون حجةً لهم بل حجةً عليهم، بدليل أن الله تعالى قد أنكر عليهم ذلك التقليد في قوله سبحانه: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]. ولو كان سكون النفس دليلاً صحيحاً لَمَا أنكر الله تعالى على اليهود والنصارى تعويلهم عليه.

السبب الثاني: أن سكون نفس المقلِّد إلى المجتهد الأول ليس بأولى من سكون نفسه إلى المجتهد الثاني الذي يخالف المجتهد الأول.

بيان ذلك: أن المجتهد الأول يقول: إني صادق فيما قلتُه، ومعتقدي هو الحق.

والمجتهد الثاني المخالف له يقول: إني صادق فيما قلتُه، ومعتقدي هو الحق.

وحينئذ يحصل التقابل بين هذين المجتهدين فيما ادعيا صدقهما باعتقاده، وليس أحدهما بأولى من الآخر في تصديق ادعائه، لكونهما على درجة واحدة في الاجتهاد، وبذلك يكون سكون المقلِّد إلى مُقَلَّدِهِ دون المجتهد الآخر ترجيحاً بلا مرجح، إذ لا دليل عنده على صحة هذا الترجيح.

وما نَقَلَهُ الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا عن أبي الخطاب رحمه الله تعالى قد أورده في كتابه «التمهيد» حيث قال: «فصل: إذا ثبت هذا فالعلوم على ضربين، منها: ما لا يسوغ التقليد فيها، وهو معرفة الله ووحدانيته ومعرفة صحة الرسالة، وبه قال عامة العلماء، وقال بعض

وَأَمَّا التَّقْلِيدُ فِي الْفُرُوعِ فَهُوَ جَائِزٌ إِجْمَاعاً، فَكَانَتِ الْحُجَّةُ فِيهِ الْإِجْمَاعَ. وَلِأَنَّ الْمُجْتَهِدَ فِي الْفُرُوعِ إِمَّا مُصِيبٌ، وَإِمَّا مُخْطِئٌ مُثَابٌ غَيْرَ مَأْثُومٍ، بِخِلَافِ مَا ذَكَرْنَاهُ، فَلِهَذَا جَازَ التَّقْلِيدُ فِيهَا، بَلْ وَجَبَ عَلَى الْعَامِّيِّ ذَلِكَ.

الشافعية: يجوز للعامي التقليد في ذلك»(١).

قوله: (وأما التقليد في الفروع فهو جائز إجماعاً): هذا هو الضرب الثاني من ضربي العلوم، وهو «ما يسوغ التقليد فيه».

والمراد هنا: أن الفروع يسوغ التقليد فيها، إذ يجوز فيها اختلاف وجهات النظر بين مجتهد ومجتهد آخر، وكيف لا يسوغ التقليد في الفروع وإجماعُ الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم منعقد على جوازه؟

قوله: (فكانت الحجة فيه الإجماع): الضمير في «فيه» يعود إلى «التقليد في الفروع».

والمراد بالإجماع هنا: هو إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم.

وهذا **هو الدليل الأول لجواز** التقليد في الفروع.

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم مجمعون على جواز تقليد العوام للعلماء في مسائل الفروع، ولو كان التقليد في الفروع غير جائز لَمَا أجمعوا على جوازه من غير نكيرٍ منهم.

قوله: (ولأن المجتهد في الفروع إما مصيب، وإما مخطئ مثاب غير مأثوم، بخلاف ما ذكرناه، فلهذا جاز التقليد فيها، بل وجب على العامي ذلك):

«ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

ومعنى «بخلاف ما ذكرناه» أي: ما سبق بيانه في مسألة: «هل كل

---

(١) التمهيد ٤/٣٩٦.

وَذَهَبَ بَعْضُ الْقَدَرِيَّةِ إِلَى أَنَّ الْعَامَّةَ يَلْزَمُهُمُ النَّظَرُ فِي الدَّلِيلِ فِي الْفُرُوعِ أَيْضاً.

مجتهد مصيب؟» حيث ذكر المؤلف رحمه الله تعالى أن المخطئ في الأصول آثم لعدم جواز الاجتهاد فيها.

وإذا كان لا يجوز الاجتهاد في الأصول، فلا يجوز التقليد فيها تبعاً لذلك.

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «فلهذا» يعود إلى «كون المجتهد في الفروع لا إثم عليه حال الخطأ، بل هو مثاب».

والضمير في «فيها» يعود إلى «الفروع».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التقليد في الفروع».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الدليل الثاني على** جواز التقليد في الفروع.

ومفاد هذا الدليل: أن مسائل الفروع لا إثم على المجتهد المخطئ فيها، بل هو مثابٌ على الاجتهاد معذورٌ في الخطأ، فلذلك كانت محلّاً للتقليد تفريقاً بينها وبين مسائل الأصول التي لا يجوز التقليد فيها لكون المخطئ فيها مأثوماً.

وحيث جاز التقليد في الفروع، فإن الواجب على العامي تقليد المجتهد فيها.

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة، وهو مذهب الجمهور[1].

قوله: (وذهب بعض القدرية إلى أن العامة يلزمهم النظر في الدليل في الفروع أيضاً): هذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة، وهو عدم جواز

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٤/٢٤٦؛ مختصر ابن الحاجب ٢/٣٠٦؛ الإحكام ٤/ ١٩٧؛ المسودة ص٤٥٨.

وَهُوَ بَاطِلٌ بِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ، فَإِنَّهُمْ كَانُوا يُفْتُونَ الْعَامَّةَ وَلَا يَأْمُرُونَهُمْ بِنَيْلِ دَرَجَةِ الْاجْتِهَادِ، وَذَلِكَ مَعْلُومٌ عَلَى الضَّرُورَةِ وَالتَّوَاتُرِ مِنْ عُلَمَائِهِمْ وَعَوَامِّهِمْ. ....

التقليد في الفروع، بل إن العامي مُلْزَمٌ بالنظر في دليل الفرع، كما أنه ملزم به في دليل الأصل.

وقد ذهب إلى ذلك بعض المعتزلة البغداديين، وعلى رأسهم جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر[١].

واستدلوا لذلك بثلاثة أدلة:

الدليل الأول: أن العامي لا يأمن أن يكون مَنْ قلَّده لم ينصح في الاجتهاد، فيكون فاعلاً لمفسدة.

الدليل الثاني: أن العمل من حقه أن يتبع العلم؛ لأن العمل الواقع بغير علم يكون قبيحاً من حيث لا يُؤْمَنُ كونه خطأً، وطريق التقليد غير طريق العلم، فثبت أن التقليد في شيء من الأحكام والعبادات لا يجوز.

الدليل الثالث: أن العامي يتمكن من معرفة أحكام الفروع كالعالم، وإذا كان سبيله سبيل العالم في التمكن من معرفتها لم يجز له أن يقلد فيها، كما لا يجوز أن يقلد في الأصول حيث كان متمكناً من معرفتها[٢].

قوله: (وهو باطل بإجماع الصحابة، فإنهم كانوا يفتون العامة ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى قول بعض المعتزلة بأن العامة يلزمهم النظر في الدليل في الفروع.

فهذا القول باطل لا يصح.

والضمير في «فإنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٣٦٠؛ شرح العمد ٢/ ٣٠٣.

(٢) انظر: المعتمد ٢/ ٣٦٢؛ شرح العمد ٢/ ٣٠٦.

وَلِأَنَّ الْإِجْمَاعَ مُنْعَقِدٌ عَلَى تَكْلِيفِ الْعَامِّيِّ الْأَحْكَامَ، وَتَكْلِيفُهُ رُتْبَةَ الْاجْتِهَادِ يُؤَدِّي إِلَى انْقِطَاعِ الْحَرْثِ والنَّسْلِ، وَتَعْطِيلِ الْحِرَفِ وَالصَّنَائِعِ، فَيُؤَدِّي إِلَى خَرَابِ الدُّنْيَا.

والضمير في «ولا يأمرونهم» يعود إلى «العامة».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم أمر العامة بالاجتهاد».

والضميران في «علمائهم»، وفي «عوامهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا **هو الوجه الأول من وجوه بيان بطلان** قول أولئك القوم من المعتزلة.

وبيان هذا الوجه: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم مجمعون على جواز تقليد العوام في مسائل الفروع، حيث كانوا يتلقون استفسارات العوام ويجيبونهم عنها من غير أن يلزموهم بالاجتهاد، وذلك معلوم عنهم بطريق التواتر علماءَ وعامةً، ولو كان التقليد في الفروع غير جائز لَمَا أجاب علماء الصحابة رضي الله تعالى عنهم العوام عن تساؤلاتهم، بل لأوجبوا عليهم أن ينظروا بأنفسهم في مسائل تلك الفروع.

قوله: (**ولأن الإجماع منعقد على تكليف العامي الأحكام، وتكليفُه رتبة الاجتهاد يؤدي إلى انقطاع الحرث والنسل، وتعطيل الحرف والصنائع، فيؤدي إلى خراب الدنيا**): الضمير في «تكليفه» يعود إلى «العامي».

وهذا هو الوجه الثاني من وجوه بطلان ما ذهب إليه أولئك القوم من المعتزلة.

ومفاد هذا الوجه: أن إجماع الأمة منعقد على أن العامي مكلف بأحكام الفروع، والتكليف بالأحكام يحتاج إلى تحصيل علمها، وهذا العلم إما أن يحصل للعامي بالمباشرة أو بالوساطة، فإنْ أوجبنا عليه التحصيل بالمباشرة انقطع إلى طلب العلم وانشغل بهذا عن القيام بما تتطلبه أمور الحياة، فيفضي إلى خراب الأرض التي أمر الله تعالى بعمارتها، فيتصادم

ثُمَّ مَاذَا يَصْنَعُ الْعَامِّيُّ إِذَا نَزَلَتْ بِهِ حَادِثَةٌ إِنْ لَمْ يَثْبُتْ لَهَا حُكْمٌ إِلَى أَنْ يَبْلُغَ رُتْبَةَ الْاجْتِهَادِ، فَإِلَى مَتَى يَصِيرُ مُجْتَهِداً؟ وَلَعَلَّهُ لَا يَبْلُغُ ذَلِكَ أَبداً، فَتَضِيعُ الْأَحْكَامُ، فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا سُؤَالُ الْعُلَمَاءِ، وَقَدْ أَمَرَ اللهُ تَعَالَى بِسُؤَالِ الْعُلَمَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

ذلك مع هذا المقصد الشرعي وهو عمارة الأرض، فدل على أن المطلوب في حق العامي إنما هو تحصيل العلم بالأحكام عن طريق الوساطة وليس عن طريق المباشرة.

قوله: (ثم ماذا يصنع العامي إذا نزلت به حادثة إن لم يثبت لها حكم إلى أن يبلغ رتبة الاجتهاد، فإلى متى يصير مجتهداً؟ ولعله لا يبلغ ذلك أبداً فتضيع الأحكام): الضمير في «به» يعود إلى «العامي».

والضمير في «لها» يعود إلى «الحادثة».

والضمير في «لعله» يعود إلى «العامي».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الاجتهاد».

وهذا هو الوجه الثالث من وجوه إبطال ما ذهب إليه أولئك القوم من المعتزلة.

ومفاد هذا الوجه: أن القول بتكليف العوام بالاجتهاد يجعل الواحد منهم يتوقف عن حكم الحادثة التي نزلت به حتى يبلغ درجة الاجتهاد فيتبين حكمها، وحيث إن بلوغ درجة الاجتهاد يحتاج من العامي إلى وقتٍ طويل جداً ربما يمضي به العمر دون تحصيل هذا البلوغ، فإن ذلك يفضي إلى تضييع الأحكام وتعطيل العمل بالشريعة.

قوله: (فلم يبق إلا سؤال العلماء، وقد أمر الله تعالى بسؤال العلماء في قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾) أي: إذا انتفى كون العامي مُطَالَباً بالاجتهاد ثبت أن المطلوب في حقه هو سؤال أهل العلم

قَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: وَلَا يَجُوزُ التَّقْلِيدُ فِي أَرْكَانِ الْإِسْلَامِ الْخَمْسِ وَنَحْوِهَا مِمَّا اشْتُهِرَ وَنُقِلَ نَقْلاً مُتَوَاتِراً؛ لِأَنَّ الْعَامَّةَ شَارَكُوا الْعُلَمَاءَ فِي ذَلِكَ، فَلَا وَجْهَ لِلتَّقْلِيدِ.

عما أشكل عليه أو نَزَلَ به، تنفيذاً لأمر الله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

قوله: (**قال أبو الخطاب: ولا يجوز التقليد في أركان الإسلام الخمس ونحوها مما اشتهر ونُقِلَ نقلاً متواتراً**): «ما» في قوله: «مما» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن ما كان معلوماً من الدين بالضرورة كأركان الإسلام الخمسة، وهي: الشهادتان، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وغيرها مما هو مشتهر ومنقول بطريق التواتر كتحريم الزنا وشرب الخمر، فهذا لا يجوز التقليد فيه.

قوله: (**لأن العامة شاركوا العلماء في ذلك، فلا وجه للتقليد**): هذه الجملة تعليل وتدليل للقول بعدم جواز التقليد في أركان الإسلام، وغيرها مما هو معلوم من الدين بالضرورة.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «أركان الإسلام ونحوها مما اشتُهر ونُقِلَ بطريق التواتر».

و«لا» في قوله: «فلا وجه للتقليد» نافية للجنس، و«وجه» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها مُتَعَلَّقُ الجار والمجرور «للتقليد»، تقديره: «مُسَوِّغٌ»؛ أي: «فلا وَجْهَ مُسَوِّغٌ للتقليد».

ومفاد هذا التعليل والتدليل: أن المعلوم من الدين بالضرورة والمنقول بالتواتر كأركان الإسلام الخمسة ونحوها أصبحت معرفته مشاعة بين العلماء والعوام، وليست حكراً على العلماء فقط، وما كان سبيله كذلك فلا يسوغ التقليد فيه، إذ الجميع تَلَقَّى علمه بذلك من الشارع فاستغنى به العالم عن الاجتهاد، واستغنى به العامي عن التقليد.

(فصل)

وَلَا يَسْتَفْتِي الْعَامِّيُّ إِلَّا مَنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ الْاجْتِهَادِ بِمَا يَرَاهُ مِنَ انْتِصَابِهِ لِلْفُتْيَا بِمَشْهَدٍ مِنْ أَعْيَانِ الْعُلَمَاءِ، وَأَخْذِ النَّاسِ عَنْهُ، وَمَا يَتَلَمَّحُهُ مِنْ سِمَاتِ الدِّينِ وَالسَّتْرِ، أَوْ يُخْبِرُهُ عَدْلٌ عَنْهُ، .....

قوله: (ولا يستفتي العامي إلّا من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد): الضمير في «ظنه» يعود إلى «العامي».

والضمير في «أنه» يعود إلى الاسم الموصول «مَنْ».

والمراد هنا: لا يجوز للعامي أن يتساهل في أمر مَنْ يأخذ الفتوى عنه، بل لا بدّ من أن يتحرى أهل العلم والاجتهاد، فإذا غلب على ظنه أن مَنْ يريد استفتاءه هو من أهل العلم والاجتهاد جاز له حينئذٍ سؤاله وتقليده.

قوله: (بما يراه من انتصابه للفتيا بمشهدٍ من أعيان العلماء، وأخذ الناس عنه، وما يتلمحه من سمات الدين والستر، أو يخبره عدل عنه): «ما» في قوله: «بما يراه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يراه» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «انتصابه» يعود إلى الاسم الموصول «مَنْ» المعبَّر به عن «المفتي»، وإليه كذلك عود الضمير في «عنه» في قوله: «وأخذ الناس عنه».

و«ما» في قوله: «ما يتلمحه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يتلمحه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «يخبره» يعود إلى «العامي المستفتي».

والضمير في «عنه» في قوله: «أو يخبره عدل عنه» يعود إلى «المفتي».

والمراد هنا: ذِكْرُ الأمور التي يعرف بها العامي كون مَنْ يستفتيه من أهل العلم والاجتهاد، ومن هذه الأمور ما يلي:

الأمر الأول: انتصاب العالم للفتيا بمحضرٍ من أعيان العلماء، فإنَّ

فَأَمَّا مَنْ عَرَفَهُ بِالْجَهْلِ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَلِّدَهُ اتِّفَاقاً.

وَمَنْ جُهِلَ حَالُهُ فَقَدْ قِيلَ: يَجُوزُ تَقْلِيدُهُ؛ ....

انتصابه للفتيا، وغشيان العلماء مجلس إفتائه دليلٌ ظاهر على كونه من أهل العلم والاجتهاد.

الأمر الثاني: تقاطر الناس عليه للأخذ عنه والتلقي منه والاستماع إليه، فهو دليل أيضاً على كونه من أهل العلم والاجتهاد.

الأمر الثالث: ما يظهر على وجهه من ملامح الدين والستر، فإن الدين يمنع صاحبه من أن يتصدى للفتيا وهو ليس من أهلها.

الأمر الرابع: إخبار العدول بأن هذا المفتي من العلماء المجتهدين.

فإذا توافر أي أمر من هذه الأمور الأربعة فيمن يُرَادُ الاستفتاء منه حصلت غلبة الظن بتأهله للإفتاء، فيجوز للعامي حينئذ سؤاله والأخذ عنه.

قوله: (فأما من عرفه بالجهل فلا يجوز أن يقلده اتفاقاً): الضمير في «عرفه» يعود إلى الاسم الموصول «مَنْ»، وإليه كذلك عود الضمير في «يقلده».

والمراد هنا: أن العامي إذا علم بأن زيداً من الناس جاهل، فلا يجوز له أن يستفتيه أو يقلده في شيء من أحكام الشرع باتفاق العلماء، فإنْ قلده مع علمه بجهله كان متعبداً لله تعالى بالضلالة، وذلك أمر محرم.

قوله: (ومن جُهِلَ حاله فقد قيل: يجوز تقليده): الضميران في «حاله»، وفي «تقليده» يعودان إلى الاسم الموصول «مَنْ» المعبَّر بها عن مجهول الحال.

والمراد هنا: أن مجهول الحال الذي لم يُعْرَفْ بعلمٍ ولا جهلٍ، ولا عدالةٍ ولا فسقٍ، يجوز تقليده عند بعض الأصوليين.

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة[1].

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٣٩٠؛ المسودة ص٥٥٥.

لِأَنَّ الْعَادَةَ أَنَّ مَنْ دَخَلَ بَلْدَةً يَسْأَلُ عَنْ مَسْأَلَةٍ لَا يَبْحَثُ عَنْ عَدَالَةِ مَنْ يَسْتَفْتِيهِ وَلَا عَنْ عِلْمِهِ. وَإِنْ مَنَعْتُمْ مِنَ السُّؤَالِ عَنْ عِلْمِهِ فَلَا يُمْكِنُ مَنْعُ السُّؤَالِ عَنْ عَدَالَتِهِ، وَهُوَ حُجَّةٌ لَنَا فِي الصُّورَةِ الْمَمْنُوعَةِ.

قوله: (**لأن العادة أن من دخل بلدة يسأل عن مسألة لا يبحث عن عدالة من يستفتيه ولا عن علمه**): الضمير في «يستفتيه» يعود إلى الاسم الموصول «مَنْ» وإليه كذلك عود الضمير في «علمه».

والمذكور هنا **هو دليل أصحاب المذهب الأول**.

ومفاد هذا الدليل: أن المسافر إذا دخل بلدةً، وأراد الاستفسار عن مسألةٍ وقعت له، فإنه يكتفي بالبحث عن مكان المفتي، فإذا عرف مكانه ذهب إليه فاستفتاه بما يريد من غير أن يتحرى مسبقاً عن علمه أو عدالته، وهذا عُرف سائد وعادة مستقرة، وحينئذ فلا مانع من تقليد مجهول الحال.

قوله: (**وإن منعتم من السؤال عن علمه، فلا يمكن منع السؤال عن عدالته، وهو حجة لنا في الصورة الممنوعة**): المخاطَب هنا هم المانعون من تقليد مجهول الحال، وهذه المخاطبة اعتراضٌ من أصحاب المذهب الأول القائلين بجواز تقليد مجهول الحال بالنسبة للعامي.

والضمير في «علمه» يعود إلى «مجهول الحال»، وإليه كذلك عود الضمير في «عدالته».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «عدم منع السؤال عن عدالة مجهول الحال».

والمراد بالصورة الممنوعة: السؤال عن علم مجهول الحال.

والمقصود هنا: إنْ أمكنكم المنع من السؤال عن علم مجهول الحال، فلا يمكنكم المنع من السؤال عن عدالته، وإذا كان لا يمكنكم المنع من السؤال عن عدالته فهذا حجة لنا في الصورة الممنوعة وهي السؤال عن علمه، فنقول: كما لا يمتنع السؤال عن عدالته، فكذلك لا يمتنع السؤال عن علمه، وذلك لاستواء مجهول الحال في هذين الأمرين

قُلْنَا: كُلُّ مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ قَبُولُ قَوْلِ غَيْرِهِ وَجَبَ مَعْرِفَةُ حَالِهِ، فَيَجِبُ عَلَى الْأُمَّةِ مَعْرِفَةُ حَالِ الرَّسُولِ بِالنَّظَرِ فِي مُعْجِزَاتِهِ، وَلَا يُصَدَّقُ كُلُّ مَجْهُولٍ يَدَّعِي أَنَّهُ رَسُولُ اللهِ، وَيَجِبُ عَلَى الْحَاكِمِ مَعْرِفَةُ الشَّاهِدِ، وَعَلَى الْعَالِمِ بِالْخَبَرِ مَعْرِفَةُ حَالِ رُوَاتِهِ، ....

معاً وهو عدم معرفة عدالته، وعدم معرفة ثبوت علمه.

وحيث إن موقفكم هنا مضطرب من جهة التفريق في السؤال بين العلم والعدالة، فإننا نقول بأن الصواب عدم السؤال عن كل واحدٍ منهما، أما العدالة فلكونها هي الأصل في المسلم، فالسؤال عنها تحصيل حاصل. وأما العلم فلجريان العادة بعدم السؤال عنه، فالسؤال عنه خلافُ تلك العادة، وما جاء على خلاف العادة فلا اعتبار له، إذ العادة مُحَكَّمَةٌ.

قوله: (قلنا: كل مَنْ وجب عليه قبول قول غيره وجب معرفة حاله): الضمير في «عليه» يعود إلى الاسم الموصول «مَنْ»، وإليه كذلك عود الضمير في «غيره».

والضمير في «حاله» يعود إلى «الغير».

والمراد هنا: أن كل مَنْ يجب قبول قوله، فلا بد من معرفة حاله، فمن عُرِفَ بالعلم والعدالة جاز تقليده، ومن جهلت حاله في ذلك لم يجز تقليده.

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة، وهو مذهب الجمهور.

قوله: (فيجب على الأمة معرفة حال الرسول بالنظر في معجزاته، ولا يُصَدَّقُ كل مجهولٍ يدّعي أنه رسول الله، ويجب على الحاكم معرفة الشاهد، وعلى العالم بالخبر معرفة حال رواته): الضمير في «معجزاته» يعود إلى «الرسول» صلوات الله تعالى وسلامه على جميع أنبيائه ورسله.

والضمير في «أنه» يعود إلى «المجهول».

والضمير في «رواته» يعود إلى «الخبر».

وَفِي الْجُمْلَةِ كَيْفَ يُقَلَّدُ مَنْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ أَجْهَلَ مِنَ السَّائِلِ؟

أَمَّا الْعَادَةُ مِنَ الْعَامَّةِ فَلَيْسَتْ دَلِيلاً، وَإِنْ سَلَّمْنَا ذَلِكَ مَعَ الْجَهْلِ بِعَدَالَتِهِ فَلِأَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ حَالِ الْعَالِمِ ....

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو **الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بعدم جواز تقليد مجهول الحال.

ومفاد هذا الدليل: قياس مجهول الحال على النبوة، والشهادة، والرواية، فكما أن النبوة لا تثبت لمدعيها إلا بظهور المعجزة، وكما أن الشهادة لا تُقْبَلُ من صاحبها إلّا بعد معرفة حاله من الصدق والأمانة، وكما أن رواية الخبر لا يُطْمَأَنُّ إليها إلّا بعد التحقق من عدالة الرواة، فكذلك المقلَّد لا يجوز تقليده إلّا بعد معرفة حاله في العلم والعدالة.

قوله: (وفي الجملة كيف يُقَلَّدُ مَنْ يجوز أن يكون أجهل من السائل؟): الاستفهام بكيف هنا للتعجب والاستنكار.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو **الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني** القائلين بعدم جواز تقليد مجهول الحال.

ومفاد هذا الدليل: حيث إن مجهول الحال لا يُعْرَف ثبوت العلم في حقه والأصلُ عَدَمُهُ، فقد يكون أكثر جهلاً من السائل، وحينئذ كيف يجوز للمسلم أن يقلد دينه من يحتمل أن يكون أشد منه جهلاً؟

قوله: (أما العادة من العامة فليست دليلاً): هذا جوابٌ عن الدليل الذي استدلّ به أصحاب المذهب الأول القائلون بجواز تقليد مجهول الحال، والذي قالوا فيه: «لأن العادة أن مَنْ دخل بلدةً يسأل عن مسألة لا يبحث عن عدالة من يستفتيه ولا عن علمه».

ومفاد هذا الجواب: لا نسلِّم بأن العادة التي جَرَى عليها عوام الناس دليلٌ يُسْتَنَدُ إليها، ولا سيما أن هذه العادة فيها تساهل بشأن الاستفتاء، والأصل في الاستفتاء التحري والاحتياط وليس التفريط والتساهل.

قوله: (وإن سلَّمنا ذلك مع الجهل بعدالته فلأن الظاهر من حال العالم

الْعَدَالَةُ لَا سِيَّمَا إِذَا اشْتُهِرَ بِالْفُتْيَا، وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: ظَاهِرُ الْخَلْقِ نَيْلُ دَرَجَةِ الْاجْتِهَادِ لِغَلَبَةِ الْجَهْلِ وَكَوْنِ النَّاسِ عَوَامّاً إِلَّا الْأَفْرَادَ، وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: الْعُلَمَاءُ فَسَقَةٌ إِلَّا الْآحَادَ فَافْتَرَقَا.

العدالة لا سيما إذا اشتهر بالفتيا، ولا يمكن أن يقال: ظاهر الخلق نيل درجة الاجتهاد لغلبة الجهل وكون الناس عواماً إلا الأفراد): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «جواز تقليد مجهول الحال».

والضمير في «بعدالته» يعود إلى «مجهول الحال».

والمراد هنا: إن سلَّمنا لكم بأن العالم مجهول العدالة يجوز تقليده فلأن جهالة العدالة فيه لا تضر، إذ الأصل في حال العالم العدالة ولا سيما إذا كان مشتهراً بالفتيا.

ولكنْ لا نسلِّم لكم ذلك في الجهل بحاله في العلم، إذ ليس الأصل ثبوتُه في الإنسان، بل الأصل عدمه لغلبة الجهل في عموم الناس ما عدا الأفراد منهم، فكان العلم بحاجة إلى دليلٍ يُثْبِتُ وجوده فيمن يُرَادُ تقليده.

قوله: (ولا يمكن أن يقال: العلماء فسقة إلا الآحاد فافترقا) أي: يمكن أن يقال: ظاهر الناس الجهل إلا الأفراد، ولكنْ لا يمكن أن يقال: ظاهر العلماء الفسق إلّا الآحاد، فظهر بذلك الفرق بين العلم والعدالة، إذ الأصل في الناس العدالة إلّا الشواذ، والأصل فيهم الجهل إلا الأفراد.

وإذا كان الأمر كذلك فقد يُتَسَاهَلُ في السؤال عن العدالة إذ الأصل فيها الوجود، ولكنْ لا يجوز التساهل في السؤال عن العلم إذ الأصل فيه العدم.



(فصل)

وَإِذَا كَانَ فِي الْبَلَدِ مُجْتَهِدُونَ فَلِلْمُقَلِّدِ مَسْأَلَةُ مَنْ شَاءَ مِنْهُمْ، وَلَا يَلْزَمُهُ مُرَاجَعَةُ الْأَعْلَمِ كَمَا نُقِلَ فِي زَمَنِ الصَّحَابَةِ، إِذْ سَأَلَ الْعَامَّةُ الْفَاضِلَ وَالْمَفْضُولَ فِي أَحْوَالِ الْعُلَمَاءِ.

قوله: (وإذا كان في البلد مجتهدون فللمقلد مسألة من شاء منهم): الضمير في «منهم» يعود إلى «المجتهدين».

والمراد هنا: إذا تعدد المجتهدون في البلد الواحد، فإنه يجوز للمقلد أن يسأل مَنْ شاء منهم على سبيل التخيير دون أن يُلْزَمَ بمجتهدٍ بعينه.

قوله: (ولا يلزمه مراجعة الأعلم): الضمير في «لا يلزمه» يعود إلى «المقلِّد».

والمراد هنا: أن المقلِّد ليس مُلْزَماً بأن يراجع الأعلم دون الأقل علماً من المجتهدين، وذلك لأن المقلد عامي، والعامي ليس لديه آلة الترجيح حتى يميز بين العالم والأعلم.

قوله: (كما نُقِلَ في زمن الصحابة، إذ سأل العامة الفاضل والمفضول في أحوال العلماء) أي: أن العوام في زمن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا يسألون مَنْ شاؤوا من العلماء فاضلاً كان أو مفضولاً، من غير أن يُعَنَّفَ عليهم في ذلك، فدلّ على أنه لا فرق في سؤال المجتهدين بين الفاضل والمفضول.

وما ذهب إليه المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مذهب جمهور الأصوليين[1].

وهو المذهب الأول في هذه المسألة.

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٤/ ٢٥١؛ فواتح الرحموت ٢/ ٤٠٤؛ شرح تنقيح الفصول ص٤٣٢؛ مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٠٩؛ البرهان ٢/ ١٣٤٢؛ المستصفى ٢/ ٣٩٠؛ العدة ٤/ ١٢٢٦؛ التمهيد ٤/ ٤٠٣.

وَقِيلَ: بَلْ يَلْزَمُهُ سُؤَالُ الْأَفْضَلِ.

وَقَدْ أَوْمَأَ الْخِرَقِيُّ إِلَيْهِ فَقَالَ: إِذَا اخْتَلَفَ اجْتِهَادُ رَجُلَيْنِ اتَّبَعَ الْأَعْمَى أَوْثَقَهُمَا فِي نَفْسِهِ. وَالْأَوَّلُ أَوْلَى ....

قوله: (وقيل: بل يلزمه سؤال الأفضل): الضمير في «يلزمه» يعود إلى «المقلِّد».

والمراد هنا: إذا تعدد المجتهدون في البلد الواحد، وكانوا متفاوتين في درجة العلم والفضل فإن المقلد مُلْزَم بأن يتوجه بالسؤال إلى الأفضل دون المفضول.

قوله: (وقد أومأ الخرقي إليه فقال: إذا اختلف اجتهاد رجلين اتبع الأعمى أوثقهما في نفسه): الضمير في «إليه» يعود إلى «إلزام المقلد بسؤال الأفضل».

وضمير التثنية في «أوثقهما» يعود إلى «الرجلين».

والضمير في «نفسه» يعود إلى «الأعمى».

والمراد باختلاف اجتهاد الرجلين هنا إنما هو في تحديد جهة القبلة حين الاشتباه فيها، فإذا اشتبهت عليهما القبلة واختلفا في عين جهتها فإن الأعمى عند الخرقي رحمه الله تعالى يتبع أوثقهما في نفسه، وهذا يدل في ظاهره على أنه يرى إلزام المقلد باتباع الأفضل.

وهذا هو القول الثاني في هذه المسألة، وذهب إليه بعض الأصوليين(١).

قوله: (والأول أولى): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «والقول الأول أولى».

والمراد هنا: أن القول الأول الذي ذهب فيه أصحابه إلى جواز التقليد مطلقاً، سواء أكان المقلَّد فاضلاً أم مفضولاً هو الأولى بالرجحان

---

(١) انظر: جمع الجوامع ٢/ ٣٩٥؛ المسودة ص٤٦٢؛ إرشاد الفحول ص٢٧٢.

لِمَا ذَكَرْنَا مِنَ الْإِجْمَاعِ، وَقَوْلُ الْخِرَقِيِّ يُحْمَلُ عَلَى مَا إِذَا سَأَلَهُمَا فَاخْتَلَفَا وَأَفْتَاهُ كُلٌّ وَاحِدٍ بِخِلَافِ قَوْلِ صَاحِبِهِ، فَحِينَئِذٍ يَلْزَمُهُ الْأَخْذُ بِقَوْلِ الْأَفْضَلِ فِي عِلْمِهِ وَدِينِهِ.

وَفِيهِ وَجْهٌ آخَرُ: أَنَّهُ يَتَخَيَّرُ، ....

من القول الثاني الذي ذهب أصحابه إلى التقييد بإلزام المقلِّد بسؤال الفاضل دون المفضول.

قوله: (لما ذكرنا من الإجماع): «ما» في قوله: «لما ذكرنا» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «للمذكور من الإجماع».

والمراد بالإجماع المذكور ما سبق من أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كانوا في زمانهم يقرون العوام على سؤال مَنْ شاؤوا من المجتهدين سواء كان الواحد منهم فاضلاً، أو مفضولاً من غير نكير بينهم في ذلك.

قوله: (وقول الخرقي يُحْمَلُ على ما إذا سألهما فاختلفا وأفتاه كل واحدٍ بخلاف قول صاحبه، فحينئذٍ يلزمه الأخذ بقول الأفضل في علمه ودينه): ضمير التثنية في «سألهما» يعود إلى «الرجلين المجتهدين».

والضمير في «أفتاه» يعود إلى «العامي»، أو «الأعمى»، وإليه كذلك عود الضمير في «يلزمه».

والمراد هنا: أن قول الخرقي رحمه الله تعالى: «إذا اختلف اجتهاد رجلين اتبع الأعمى أوثقهما في نفسه»، لا يُرَادُ به سؤال الأفضل من المجتهدين بإطلاقٍ دون الفاضل، وإنما هو محمولٌ على ما إذا سأل الأعمى كلَّ واحدٍ منهما عن جهة القبلة فاختلف جوابهما في ذلك، فإنه حينئذ يختار قول الأفضل لديه من جهة العلم والدين.

قوله: (وفيه وجه آخر: أنه يتخير): الضمير في «فيه» يعود إلى «تقليد العامي حين يتعدد المجتهدون في البلد الواحد».

لِمَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْإِجْمَاعِ، وَلِأَنَّ الْعَامِّيَّ لَا يَعْلَمُ الْأَفْضَلَ حَقِيقَةً، بَلْ يَغْتَرُّ بِالظَّوَاهِرِ، وَرُبَّمَا يُقَدِّمُ الْمَفْضُولَ، فَإِنَّ لِمَعْرِفَةِ مَرَاتِبِ الْفَضْلِ أَدِلَّةً غَامِضَةً لَيْسَ دَرْكُهَا شَأْنَ الْعَوَامِّ، ....

والضمير في «أنه» يعود إلى «المقلِّد».

والمراد هنا: أنه إذا اختلف مجتهدان في مسألة العامي على قولين، فللعامي حينئذ أن يتخير من هذين القولين ما شاء دون اعتبارٍ لوصفَي الفاضل والمفضول.

قوله: (لما ذكرناه من الإجماع): «ما» في قوله: «لما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمذكور هنا **هو الدليل الأول**.

ومفاد هذا الدليل: أن إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم منعقدٌ على أن للعامي أن يأخذ بقول مَنْ شاء من المجتهدين من غير فَرْقٍ في ذلك بين فاضلٍ ومفضول.

قوله: **(ولأن العامي لا يعلم الأفضل حقيقةً، بل يغتر بالظواهر وربما يقدم المفضول، فإن لمعرفة مراتب الفضل أدلة غامضة ليس دَرَكُهَا شأن العوام)**: الضمير في «دركها» يعود إلى «أدلة معرفة مراتب الفضل».

والمذكور هنا **هو الدليل الثاني**.

ومفاد هذا الدليل: أن إلزام العوام باختيار الأفضل إلزامٌ لهم بالعمل بمقتضى الراجح دون المرجوح، وذلك أن للفضل مراتب، ولمعرفة تلك المراتب أدلة غامضة لا يحيط بها إلّا العلماء المجتهدون، والعوام ليسوا أهلاً لإدراك تلك المراتب، فلو كُلِّفُوا باختيار الأفضل فلربما اعتمدوا في ذلك على الظواهر، فيرجحون أحد العلماء على الآخر اغتراراً بذلك الظاهر؛ لأنهم لا يملكون من مسوِّغات الترجيح إلّا ذلك، والترجيح بناءً

وَلَوْ جَازَ ذَلِكَ جَازَ لَهُ النَّظَرُ فِي الْمَسْأَلَةِ ابْتِدَاءً.

وَوَجْهُ الْقَوْلِ الْأَوَّلِ: أَنَّ أَحَدَ الْقَوْلَيْنِ خطأٌ، وَقَدْ تَعَارَضَ عِنْدَهُ دَلِيلَانِ، فَيَلْزَمُهُ الْأَخْذُ بِأَرْجَحِهِمَا، كَالْمُجْتَهِدِ يَلْزَمُهُ الْأَخْذُ بِأَرْجَحِ الدَّلِيلَيْنِ الْمُتَعَارِضَيْنِ. ....

على الاغترار بالظاهر ترجيحٌ بما لا ينتهض دليلاً على الترجيح؛ لأنه أقرب إلى الوهم منه إلى الواقع والحقيقة.

قوله: (**ولو جاز ذلك جاز له النظر في المسألة ابتداءً**): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الترجيح بحسب الأفضلية».

والضمير في «له» يعود إلى «العامي».

والمذكور هنا **هو الدليل الثالث** على جواز تقليد المجتهد مطلقاً فاضلاً كان أو مفضولاً.

ومفاد هذا الدليل: لو جاز للعامي الترجيح بحسب أفضلية المجتهد لجاز له أن يجتهد في المسألة ابتداءً من غير حاجة إلى تقليد أحدٍ، وحيث إن اجتهاده في المسألة ابتداءً لا يصح لأنه لا يملك آلة الاجتهاد، فكذلك ترجيحه بحسب الأفضلية لا يصح؛ لأنه لا يملك القدرة على الترجيح، إذ الترجيح يقوم على الموازنة، والموازنة تقوم على الدليل، والجاهل بالدليل كيف يحسن الموازنة؟

قوله: (**ووجه القول الأول**): المراد بالوجه هنا هو الدليل.

والمراد بالقول الأول هنا: هو إلزام المقلد باختيار قول الأفضل.

قوله: (**أن أحد القولين خطأ، وقد تعارض عنده دليلان فيلزمه الأخذ بأرجحهما، كالمجتهد يلزمه الأخذ بأرجح الدليلين المتعارضين**): الضمير في «عنده» يعود إلى «العامي المقلد»، وإليه كذلك عود الضمير في «فيلزمه».

وضمير التثنية في «بأرجحهما» يعود إلى «القولين».

والضمير في «يلزمه» يعود إلى «المجتهد».

وَلأَنَّ مَنِ اعْتَقَدَ أَنَّ الصَّوَابَ فِي أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ لَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَأْخُذَ بِالتَّشَهِّي وَيَنْتَقِي مِنَ الْمَذَاهِبِ أَطْيَبَهَا وَيَتَوَسَّعَ.

وَيُعْرَفُ الْأَفْضَلُ بِالْإِخْبَارِ، وَبِإِذْعَانِ الْمَفْضُولِ لَهُ، وَتَقْدِيمِهِ لَهُ، وَبِأَمَارَاتٍ تُفِيدُ غَلَبَةَ الظَّنِّ دُونَ الْبَحْثِ عَنْ نَفْسِ عِلْمِهِ، وَالْعَامِّيُّ أَهْلٌ لِذَلِكَ. ....

والمذكور هنا **هو الدليل الأول للقائلين بإلزام العامي المقلد باختيار الأفضل.**

ومفاد هذا الدليل: قياس العامي المقلد على العالم المجتهد، فكما أن المجتهد إذا تعارض عنده دليلان لزمه الأخذ بأرجحهما لديه، فكذلك العامي المقلد إذا تعارض عنده قولان لزمه الأخذ بأرجحهما لديه.

قوله: (ولأن من اعتقد أن الصواب في أحد القولين لا ينبغي له أن يأخذ بالتشهي وينتقي من المذاهب أطيبها ويتوسع): الضمير في «له» يعود إلى «المعتقد صواب أحد القولين».

والمذكور هنا **هو الدليل الثاني للقائلين بإلزام المقلد باختيار الأفضل.**

ومفاد هذا الدليل: أن من اعتقد صواب أحد القولين وجب عليه الأخذ به والوقوف عنده، ولا يجوز له أن يتوسع فيأخذ ما اعتقد خطأه بناءً على أنه الأسهل في حقه، فإن ذلك من قبيل ترجيح الشهوة على الحق، وهذا أمر لا يجوز.

قوله: (ويعرف الأفضل بالإخبار، وبإذعان المفضول له، وتقديمه له، وبأمارات تفيد غلبة الظن دون البحث عن نفس علمه، والعامي أهل لذلك): الضمير في «له» في قوله: «وبإذعان المفضول له» يعود إلى «الأفضل».

والضمير في «تقديمه» يعود إلى «المفضول».

والضمير في «له» في قوله: «وتقديمه له» يعود إلى «الفاضل»، وإليه عود الضمير في «علمه».

وَالْإِجْمَاعُ مَحْمُولٌ عَلَى مَا إِذَا لَمْ يَسْأَلْهُمَا، إِذْ لَمْ يُنْقَلْ إِلَّا ذَلِكَ.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «لذلك» يعود إلى «معرفة الأفضل بالأمور المذكورة».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو جواب أصحاب المذهب الثاني القائلين بإلزام العامي المقلد باختيار الأفضل عما استدل به أصحاب المذهب الأول القائلون بعدم الإلزام بذلك بحجة أن العامي لا يعرف الأفضل على الحقيقة.

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم بأن العامي لا يعرف الأفضل على الحقيقة، بل يمكن أن يعرفه على الحقيقة بعددٍ من الأمور، ومنها:

الأمر الأول: بطريق الإخبار، بأن يخبره العدول الثقات بأن المجتهد الأول أفضل علماً وديناً من المجتهد الآخر، وبذلك يتولَّد لديه ظن غالب بأفضلية المجتهد الأول.

الأمر الثاني: بطريق المشاهدة كأن يرى المجتهد الأول مُبَجَّلاً عند المجتهد الآخر ومُقَدَّماً لديه، فيستدل بذلك على أن المجتهد الأول أفضل من المجتهد الثاني.

الأمر الثالث: بطريق الأمارات، كالرؤية الصالحة فإنها من المبشِّرات التي يُسْتأْنَسُ بها فيما يتعلق بحال الشخص.

فكل هذه الأمور الثلاثة طُرُقٌ يُعْرَفُ من خلالها بغلبة الظن أفضلية أحد المجتهدين على الآخر، والعامي أهل للمعرفة بواسطة هذه الطرق، وبإمكانه الاستغناء بها عن البحث عن نفس علم المجتهد.

قوله: (والإجماع محمول على ما إذا لم يسألهما، إذ لم ينقل إلّا ذلك): ضمير التثنية في «يسألهما» يعود إلى «الْمُجْتَهِدَيْنِ».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «حَمْلِ الإجماع على ما قبل السؤال».

والمذكور هنا هو **الجواب عن دليل الإجماع** الذي استدل به أصحاب المذهب الأول.

فَأَمَّا إِنِ اسْتَوَى عِنْدَهُ الْمُفْتِيَانِ جَازَ لَهُ الْأَخْذُ بِقَوْلِ مَنْ شَاءَ مِنْهُمَا؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ قَوْلُ بَعْضِهِمْ بِأَوْلَى مِنَ الْبَعْضِ.

ومفاد هذا الجواب: نسلِّم لكم ما ذكرتموه من الإجماع، إلّا أنه محمولٌ على ما قبل السؤال، فإذا لم يَسْأَلِ العامي بَعْدُ فحينئذ يجوز له ابتداءً أن يسأل مَنْ شاء من الْمُجْتَهِدَيْنِ، ولكنه إذا سألهما عن مسألته فأفتياه بقولين مختلفين، فلا بد من أن يسلك مسلك الترجيح بينهما، وذلك عن طريق الأخذ بقول الأفضل من هذين المجتهدين.

قوله: (فأما إن استوى عنده المفتيان جاز له الأخذ بقول من شاء منهما): الضمير في «عنده» يعود إلى «العامي المقلد»، وإليه كذلك عود الضمير في «له».

وضمير التثنية في «منهما يعود إلى «المفتيين».

والمراد هنا: إذا استوى المفتيان في العلم والدين عند العامي المقلد، فحينئذ يجوز له أن يأخذ بقول مَنْ شاء منهما من غير أن يُلْزَمَ بالأخذ عن أحدهما دون الآخر.

قوله: (لأنه ليس قول بعضهم بأولى من البعض): هذه الجملة تعليل وتدليل لجواز أخذ المقلد بقول مَنْ شاء مِنْ قولي المفتيين المتساويين في العلم والدين.

والضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن ليس قول بعضهم بأولى من البعض».

والمذكور هنا **هو الدليل على جواز تخيير المقلد** في الأخذ بما شاء من قولي المفتيين إذا تساويا عنده.

ومفاد هذا الدليل: أن المفتيين حال تساويهما في العلم والدين لا تبقى لأحدهما ميزة على الآخر، وحينئذ فلا يُلْزَمُ المقلد بأخذ قول أحدهما بعينه؛ لأن إلزامه بذلك هو من قبيل التحكم لكون الأول ليس أولى بقبول قوله من الثاني.

وَقَدْ رَجَّحَ قَوْمٌ الْقَوْلَ الْأَشَدَّ؛ لِأَنَّ الْحَقَّ ثَقِيلٌ. وَرَجَّحَ الْآخَرُونَ الْأَخَفَّ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بُعِثَ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ. وَهُمَا قَوْلَانِ مُتَعَارِضَان فَيَسْقُطَانِ.

قوله: (وقد رجح قوم القول الأشد) أي: إذا اختلف المجتهدان في مسألةٍ واحدةٍ على قولين، فعلى المقلد أن يختار الأشد منهما دون الأيسر.

وهذا القول ذهب إليه القاضي عبد الجبار المعتزلي، حيث قال: «إنهما إذا تساويا لم يكن له الأخذ بالأخف من الأقاويل، طلباً منه للتخفيف»(١).

قوله: (لأن الحق ثقيل): هذا هو الدليل الذي تمسك به القاضي عبد الجبار، وهو (الحق ثقيلٌ قويٌ، والباطل خفيف وَبِيٌّ)(٢).

قوله: (ورجح الآخرون الأخف) أي: إذا استوى المجتهدان عند المقلد في الأمور المعتبرة، فأفتاه أحدهما بالأشد وأفتاه الآخر بالأخف، فإنه يأخذ بالأخف دون الأشد عند بعض الأصوليين.

قوله: (لأن النبي ﷺ بعث بالحنيفية السمحة): هذا هو الدليل الذي استند إليه أصحاب هذا المذهب في اختيار الأخف دون الأشد، وهو قول النبي ﷺ: (**بعثتُ بالحنيفية السمحة**)(٣).

قوله: (وهما قولان متعارضان، فيسقطان): ضمير التثنية في «هما» يعود إلى «القول بأخذ الأشد»، وإلى «القول بأخذ الأخف».

فهذان القولان يعارض بعضهما بعضاً، فيسقط العمل بهما معاً، وإذا سقط العمل بهما معاً تَعَيَّنَ العمل بمقتضى ما ذكرناه، وهو أن للمقلِّد أن

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٣٦٤.

(٢) أخرجه الخطيب البغدادي موقوفاً على الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه. (انظر: الفقيه والمتفقه ٢/ ٢٠٣).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (المسند ٥/ ٢٦٦).
قال السخاوي في هذا الحديث: «وسنده حسن». (المقاصد الحسنة ص١٠٩).

وَقَدْ رُوِيَ عَنْ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللهُ مَا يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ تَقْلِيدِ الْمَفْضُولِ، فَإِنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ يَسَارٍ سَأَلَهُ عَنْ مَسْأَلَةٍ فِي الطَّلَاقِ، فَقَالَ: «إِنْ فَعَلَ حَنِثَ»، فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَا عَبْدِ اللهِ إِنْ أَفْتَانِي إِنْسَانٌ ـ يَعْنِي لَا يَحْنَثُ ـ؟ فَقَالَ: «تَعْرِفُ حَلْقَةَ الْمَدَنِيِّينَ؟» ـ حَلْقَةٌ بِالرَّصَافَةِ ـ، فَقَالَ لَهُ: إِنْ أَفْتَوْنِي بِهِ حَلَّ؟ قَالَ: «نَعَمْ»، ....

يأخذ بما شاء من قولي المجتهدين المتساويين خفيفاً كان ذلك القول أو ثقيلاً.

قوله: (وقد رُوي عن أحمد رحمهُ الله ما يدل على جواز تقليد المفضول): «ما» في قوله: «ما يدل» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الدال».

والمراد هنا: أن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى يرى جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل.

قوله: (فإن الحسين بن يسار سأله عن مسألة في الطلاق، فقال: «إن فعل حنث»، فقال له: يا أبا عبد الله إن أفتاني إنسان ـ يعني: لا يحنث ـ؟ فقال: «تعرف حلقة المدنيين؟» ـ حلقة بالرصافة ـ، فقال له: إن أفتوني به حل؟ قال: «نعم»): «الحسين بن يسار»: هو الحسين بن يسار المخزومي، أحد أصحاب الإمام أحمد رحمه الله تعالى[1].

والضمير في «سأله» يعود إلى «الإمام أحمد رحمه الله تعالى»، وإليه كذلك عود الضمير في «له».

والمراد هنا: أن الإمام أحمد رحمه الله تعالى في هذه الحادثة أحال السائل إلى حلقة المدنيين بالرصافة، وهذا يعني أنه أحاله على مَنْ دونه في العلم، ولو لم يكن سؤال المفضول مع وجود الفاضل جائزاً عنده لَمَا فعل ذلك.

---

(١) انظر: طبقات الحنابلة ١/ ١٤٢.

وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى التَّخْيِيرِ بَعْدَ الْفُتْيَا. وَاللهُ أَعْلَمُ.

قوله: (وهذا يدل على التخيير بعد الفتيا): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إحالة الإمام أحمد رحمه الله تعالى السائل إلى حلقة المدنيين بالرصافة».

والمراد هنا: أن المقلد إذا أفتاه مجتهدان: أحدهما فاضل، والآخر مفضول بقولين مختلفين في مسألةٍ واحدة، فإن الإمام أحمد رحمه الله تعالى يرى جواز تخيير المقلد في الأخذ بقول مَنْ شاء منهما فاضلاً كان أو مفضولاً.



باب
(في ترتيب الأدلة، ومعرفة الترجيح)

....

قوله: (باب في ترتيب الأدلة، ومعرفة الترجيح): «الترتيب» في اللغة مأخوذ من قولهم: «رَتَبَ الشيءُ يَرْتُبُ رُتُوباً وتَرَتَّبَ» إذا ثَبتَ فلم يتحرك.

ويقال: «عَيْشٌ رَاتِبٌ» وهو الثَّابِتُ الدَّائِمُ[1].

وبناءً على ذلك فالترتيب في اللغة بمعنى تَثْبِيتِ الشيء.

و«الترتيب» في الاصطلاح هو: جَعْلُ كل واحدٍ من شيئين فأكثر في رتبته التي يستحق جَعْلَهُ فيها بوجهٍ من الوجوه[2].

وجَعْلُ الشيء في رتبته التي يستحقها يقتضي ثبوته على تلك الرتبة من غير تجاوزٍ عنها، وهذا هو معنى «الترتُّب» في اللغة، فإنه يدل على الدوام والثبوت.

وترتيب الأدلة كذلك، فإن معنى ترتيبها: وَضْعُ كل واحدٍ منها في موضعه المناسب، بحيث يبقى منهجاً دائماً ينتهجه المجتهد عند النظر في كل مسألة.

وعليه؛ فالترابط موجودٌ بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي لكلمة «الترتيب».

وأما «الترجيح» فهو في اللغة «التَّمْيِيلُ»، يقال: «تَرَجَّحَتْ بالغلام الأُرجوحة» إذا مالت به فارتجح، ويقال: «رَجَحَ الميزانُ» إذا مَالَ[3].

و«الترجيح» في الاصطلاح هو: اقترانُ أحد الدليلين المتعارضين بما

---

(١) انظر: لسان العرب ١/٤٠٩، ٤١٠.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/٦٠٠.

(٣) انظر: لسان العرب ٢/٤٤٥؛ تاج العروس ٢/١٤١.

يَجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ أَنْ يَنْظُرَ أَوَّلَ شَيْءٍ إِلَى الْإِجْمَاعِ، فَإِنْ وَجَدَهُ لَمْ يَحْتَجْ إِلَى النَّظَرِ فِي سِوَاهُ.

وَلَوْ خَالَفَهُ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ عُلِمَ أَنَّ ذَلِكَ مَنْسُوخٌ أَوْ مُتَأَوَّلٌ، لِكَوْنِ الْإِجْمَاعِ دَلِيلاً قَاطِعاً لَا يَقْبَلُ نَسْخاً وَلَا تَأْوِيلاً.

يوجب العمل به وإهمال الآخر(١).

قوله: (يجب على المجتهد في كل مسألةٍ أن ينظر أول شيء إلى الإجماع): أي: أن أول الأدلة التي يجب على المجتهد أن ينظر إليها في مسألة الاجتهاد هو الإجماع؛ بحيث يجعله مُقَدَّماً على بقية الأدلة، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: كون الإجماع قطعي الدلالة على المسألة.

الوجه الثاني: سلامته من تطرّق النسخ إليه.

قوله: (فإن وَجَدَهُ لم يحتج إلى النظر في سواه): الضمير في «وجده» يعود إلى «الإجماع»، وإليه كذلك عود الضمير في «سواه».

والمراد هنا: أن المجتهد إذا ظفر بحكم المسألة في الإجماع اكتفى به، دون احتياجٍ إلى النظر في غيره من بقية الأدلة.

قوله: (ولو خالفه كتاب أو سنّة عُلم أن ذلك منسوخ أو متأوَّل): الضمير في «خالفه» يعود إلى «الإجماع».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الدليل المخالف من الكتاب أو السنّة».

والمراد هنا: لو خالف الإجماعَ نَصٌّ في كتاب الله تعالى، أو في سنّة رسوله ﷺ فإنه يُعْلَمُ بحدوث هذه المخالفة أن ذلك النص إما أن يكون منسوخاً، وإما أن يكون مُتَأَوَّلاً.

قوله: (لكون الإجماع دليلاً قاطعاً لا يقبل نسخاً ولا تأويلاً): هذه

---

(١) انظر: الإحكام ٤/ ٢٣٩.

ثُمَّ يَنْظُرُ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ، وَهُمَا عَلَى رُتْبَةٍ وَاحِدَةٍ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا دَلِيلٌ قَاطِعٌ. ....

الجملة تعليل للقول بأن النص المخالف للإجماع في الكتاب أو السنّة لا بدّ من أن يكون منسوخاً أو متأولاً.

والمراد هنا: لو حدثت مخالفة بين الإجماع والنص، فلا يمكن ادعاء النسخ أو التأويل في الإجماع، وذلك لأن النسخ لا يلحق الإجماع بحال، والتأويل لا يتجه إليه؛ لأن التأويل لا يتجه إلّا إلى ما كانت دلالته ظنية والإجماع قاطع الدلالة، وإذا سَلِمَ الإجماع من أن يلحق النسخ به أو يتجه التأويل إليه عُلِمَ بذلك أنهما يتجهان إلى النص في حالة مخالفته للإجماع.

قوله: (**ثم ينظر في الكتاب والسنّة المتواترة**) أي: أن النظر الثاني للمجتهد بعد أن يئس من وجود الحكم في الإجماع هو الكتاب ومتواتر السنّة.

قوله: (**وهما على رتبة واحدة؛ لأن كل واحد منهما دليل قاطع**): ضمير التثنية في «هما»، وفي «منهما» يعود إلى «الكتاب، والسنّة المتواترة».

والمراد هنا: أن الكتاب والسنّة المتواترة على مرتبة واحدة فلا يقدم المجتهد أحدهما على الآخر؛ لأن كل واحدٍ منهما دليل قاطع.

وهذا الذي اختاره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا من كون الكتاب والسنّة المتواترة على رتبة واحدة فلا يقدم المجتهد أحدهما على الآخر هو مذهب جمهور الأصوليين[(١)].

ومن الأصوليين مَنْ ذهب إلى تقديم الكتاب في النظر على السنّة المتواترة، لكون الكتاب أشرف[(٢)].

---

(١) انظر: البرهان ٢/ ١١٨٥؛ المستصفى ٢/ ٣٩٢؛ المنخول ص٤٦٦؛ فواتح الرحموت ٢/ ١٩١.

(٢) انظر: جمع الجوامع ٢/ ٣٧٣؛ تيسير التحرير ٣/ ١٦٢.

وَلَا يُتَصَوَّرُ التَّعَارُضُ فِي الْقَوَاطِعِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا مَنْسُوخاً، وَلَا يُتَصَوَّرُ أَنْ يَتَعَارَضَ عِلْمٌ وَظَنٌّ؛ لِأَنَّ مَا عُلِمَ كَيْفَ يُظَنُّ خِلَافُهُ؟ وَظَنُّ خِلَافِهِ شَكٌّ، فَكَيْفَ يُشَكُّ فِيمَا يُعْلَمُ؟

ومن الأصوليين من ذهب إلى تقديم السنّة المتواترة على الكتاب، لقول الله سبحانه: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

والمبيِّن مُقَدَّمٌ على المبيَّن[١].

قوله: (ولا يُتَصَوَّرُ التعارض في القواطع إلّا أن يكون أحدهما منسوخاً): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الدليلين القطعيين».

والمراد هنا: أن النصوص القطعية لا يُتَصَوَّرُ وقوع التعارض بينها إلّا في حالةٍ واحدةٍ وهي النسخ حين يكون أحدهما منسوخاً والآخر ثابتاً، ففي هذه الحالة يبدو للمجتهد ظهورُ التعارض بينهما، فإذا بحث ودقَّق أدرك أن هذا التعارض لا وجود له في الحقيقة، إذ لم يَبْقَ للنص الثابت ما يعارضه لزوال ذلك المعارِض بالنسخ.

وإنما لا يُتَصَوَّرُ وقوع التعارض في القواطع؛ لأنه لو تعارض القطعي مع قطعي آخر لكان مقتضى ذلك عدم إحاطة علم الله تعالى، وهذا ليس مستحيلاً فحسب، بل هو في غاية الاستحالة، لكون علمه سبحانه محيطاً بكل شيء.

قوله: (ولا يُتَصَوَّر أن يتعارض علم وظن؛ لأن ما عُلِمَ كيف يُظَنُّ خلافه؟ وظن خلافه شك، فكيف يُشَكُّ فيما يُعْلَمُ؟): «ما» في قوله: «ما عُلِمَ» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «خلافه» في قوله: «كيف يظن خلافه»، وكذلك في قوله: «وظن خلافه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والاستفهام بكيف هنا: للاستغراب والاستنكار.

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٠٤.

ثُمَّ يَنْظُرُ فِي أَخْبَارِ الْآحَادِ، فَإِنْ عَارَضَ خَبَرٌ خَاصٌّ عُمُومَ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ مُتَوَاتِرَةٍ فَقَدْ ذَكَرْنَا مَا يَجِبُ تَقْدِيمُهُ مِنْهَا.

و«ما» في قوله: «فيما يُعْلَمُ» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «فكيف يُشَكُّ في المعلوم؟».

والمراد هنا: لا يُتَصَوَّرُ من الناحية العقلية وقوع التعارض بين علم وظن، وذلك أن الظن لا يقاوم العلم حتى يكون معارِضاً له، فالعلم قَطْعٌ ويقين، والظن تردد وشَكٌّ، والشك لا يعارض القطع ضرورة أن الضعيف لا يناهض القوي.

قوله: (ثم ينظر في أخبار الآحاد): هذه هي النظرة الثالثة للمجتهد، فإذا لم يجد حكم المسألة في الإجماع، ولا في الكتاب والسنّة المتواترة انتقل بعد ذلك إلى السنّة الآحادية لينظر حكم المسألة فيها.

قوله: (فإن عارض خبر خاص عموم كتاب أو سنّة متواترة فقد ذكرنا ما يجب تقديمه منها): «ما» في قوله: «ما يجب» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «تقديمه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «منها» يعود إلى «النصوص الآحادية والمتواترة».

والمراد هنا: إذا حصل تعارض بين خبرٍ خاص وعموم نص في كتاب الله تعالى، أو في سنّة نبيّه عليه الصلاة والسلام المتواترة، فقد بَيَّنَ المؤلف رحمه الله تعالى في «المخصِّص الرابع» من مخصصات العموم أن المعنى الخاص يخصِّص اللفظ العام، كما في قول النبي ﷺ: **(لا قطع إلا في ربع دينارٍ فصاعداً)**[1].

فإنه مخصِّص لقول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

---

(١) سبق تخريج هذا الحديث.

ثُمَّ يَنْظُرُ بَعْدَ ذَلِكَ فِي قِيَاسِ النُّصُوصِ، فَإِنْ تَعَارَضَ قِيَاسَانِ، أَوْ خَبَرَانِ، أَوْ عُمُومَانِ طَلَبَ التَّرْجِيحَ.

وَاعْلَمْ أَنَّ التَّعَارُضَ هُوَ التَّنَاقُضُ، ....

قوله: (ثم ينظر بعد ذلك في قياس النصوص): هذه هي النظرة الرابعة للمجتهد.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «النظر في الإجماع، ثم الكتاب والسنّة المتواترة، ثم النظر في أخبار الآحاد».

والمراد هنا: أن المجتهد إذا لم يجد حكم المسألة في الإجماع، ولا في الكتاب والسنّة المتواترة، ولا في أخبار الآحاد انتقل بعد ذلك إلى القياس، بحيث يقيس ما لم يُنَصَّ عليه على ما ورد النص به، طبقاً لضوابط القياس وشروطه التي سبق بيانها بالتفصيل.

قوله: (فإن تعارض قياسان، أو خبران، أو عمومان طلب الترجيح) أي: إذا تعارض لدى المجتهد خبران، أو عمومان، أو قياسان فإنه يسلك في دفع التعارض بين كلٍّ منها مسلك الترجيح إذا وَجَدَ دليلاً يرجح أحد المتعارضين على الآخر.

قوله: (واعلم أن التعارض هو التناقض): فَسَّرَ الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى «التعارض» بالتناقض؛ أي: أن أحد النصين يفيد نقيض ما يفيده النص الآخر.

و«التعارض» في اللغة يطلق على عددٍ من المعاني، منها:

١ ـ الْمَنْعُ، يقال: «اعْتَرَضَ الشيءُ دون الشيء» أي: حَالَ دونه، وَمَنَعَهُ.

٢ ـ الْمُقَابَلَةُ، يقال: «عَارَضَ الكتابَ مُعَارَضَةً» أي: قَابَلَهُ بكتابٍ آخر.

٣ ـ الْمُسَاوَاةُ والْمِثْلُ، يقال: «عَارَضَ فلانٌ فلاناً بصنيعه» أي: صَنَعَ له مثل صنيعه.

٤ ـ الظُّهُورُ، يقال: «عَرَضَ له الشيءَ عَرَضاً» أي: أَظْهَرَهُ له.

وَلَا يَجُوزُ ذَلِكَ فِي خَبَرَيْنِ؛ لِأَنَّ خَبَرَ اللهِ تَعَالَى وَرَسُولِهِ ﷺ لَا يَكُونُ كَذِباً، فَإِنْ وُجِدَ ذَلِكَ فِي حُكْمَيْنِ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا كَذِباً مِنَ الرَّاوِي، ....

---

٥ ـ التَّصَدِّي، يقال: «تَعَرَّضَ فلانٌ لفلان» أي: تَصَدَّى له[١].

وأما «التعارض» في الاصطلاح فهو: تقابل الدليلين المتساويين على سبيل الممانعة، بحيث يمنع كلٌّ منهما مقتضى الآخر[٢].

وبين المعنى الاصطلاحي والمعاني اللغوية للتعارض تناسبٌ ظاهر، فإنَّ تقابل الدليلين المتساويين يقتضي مَنْعَ أحدهما للآخر، وَتَقَابُلَهُ معه، ومساواتَهُ إياه، وتَصَدِّيَهُ له، وهذا المعارِض لا يكون كذلك إلّا إذا كان ظاهراً بارزاً.

قوله: (ولا يجوز ذلك في خبرين؛ لأن خبر الله تعالى ورسوله ﷺ لا يكون كذباً): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التناقض».

والمراد هنا: أن التناقض لا يجوز وقوعه في دليلين من أدلة الشريعة المطهرة؛ لأن وقوع التناقض في أدلة الشريعة إما أن يكون سببه الكذب، أو الخطأ. ولا يمكن أن يُنْسَبَ شيء من ذلك إلى الشارع الحكيم، فالشارع لا يقع الخطأ منه، كما لا يقع الكذب في خبره.

قوله: (فإنْ وُجِدَ ذلك في حكمين فإما أن يكون أحدهما كذباً من الراوي): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التناقض بسبب التعارض».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الحكمين».

والمراد هنا: إذا ظهر تناقض في حكمين من أحكام الشرع المطهر، فَمَرَدُّ ذلك التناقض إلى كذب الراوي في أحد الخبرين اللذين تضمَّنا هذين الحكمين، وليس مرد ذلك إلى الشارع.

---

(١) انظر: القاموس المحيط ٢/ ٣٣٤، ٣٣٦؛ تاج العروس ٥/ ٤٢، ٤٣.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٣٩٥؛ البحر المحيط ٦/ ١٠٩؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٠٥.

أَوْ يُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِالتَّنْزِيلِ عَلَى حَالَيْنِ، أَوْ فِي زَمَانَيْنِ، أَوْ يَكُونُ أَحَدُهُمَا مَنْسُوخاً، ....

قوله: (أو يمكن الجمع بينهما بالتنزيل على حالين، أو في زمانين): ضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «الحكمين المتناقضين».

والمراد هنا: أن التناقض في الحكمين وَهْمِيٌّ لا حقيقة له، إذ يمكن إزالته بالجمع بين هذين الحكمين بحملهما على حالين أو زمانين مختلفين.

مثال ذلك: ما رواه حُمَيْدٌ الْحِمْيَرِيُّ قال: «لَقِيتُ رجلاً صحب النبي ﷺ أربع سنين كما صحبه أبو هريرة، قال: نَهَى رسولُ الله ﷺ أن تغتسل المرأة بفضل الرجل، أو يغتسل الرجل بفضل المرأة»(١).

مع ما رواه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: «أن رسول الله ﷺ كان يغتسل بفضل ميمونة»(٢).

فالحديث الأول متضمن النهي عن اغتسال الرجل بفضل المرأة، والحديث الثاني متضمن جواز ذلك، فحصل التعارض بينهما.

ويمكن دَفْعُ هذا التعارض بطريق الجمع، بحيث يُحْمَلُ النهي في الحديث الأول على نَهْي الكراهية، وليس على نَهْي التحريم، وحينئذ فَمَنْ وَجَدَ غير ذلك الماء اغتسل منه وكُرِهَ له استعمال الماء الذي اغتسلت منه المرأة، وإن لم يجد غيره استعمله بلا كراهة.

قوله: (أو يكون أحدهما منسوخاً): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الحكمين».

والمراد هنا: أن يكون سبب وجود التناقض والتعارض هو نسخ أحد

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «الطهارة»، باب: «النهي عن الوضوء بفضل وضوء المرأة (١/ ٦٣).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الحيض»، باب: «القدر المستحب من الماء في الغسل». (صحيح مسلم بشرح النووي ٤/ ٦).

فَإِنْ لَمْ يُمْكِنِ الْجَمْعُ وَلَا مَعْرِفَةُ النَّسْخِ رَجَّحْنَا، فَأَخَذْنَا بِالْأَقْوَى فِي أَنْفُسِنَا.

الحكمين دون الآخر، وحينئذ فإذا ثبت النسخ زال التناقض، إذ التناقض فَرْعُ التقابل وقد أُبْطِلَ الْمُقَابِلُ الآخر.

مثال ذلك: ما رواه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: «أن رسول الله ﷺ أَكَلَ كتف شاة، ثم صلّى ولم يتوضأ»[(١)].

مع ما روته عائشة رضي الله تعالى عنها؛ أن رسول الله ﷺ قال: **(توضؤوا مما مسّت النار)**[(٢)].

فالحديث الأول تضمَّن عدم وجوب الوضوء مما مسّت النار، والحديث الثاني تضمن إيجاب الوضوء من ذلك.

إلّا أنه يمكن دفع هذا التعارض بطريق النسخ، حيث تَبَيَّنَ أن الحديث الثاني وهو الأمر بالوضوء مما مسته النار منسوخ، ومما يدل على هذا النسخ ما رواه جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنهما قال: «كان آخرُ الأمرين من رسول الله ﷺ تَرْكَ الوضوء مما غيّرت النار»[(٣)].

قوله: (فإن لم يكن الجمع ولا معرفة النسخ رجّحنا، فأخذنا بالأقوى في أنفسنا) أي: إذا تعذر وجود أي وجه من وجوه الجمع بين الحكمين المتعارضين، وتعذر معرفة النسخ، فالسبيل إلى دفع التعارض هو الترجيح عن طريق تقديم الأقوى؛ لأنه بهذه القوة يكون هو الأظهر من الحكم الآخر.

وسيأتي للترجيح بطريق تقديم الأقوى عددٌ من الأمثلة فيما بعد بمشيئة الله تعالى.

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب «الحيض»، باب: «الوضوء مما مست النار». (صحيح مسلم بشرح النووي ٤/ ٤٤).

(٢) المرجع السابق.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «الطهارة»، باب: «في ترك الوضوء مما مست النار» (١/ ١٣٣).

وَيَحْصُلُ التَّرْجِيحُ في الْأَخْبَارِ مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ، الْأَوَّلُ: يَتَعَلَّقُ بِالسَّنَدِ، وَذَلِكَ أُمُورٌ خَمْسَةٌ، أَحَدُهَا: كَثْرَةُ الرُّوَاةِ، فَإِنَّ مَا كَانَ رُوَاتُهُ أَكْثَرَ كَانَ أَقْوَى فِي النَّفْسِ وَأَبْعَدَ مِنْ الْغَلَطِ أَوِ السَّهْوِ، فَإِنَّ خَبَرَ كُلِّ وَاحِدٍ يُفِيدُ ظَنّاً عَلَى انْفِرَادِهِ، فَإِذَا انْضَمَّ أَحَدُهُمَا إِلَى الْآخَرِ كَانَ أَقْوَى وَآكَدَ مِنْهُ لَوْ كَانَ مُنْفَرِداً، ....

قوله: (ويحصل الترجيح في الأخبار من ثلاثة أوجه) أي: إذا ورد التعارض بين حديثين من أحاديث السنّة النبوية المطهرة، وسلك المجتهد في دفع ذلك التعارض مسلك الترجيح، فإن هذا المسلك يتحقق بثلاثة أوجه.

قوله: (الأول: يتعلق بالسند، وذلك أمور خمسة): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الوجه الأول».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ما يتعلق بالسند».

والمتعلق بالسند يقع على خمسة أمور.

قوله: (أحدها: كثرة الرواة، فإن ما كان رواته أكثر كان أقوى في النفس وأبعد من الغلط أو السهو): الضمير في «أحدهما» يعود إلى «الأمور الخمسة».

و«ما» في قوله: «ما كان» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «رواته» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أنه إذا تعارض خبران، وكان أحدهما أكثر رواة من الآخر فلا شك أن الميل إلى ما كثرت رواته أقوى في النفس من الميل إلى ما قلت رواته، لكون الغلط والسهو أبعد عن الكثرة منهما إلى القلة.

قوله: (فإنَّ خبر كل واحدٍ يفيد ظناً على انفراده، فإذا انضم أحدهما إلى الآخر كان أقوى وآكد منه لو كان منفرداً): الضمير في «انفراده» يعود إلى «الخبر الواحد».

وَلِهَذَا يَنْتَهِي إِلَى التَّوَاتُرِ بِحَيْثُ يَصِيرُ ضَرُورِيّاً قَاطِعاً لَا يُشَكُّ فِيهِ.

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الخبرين».

والضمير في «منه» يعود إلى «الخبر المضموم إليه خبر آخر».

والمراد هنا: أن كل خبرٍ من أخبار الرواة لو انفرد عن غيره لأفاد ظناً في النفس، فإذا انضم إليه خبر آخر ازدادت قوة ذلك الظن وتأكدت أكثر مما لو بقي ذلك الخبر على حال انفراده.

قوله: (ولهذا ينتهي إلى التواتر، بحيث يصير ضرورياً قاطعاً لا يُشَكُّ فيه): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «ولهذا» يعود إلى «زيادة قوة الخبر وتأكده بانضمام خبرٍ آخر إليه».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الخبر الذي كثرت رواته حتى انتهى إلى التواتر».

والمراد هنا: لا يزال الخبر يزداد قوةً وتأكداً بضميمة غيره إليه حتى يصل إلى درجة التواتر المعنوي، فيزول الظن عنه ويصبح قاطعاً لا مجال للشك في ثبوته.

مثال الخبر الذي كثرت رواته: ما رواه ابن عمر رضي الله تعالى عنهما: «أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة، وإذا كبر للركوع، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك أيضاً»[1].

وما رواه ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: «أن النبي ﷺ كان يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود»[2].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الأذان»، باب: «رفع اليدين في التكبيرة الأولى مع الافتتاح» ١/ ١٧٩.

وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الصلاة»، باب: «استحباب رفع اليدين حذو المنكبين». (صحيح مسلم بشرح النووي ٤/ ٩٣).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب «الصلاة»، باب: «رفع اليدين عند الركوع»، ثم قال: «حديث ابن مسعود حديث حسن». (سنن الترمذي ١/ ١٦٢). =

وَبِهَذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ، ....

فالحديث الأول دلّ على إثبات رفع اليدين في ثلاثة مواضع: عند تكبيرة الافتتاح، وعند الركوع، وعند الرفع منه.

والحديث الثاني دلّ على إثبات الرفع في موضع واحد فقط، وهو عند تكبيرة الافتتاح.

وقد رجح العلماء الحديث الأول على الحديث الثاني بكثرة الرواة، فإن الحديث الأول وهو حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما رواه جَمْعٌ من الصحابة الكرام وعلى رأسهم الخلفاء الراشدون الثلاثة: أبو بكر، وعمر، وعلي، كما رواه أبو هريرة، وجابر بن عبد الله، ووائل بن حُجْرٍ، وأبو حُمَيْدٍ الساعدي، وأبو قتادة، وأبو أُسَيْدٍ، وسهل بن سعد، ومحمد بن مسلمة، وأنس بن مالك، وأبو موسى الأشعري، ومالك بن الحويرث، وغيرهم رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

بينما الحديث الثاني لم يُرْوَ إلّا عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه من طريق إبراهيم النخعي عن علقمة بن قيس(١).

قوله: (وبهذا قال الشافعي): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «وبهذا» يعود إلى «الترجيح بالكثرة».

والمراد هنا: أن ترجيح الأخبار بكثرة رواتها قال به الإمام الشافعي رحمه الله تعالى.

وهو مذهب جمهور العلماء(٢).

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

= وأخرجه البيهقي في كتاب «الصلاة»، باب: «من لم يذكر الرفع إلّا عند الافتتاح». (السنن الكبرى ٢/ ٧٩).

(١) انظر: سنن الترمذي ١/ ١٦١؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٢٩ ـ ٦٣٢.

(٢) انظر: فواتح الرحموت ٢/ ٢١٠؛ مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣١٠؛ البرهان ٢/ ١١٦٢؛ العدة ٣/ ١٠١٩؛ إرشاد الفحول ص٢٧٦.

وَقَالَ بَعْضُ الْحَنَفِيَّةِ: لَا يُرَجَّحُ بِهِ؛ لِأَنَّهُ خَبَرٌ يَتَعَلَّقُ بِهِ الْحُكْمُ فَلَمْ يَتَرَجَّحْ بِالْكَثْرَةِ، كَالشَّهَادَةِ وَالْفَتْوَى.

قُلْنَا: الْأَصْلُ مَا ذَكَرْنَاهُ، ....

قوله: (وقال بعض الحنفية: لا يرجح به): الضمير في «به» يعود إلى «تكاثر الرواة».

والمراد هنا: أن تكاثر عدد الرواة في خبرٍ واحدٍ ليس طريقاً من طرق ترجيحه على الخبر الآخر.

وإلى هذا القول ذهب بعض الحنفية رحمهم الله تعالى[(١)].

قوله: (لأنه خبر يتعلق به الحكم فلم يترجح بالكثرة، كالشهادة والفتوى): هذا هو دليل هؤلاء الحنفية رحمهم الله تعالى على عدم الترجيح بالكثرة.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الحديث»، وإليه كذلك عود الضمير في «به».

ومفاد هذا الدليل: أن الخبر دليلٌ يتعلق به حكم من أحكام الشرع، وما تعلّق به حكم من أحكام الشرع فلا يتوقف الحكم فيه على ترجيح بكثرة العدد، قياساً على الشهادة والفتوى، فحيث وُجِدَ الشاهدان ثبت الحكم من غير توقفٍ على زيادة عدد الشهود، وكذلك إذا أفتى المجتهد العامي بالحكم تعلّق ذلك الحكم في ذمته من غير توقفٍ على اعتضاد فتواه بفتوى عدد من المجتهدين، وإذا كان هذا هو الشأن في الشهادة والفتوى في عدم توقفهما على كثرة العدد، فكذلك هو الشأن في الخبر حيث يثبت الحكم به بمجرد وروده من غير توقف على زيادةٍ في عدد رواته.

قوله: (قلنا) أي: في بيان كون «الكثرة» مرجحة.

قوله: (الأصل ما ذكرناه): «ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

---

(١) انظر: فواتح الرحموت ٢/ ٢١٠؛ مسلّم الثبوت ٢/ ٢١٠؛ تيسير التحرير ٣/ ١٦٩.

بِدَلِيلِ أُمُورٍ ثَلَاثَةٍ، أَحَدُهَا: مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ غَلَبَةِ الظَّنِّ، وَتَقْدِيمُ الرَّاجِحِ مُتَعَيِّنٌ لِأَنَّهُ أَقْرَبُ إِلَى الصِّحَّةِ، وَلِذَلِكَ إِذَا غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ كَوْنُ الْفَرْعِ أَشْبَهَ بِأَحَدِ الْأَصْلَيْنِ وَجَبَ اتِّبَاعُهُ.

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بما ذكره هنا هو: الترجيح بكثرة الرواة.

قوله: (بدليل أمور ثلاثة، أحدها: ما ذكرناه من غلبة الظن): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأمور الثلاثة».

و«ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد هنا: أن الكثرة أغلب في الظن بثبوت الخبر من عدمها، حيث إن لها أثراً كبيراً في تقوية الخبر وتوكيده.

قوله: (وتقديم الراجح متعين؛ لأنه أقرب إلى الصحة): الضمير في «لأنه» يعود إلى «الراجح».

والمراد هنا: أن الكثرة تجعل الخبر المقرون بها أرجح من الخبر المجرد عنها، وإذا كانت الكثرة مؤثرة في الرجحان، فإن الراجح يتعين تقديمه لكونه أقرب إلى الصحة من المرجوح.

قوله: (ولذلك إذا غلب على الظن كون الفرع أشبه بأحد الأصلين وجب اتباعه): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «القول بأن تقديم الراجح متعين».

والضمير في «اتباعه» يعود إلى «الأشبه».

والمراد هنا: أنه إذا تردد فرعٌ بين أصلين، وترجَّح لدى الناظر أنه أشبه بأحدهما دون الآخر وجب إلحاقه بالأشبه، تقديماً للراجح على المرجوح.

الثَّانِي: أَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ كَانُوا يُرَجِّحُونَ بِكَثْرَةِ الْعَدَدِ، وَلِذَلِكَ قَوَّى النَّبِيُّ ﷺ خَبَرَ ذِي الْيَدَيْنِ بِمُوَافَقَةِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، وَأَبُو بَكْرٍ قَوَّى خَبَرَ الْمُغِيرَةِ فِي مِيرَاثِ الْجَدَّةِ بِمُوَافَقَةِ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْلَمَةَ، ....

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الأمر الثاني»؛ أي: من الأمور الدالة على الترجيح بالكثرة.

قوله: (أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجحون بكثرة العدد) أي: ثبت باستقراء أحوال الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أنهم كانوا يعتمدون الكثرة في الترجيح بين الأخبار.

قوله: (ولذلك قَوَّى النبي ﷺ خبر ذي اليدين بموافقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «الترجيح بالكثرة».

وهذا شاهد من شواهد الترجيح بكثرة العدد، فإن النبي ﷺ انصرف من اثنتين في صلاةٍ رباعية، فقال له ذو اليدين: «أَقَصُرَتِ الصلاة، أم نسيتَ يا رسول الله؟»، فقال رسول الله ﷺ: **(أَصَدَقَ ذو اليدين؟)**، فقال الناس: نعم، فقام رسول الله ﷺ فصلى اثنتين أخريين ثم سلم، ثم كبّر فسجد للسهو[1].

قوله: (وأبو بكر قَوَّى خبر المغيرة في ميراث الجدة بموافقة محمد بن مسلمة): هذا شاهدٌ ثانٍ من شواهد الترجيح بالكثرة، فإن أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه جاءته الجدة تسأله ميراثها، فقال: «ما لك في كتاب الله تعالى شيء، وما علمتُ لك في سنّة نبي الله ﷺ شيئاً، فارجعي حتى أسأل الناس»، فسأل الناس فقال المغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنه: «حَضَرْتُ رسول الله ﷺ أعطاها السدس»، فقال أبو بكر: «هل معك غيرك؟»، فقام

---

(١) سبق تخريج الحديث.

وَقَوَّى عُمَرُ خَبَرَ الْمُغِيرَةِ أَيْضاً فِي دِيَةِ الْجَنِينِ بِمُوَافَقَةِ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْلَمَةَ، وَقَوَّى خَبَرَ أَبِي مُوسَى فِي الْاسْتِئْذَانِ بِمُوافَقَةِ أَبِي سَعِيدٍ، ....

محمد بن مسلمة رضي الله تعالى عنه فقال مِثْلَ ما قال المغيرة بن شعبة، فأعطاها أبو بكر رضي الله تعالى عنه السدس[(١)].

قوله: (**وقَوَّى عمر خبر المغيرة أيضاً في دية الجنين بموافقة محمد بن مسلمة**): هذا شاهد ثالث من شواهد الترجيح بالكثرة.

إلّا أن إيراد الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى قصة دية الجنين فيه نظر من جهة نسبة تلك القصة إلى المغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنه، إذ الثابت في ذلك إنما هو عن حمل بن مالك بن النابغة رضي الله تعالى عنه، حيث قال عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه: «أُذَكِّرُ الله امرءاً سمع من رسول الله ﷺ في الجنين»، فقام حمل بن مالك بن النابغة فقال: «كنتُ بين جاريتين لي، فضربتْ إحداهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنينها، فقضى النبي ﷺ في الجنين بغرة»، فقال عمر رضي الله تعالى عنه: «لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره»[(٢)].

قوله: (**وقَوَّى خبر أبي موسى في الاستئذان بموافقة أبي سعيد**): هذا شاهد رابع من شواهد الترجيح بالكثرة، وذلك أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لم يعمل بخبر أبي موسى الأشعري رضي الله تعالى عنه حتى شهد له أبو سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه في مسألة «الاستئذان ثلاثاً»، ويدل على هذه القصة ما أخرجه الإمامان البخاري ومسلم رحمهما الله تعالى في صحيحيهما عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: «كنتُ في مجلس من مجالس الأنصار، إذ جاء أبو موسى كأنه مذعور فقال: استأذنتُ على عمر ثلاثاً فلم يُؤْذَنْ لي فرجعتُ، فقال: ما مَنَعَكَ؟ قلتُ: استأذنتُ ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعتُ وقال رسول الله ﷺ: (**إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع**)، فقال: والله لتقيمنَّ عليه

---

(١) سبق تخريج الأثر.
(٢) سبق تخريج الأثر.

وَقَوَّى ابْنُ عُمَرَ خَبَرَ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي «مَنْ شَهِدَ جَنَازَةً» بِمُوَافَقَةِ عَائِشَةَ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يَكْثُرُ فَيَكُونُ إِجْمَاعاً مِنْهُمْ.

بَيِّنَةً. أَمِنْكُمْ أحدٌ سمعه من النبي ﷺ؟ فقال أُبَيُّ بن كعب: والله لا يقوم معك إلا أصغر القوم، فكنتُ أصغر القوم فقمتُ معه، فأخبرتُ عمر أن النبي ﷺ قال ذلك»[١].

قوله: (وقَوَّى ابن عمر خبر أبي هريرة في «مَنْ شهد جنازة» بموافقة عائشة): هذا شاهد خامس من شواهد الترجيح بالكثرة، وذلك أن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما حين بلغه أن أبا هريرة رضي الله تعالى عنه يقول: «مَنْ تبع جنازة فله قيراط»، قال: «أكثر أبو هريرة علينا»، فلما سمعت عائشة رضي الله تعالى عنها مقالة ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قالت له مُصَدِّقَةً أبا هريرة رضي الله تعالى عنه: «سمعتُ رسول الله ﷺ يقوله»، وحينئذ قَبِلَ ابن عمر رضي الله تعالى عنهما خبر أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، وقال نادماً: «لقد فرطنا في قراريط كثيرة»[٢].

قوله: (إلى غير ذلك مما يكثر، فيكون إجماعاً منهم): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الشواهد المذكورة التي دلّت على ترجيح الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالكثرة».

و«ما» في قوله: «مما يكثر» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «منهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمراد هنا: أن الشواهد التي سبق ذكرها وغيرها مما وقع بكثرة في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، تدل على إجماعهم على الاعتداد بالكثرة سبباً من أسباب الترجيح بين الأخبار المتعارضة.

---

(١) سبق تخريج الأثر.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الجنائز»، باب: «فضل اتباع الجنائز»، رقم الحديث: (١٣٢٣) و(١٣٢٤).

الثَّالِثُ: أَنَّ هَذَا عَادَةُ النَّاسِ فِي حِرَاثَتِهِمْ، وَتِجَارَاتِهِمْ، وَسُلُوكِ الطَّرِيقِ، فَإِنَّهُمْ عِنْدَ تَعَارُضِ الْأَسْبَابِ الْمَخُوفَةِ يَمِيلُونَ إِلَى الْأَقْوَى.

فَأَمَّا الشَّهَادَةُ فَلَمْ يُرَجِّحُوا فِيهَا، ....

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الأمر الثالث»؛ أي: من الأمور التي تدل على الترجيح بالكثرة.

قوله: (أن هذا عادة الناس في حراثتهم، وتجاراتهم، وسلوك الطريق، فإنهم عند تعارض الأسباب المخوفة يميلون إلى الأقوى): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الترجيح بالكثرة».

والضمائر في «حراثتهم»، وفي «تجاراتهم»، وفي «فإنهم» تعود إلى «الناس».

والمراد هنا: أن العادة عند الناس قد جَرَتْ على أن الواحد منهم إذا أراد أن يعمل عملاً يخاف عاقبته فإنه يستشير أهل الرأي فيه، فإذا أشاروا عليه واختلفت آراؤهم فإنه يميل إلى ترجيح رأي الأكثر؛ لأنه الأقوى لتحصيل غلبة الظن في نفسه، وهذا مطرد عند الناس في الحراثة فيما يتعلق بالزروع، والتجارة فيما يتعلق بالأموال، وسلوك الطريق إذا كانت السبل إلى الهدف المنشود متشعبة.

ولو لم يكن للكثرة تأثير في الترجيح لَمَا تعارفوا على تلك العادة وجعلوها منهجاً يسيرون عليه في تدبير شؤون حياتهم الدنيوية.

قوله: (فأما الشهادة فلم يرجحوا فيها): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عمن ذهب من الحنفية رحمهم الله تعالى إلى أن الكثرة ليست سبباً من أسباب الترجيح، بحجة قياس الرواية على الشهادة.

والضمير في «فيها» يعود إلى «الشهادة».

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لم يرجحوا في الشهادة بكثرة العدد، كما كانوا يفعلون ذلك في الرواية.

وَسَبَبُهَا أَنَّ بَابَ الشَّهَادَةِ مَبْنِيٌّ عَلَى التَعَبُّدِ، وَلِهَذَا لَوْ شَهِدَ بِلَفْظِ الْإِخْبَارِ دُونَ الشَّهَادَةِ لَمْ يُقْبَلْ، وَلَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ مِائَةِ امْرَأَةٍ عَلَى بَاقَةِ بَقْلٍ.

قوله: (وسببها أن باب الشهادة مبني على التعبُّد): الضمير في «سببها» يعود إلى «عدمية الترجيح بالشهادة».

ومعنى كون الشهادة مبنية على التعبد: أن الشارع تعبدنا في إثبات الحقوق بشاهدين، فإذا وُجِدَ الشاهدان وشهدا بإثبات الحق ثبت بشهادتهما، ولم يتوقف ذلك على وجود عدد أكثر للشهادة.

وتعبدنا في إثبات الزنا بأربعة شهود، فإذا توافروا وشهدوا ثبت حد الزنا في حق المشهود عليه، ولم يتوقف ذلك على وجود عدد أكثر للإدلاء بالشهادة، وهذا بخلاف الخبر فإنه ليس مُتَعَبَّداً فيه بعدد معين، فيكون تكثير العدد فيه أقوى لتحصيل غلبة الظن.

قوله: (ولهذا لو شهد بلفظ الإخبار دون الشهادة لم يُقْبَلْ): اسم الإشارة «هذا في قوله: «ولهذا» يعود إلى «كون باب الشهادة مبنياً على التعبد».

والمراد هنا: أن مما يدل على أن الشهادة مبنية على التعبد أن الشاهد لو استبدل كلمة الشهادة بلفظ الإخبار، فقال: «أُخْبِرُ بكذا» بدلاً عن أن يقول: «أشهد بكذا» لم يُقْبَلْ ذلك اللفظ منه.

بينما الخبر يجوز فيه لفظ الشهادة، كأن يقول: «أشهد أني سمعتُ رسول الله ﷺ يقول كذا»، أو يقول: «أشهد أني رأيت رسول الله ﷺ يفعل كذا»، حيث لم يَرِدْ في الرواية تَعَبُّدٌ بلفظٍ معين.

قوله: (ولا تُقْبَلُ شهادة مائة امرأة على باقة بقلٍ) أي: ومما يدل أيضاً على أن باب الشهادة مبني على التعبد أنه لا تُقْبَلُ شهادة مائة امرأة ولو على شيء يسير كباقة بَقْلٍ، وذلك لأن الله تعالى تعبدنا بأن تكون الشهادة من رجلين عدلين، كما في قوله سبحانه: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الرَّاوِيَيْنِ مَعْرُوفاً بِزِيَادَةِ التَّيَقُّظِ وَقِلَّةِ الْغَلَطِ، فَالثِّقَةُ بِرِوَايَتِهِ أَكْثَرُ.

فإن لم يوجد رجلان، بل رجل واحد عُوِّضَ عن الآخر بشهادة امرأتين مَرْضِيَّتَيْنِ مع الرجل لقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

أما إذا انفرد النساء وحدهن بالشهادة فلا تُقْبَلُ قَلَّ عددهن أو كَثُرَ.

وهذا بخلاف الرواية، فإنها تُقْبَلُ من النساء منفرداتٍ كما تُقْبَلُ من الرجال.

قوله: (**الثاني**): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الأمر الثاني»؛ أي: من الأمور المتعلقة بالترجيح في السند.

قوله: (**أن يكون أحد الراويين معروفاً بزيادة التيقظ وقلة الغلط، فالثقة بروايته أكثر**): الضمير في «بروايته» يعود إلى «الراوي المعروف بزيادة التيقظ وقلة الغلط».

والمراد هنا: إذا تعارض خبران وكان راوي أحدهما معروفاً بزيادة التيقظ وشدة الانتباه وقلة السهو والغلط، كان خبره أرجح لحصول الثقة به أكثر من حصولها بالآخر الذي هو أقل درجة منه في اكتساب تلك الصفات.

مثال ذلك: ما روته عائشة رضي الله تعالى عنه «أن رسول الله ﷺ أفرد الحج»[(١)].

وما رواه أنس رضي الله تعالى عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يلبي

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «المناسك»، باب: «في إفراد الحج» (٢/ ٣٧٧).

والترمذي في سننه، أبواب «الحج»، باب: «ما جاء في إفراد الحج»، وقال: «حديث عائشة حديث حسن صحيح». (سنن الترمذي ٢/١٥٨).

الثَّالِثُ: أَنْ يَكُونَ أَوْرَعَ وَأَتْقى، فَيَكُونَ أَشَدَّ تَحَرُّزاً مِنَ الْكَذِبِ، وَأَبْعَدَ مِنْ رِوَايَةِ مَا يُشَكُّ فِيهِ.

الرَّابِعُ: ....

بالحج والعمرة جميعاً[(١)].

وهذا يعني أنه عليه الصلاة والسلام حج قارناً، ولم يحج مفرداً كما قالت عائشة رضي الله تعالى عنهما.

وقد رجَّح بعض العلماء حديث عائشة على حديث أنس، لكون عائشة أكثر ضبطاً وتيقظاً من أنس؛ لأنه كان صغيراً حين سماعه ذلك من النبي ﷺ، وليس الصغير كالكبير في الضبط والتيقظ وقلة الغلط.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الأمر الثالث»؛ أي: من الأمور المتعلقة بالترجيح في السند.

قوله: (أن يكون أورع وأتقى، فيكون أشد تحرزاً من الكذب وأبعد من رواية ما يُشَكُّ فيه): «ما» في قوله: «ما يشك» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: إذا تعارض خبران، وكان راوي أحدهما مشهوراً بأنه أشد ورعاً وأكثر تقى، فإن روايته تكون أرجح من رواية الآخر، إذ إن زيادة الورع والتقى تجعل صاحبها أشد تحرزاً من الكذب، وأكثر بعداً من رواية ما يقع الشك فيه.

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الأمر الرابع»؛ أي: من الأمور المتعلقة بترجيح السند.

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «المناسك»، باب: «في الإقران» (٢/ ٣٩١).
وأخرجه الترمذي في سننه، أبواب «الحج»، باب: «ما جاء في الجمع بين الحج والعمرة»، ثم قال: «حديث أنس حديث حسن صحيح». (سنن الترمذي ٢/ ١٥٨).

أَنْ يَكُونَ رَاوِي أَحَدِهِمَا صَاحِبَ الْوَاقِعَةِ، فَقَوْلُ مَيْمُونَةَ: «تَزَوَّجَنِيَ النَّبِيُّ ﷺ وَنَحْنُ حَلَالَانِ» يُقَدَّمُ عَلَى رِوَايَةِ ابْنِ عَبَّاسٍ: «نَكَحَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ».

الْخَامِسُ: ....

قوله: (أن يكون راوي أحدهما صاحب الواقعة، فقول ميمونة: «تزوجني النبي ﷺ ونحن حلالان» يقدم على رواية ابن عباس: «نكحها وهو محرم»): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الخبرين المتعارضين».

والضمير في «نكحها» يعود إلى «ميمونة» رضي الله تعالى عنها.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمراد هنا: إذا تعارض خبران، وكان راوي أحدهما هو صاحب الواقعة التي ورد بها الخبر، فإن رواية صاحب الواقعة مقدمة على رواية الآخر، وذلك كما في زواج النبي ﷺ من ميمونة بنت الحارث الهلالية رضي الله تعالى عنها، فقد ورد فيه خبران متعارضان:

الخبر الأول: ما روته ميمونة رضي الله تعالى عنها: «أن النبي ﷺ تزوجها وهو حلال»(١).

الخبر الثاني: ما رواه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: «أن النبي ﷺ تزوجها وهو مُحْرِمٌ»(٢).

فَيُقَدَّمُ خبر ميمونة رضي الله تعالى عنها، لكونها صاحبة الواقعة فهي أعرف بنفسها من غيرها.

قوله: (الخامس): صفة لموصوف محذوف، والتقدير:

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «النكاح»، باب: «تحريم نكاح المحرم»، رقم الحديث: (١٤١١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: «المحصر وجزاء الصيد»، باب: «تزويج المحرم»، رقم الحديث: (١٨٣٧)؛ وأخرجه مسلم، كتاب «النكاح»، باب: «تحريم نكاح المحرم»، حديث رقم (١٤١٠).

أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا بَاشَرَ الْقِصَّةَ، كَرِوَايَةِ أَبِي رَافِعٍ: «تَزَوَّجَ النَّبِيُّ ﷺ مَيْمُونَةَ وَهُوَ حَلَالٌ، وَكُنْتُ السَّفِيرَ بَيْنَهُمَا»، مَعَ رِوَايَةِ ابْنِ عَبَّاسٍ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا، فَإِنَّ الْمُبَاشِرَ أَحَقُّ بِالْمَعْرِفَةِ مِنَ الْأَجْنَبِيِّ، وَلِذَلِكَ قَدَّمَ الصَّحَابَةُ أَخْبَارَ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ فِي صِحَّةِ صَوْمِ مَنْ أَصْبَحَ جُنُباً، وَفِي وُجُوبِ الْغُسْلِ مِنَ الْتِقَاءِ الْخِتَانَيْنِ بِدُونِ الْإِنْزَالِ عَلَى خَبَرِ مَنْ رَوَى خِلَافَ ذَلِكَ.

«الأمر الخامس»؛ أي: من الأمور المتعلقة بالترجيح في السند.

قوله: (**أن يكون أحدهما باشر القصة، كرواية أبي رافع: «تزوج النبي ﷺ ميمونة وهو حلال، وكنت السفير بينهما» مع رواية ابن عباس التي ذكرناها، فإن المباشر أحق بالمعرفة من الأجنبي**): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الراويين».

والمراد هنا: إذا تعارض خبران، وكان راوي أحدهما هو المباشر للقصة فإن خبره يكون أرجح من خبر الآخر الذي هو أجنبي عنها، وذلك كما في زواج النبي ﷺ من ميمونة رضي الله تعالى عنها، فقد وُجِدَ فيه خبران متعارضان، أحدهما خبر ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: «تزوج رسول الله ﷺ ميمونة وهو محرم»، وخبر أبي رافع رضي الله تعالى عنه قال: «تزوج رسول الله ﷺ ميمونة وهو حلال، وكنت السفير بينهما»[(١)].

فَيُقَدَّمُ خبر أبي رافع، لكونه قد باشر القصة دون ابن عباس، والمباشر أحق بالمعرفة من غيره وهو الأجنبي عنها.

قوله: (**ولذلك قدم الصحابة أخبار أزواج النبي ﷺ في صحة صوم من أصبح جنباً، وفي وجوب الغسل من التقاء الختانين بدون الإنزال على خبر من روى خلاف ذلك**): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «تقديم رواية المباشر على رواية غيره».

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب «الحج»، باب: «ما جاء في كراهية تزويج المحرم». (سنن الترمذي ٢/١٦٨)، وقال: «هذا حديث حسن».

الْوَجْهُ الثَّانِي: التَّرْجِيحُ لِأَمْرٍ يَعُودُ إِلَى الْمَتْنِ، كَتَرْجِيحِ أَحَدِ الْخَبَرَيْنِ بِكَوْنِهِ نَاقِلاً عَنْ حُكْمِ الْأَصْلِ، مِثْلُ الْمُوجِبِ لِلْعِبَادَةِ أَوْلَى مِنَ النَّافِي لَهَا؛ لِأَنَّ النَّافِيَ جَاءَ عَلَى مُقْتَضَى الْعَقْلِ، وَالْآخَرُ مُتَأَخِّرٌ عَنْهُ فَكَانَ كَالنَّاسِخِ لَهُ.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «خلاف ذلك» يعود إلى «صحة صوم من أصبح جنباً»، وإلى «وجوب الغسل من التقاء الختانين بدون الإنزال».

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إذا اختلفوا في مسألةٍ تتعلق بالمباشرة والجماع رجعوا فيها إلى أزواج النبي ﷺ فيرجِّحون أخبارهن على أخبار مَنْ خالفهن، لكونهن المباشرات لتلك القضايا.

ومن أمثلة ذلك ما سبق ذِكْرُهُ من رجوع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إلى أخبار أزواج النبي ﷺ في «صحة صوم من أصبح جنباً»، وفي «وجوب الغسل من التقاء الختانين بدون الإنزال»، ونحو ذلك، وكانوا يعملون بهذه الأخبار ويتركون ما خالفها.

قوله: (الوجه الثاني) أي: من الوجوه التي يحصل بها الترجيح في الأخبار.

قوله: (الترجيح لأمر يعود إلى المتن) أي: الترجيح المتعلق بلفظ الحديث.

قوله: **(كترجيح أحد الخبرين بكونه ناقلاً عن حكم الأصل، مثل الموجب للعبادة أولى من النافي لها؛ لأن النافي جاء على مقتضى العقل، والآخر متأخر عنه فكان كالناسخ له)**: الضمير في «لها» يعود إلى «العبادة».

والمراد بمقتضى العقل هو «النفي الأصلي».

والضمير في «عنه» يعود إلى «مقتضى العقل».

والمراد هنا: إذا تعارض خبران: أحدهما ناقل عن حكم الأصل،

وَكَذَلِكَ رِوَايَةُ الْإِثْبَاتِ مُقَدَّمَةٌ عَلَى رِوَايَةِ النَّفْيِ؛ لِأَنَّ الْمُثْبِتَ مَعَهُ زِيَادَةُ عِلْمٍ خَفِيَتْ عَلَى صَاحِبِهِ.

والآخر مُبْقٍ عليه، فإن الناقل أرجح من المبقي، لكون المبقي موافقاً لمقتضى العقل في البراءة الأصلية، والناقل جاء متأخراً عنه فيكون كالناسخ له.

أو يقال بأن الخبر المبقي على حكم العقل مؤكد، والخبر الناقل عنه مؤسس، والمؤسس أقوى من المؤكد.

مثال ذلك: حديث بُسْرَةَ بنت صفوان رضي الله تعالى عنها؛ أن النبي ﷺ قال: **(من مسّ ذكره فليتوضأ)**.

وحديث طلق بن علي رضي الله تعالى عنه؛ أن النبي ﷺ سُئِلَ عن الرجل يمسّ ذكره وهو متوضئ، فقال عليه الصلاة والسلام: **(وهل هو إلّا بضعة منك؟)**.

فَيُرَجَّحُ حديث بسرة لكونه ناقلاً عن حكم الأصل، على حديث طلق لكونه مبقياً على حكم الأصل.

قوله: (وكذلك رواية الإثبات مقدمة على رواية النفي): الكاف في «كذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تقديم الرواية الناقلة عن حكم الأصل على الرواية المبقية لها».

والمراد هنا: إذا تعارض خبران أحدهما مثبت والآخر نافٍ، فالمثبت منهما مُقَدَّمٌ على النافي.

قوله: (لأن المثبت معه زيادة علمٍ خفيت على صاحبه): هذه الجملة تعليل وتدليل للقول بتقديم رواية الإثبات على رواية النفي.

والضمير في «صاحبه» يعود إلى «المثبت».

والمراد هنا: أن الراوي المثبت معه زيادة علمٍ قد اطلع عليها دون الآخر، فتكون روايته مقدمة؛ لأن مَنْ عَلِمَ حجة على من لم يعلم.

قَالَ الْقَاضِي: وَإِذَا تَعَارَضَ الْحَاظِرُ وَالْمُبِيحُ قُدِّمَ الْحَاظِرُ لِأَنَّهُ الْأَحْوَطُ، وَقِيلَ: لَا يُرَجَّحُ بِذَلِكَ. ....

مثال ذلك: اختلاف ابن عباس رضي الله تعالى عنهما مع بلالٍ رضي الله تعالى عنه في صلاة النبي ﷺ داخل الكعبة، حيث نفاها ابن عباس وأثبتها بلال، فَتُرَجَّحُ رواية بلال؛ لأن لديه زيادة علمٍ ممكنة، وهو عَدْلٌ جازم بها[1].

قوله: (قال القاضي: وإذا تعارض الحاظر والمبيح قدم الحاظر لأنه الأحوط): المراد بالقاضي هنا هو القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله تعالى.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الحاظر».

والمراد هنا: أنه إذا ورد خبران أحدهما يفيد حكماً بالإباحة، والآخر يفيد حكماً بالحظر وهو التحريم قُدِّمَ الخبر الحاظر على الخبر المبيح؛ لأن تقديم الحظر أحوط لإبراء الذمة والخروج من عهدة المؤاخذة، إذ تَرْكُ المباح لا يترتب عليه محذور شرعي، بخلاف ارتكاب الحرام ففيه محذور شرعي.

وما نَقَلَهُ الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا عن القاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى قد نَصَّ عليه في كتابه «العدة»، حيث قال: «السادس عشر: أن يكون أحدهما حاظراً والآخر مبيحاً، والحاظر أولى لأن في الحظر احتياطاً»[2].

قوله: (وقيل: لا يُرَجَّحُ بذلك): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تقديم الحاظر على المبيح»، أو العكس.

والمراد هنا: أنه لا يصح ترجيح أحدهما على الآخر، فلا يُرَجَّحُ بتقديم الحظر على الإباحة، ولا بتقديم الإباحة على الحظر، بل يتعارضان ويسقطان.

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٧٠٠.

(٢) العدة ٣/ ١٠٤١.

وَلَا يُرَجَّحُ الْمُسْقِطُ لِلْحَدِّ عَلَى الْمُوجِبِ لَهُ، وَلَا الْمُوجِبُ لِلْحُرِّيَّةِ عَلَى الْمُقْتَضِي لِلرِّقِّ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يُوجِبُ تَفاوُتاً فِي صِدْقِ الرَّاوِي فِيمَا نَقَلَهُ مِنْ لَفْظِ ....

وإلى هذا القول ذهب عيسى بن أَبَان الحنفي، وأبو هاشم المعتزلي[1].

قوله: (ولا يُرَجَّحُ المسقط للحد على الموجب له): الضمير في «له» يعود إلى «الحد».

والمراد هنا: إذا تعارض خبران أحدهما يوجب حداً، والآخر مسقط له، ففي هذه الحال لا يُرَجَّحُ المسقط للحد على الموجب له.

مثال ذلك: «المرأة المرتدة»، فقد ورد بشأنها خبران: أحدهما يوجب الحد عليها، وهو قول النبي ﷺ: **(من بدّل دينه فاقتلوه)**[2].

فإن هذا الحديث يشمل المرأة، كما يشمل الرجل.

وثانيهما يسقط الحد عنها، وهو قول النبي ﷺ: **(نُهِيتُ عن قتل النساء)**[3].

قوله: (ولا الموجب للحرية على المقتضي للرق) أي: إذا تعارض خبران: أحدهما يقتضي إثبات الحرية، والآخر يقتضي إثبات الرق، فإنه لا يُرَجَّحُ المقتضي للحرية على المقتضي للرق.

مثال ذلك: اختلاف الرواية الصحيحة في «استسعاء العبد في قيمة باقيه، إذا كان المُعْتِقُ لبعضه الآخر معسراً».

فإن رواية «الاستسعاء» موجبة لحرية الباقي، بخلاف الرواية المقابلة لها[4].

قوله: (لأن ذلك لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي فيما نقله من لفظ

---

(١) انظر: الإحكام ٤/٢٥٩؛ العدة ٣/١٠٤٢.
(٢) سبق تخريج الحديث. (٣) سبق تخريج الحديث.
(٤) راجع: نزهة الخاطر ٢/٤٦٣، ٤٦٤.

الْإِيْجَابِ وَالْإِسْقَاطِ.

وَأَمَّا التَّرْجِيحُ لِأَمْرٍ خَارِجٍ فَبِأُمُورٍ، مِنْهَا: أَنْ يَشْهَدَ الْقُرْآنُ وَالسُّنَّةُ، أَوِ الْإِجْمَاعُ بِوُجُوبِ الْعَمَلِ عَلَى وَفْقِ الْخَبَرِ، أَوْ يَعْضِدَهُ قِيَاسٌ، أَوْ يَعْمَلَ بِهِ الْخُلَفَاءُ، أَوْ يُوَافِقَهُ قَوْلُ صَحَابِيٍّ، ....

الإيجاب والإسقاط): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «رواية المسقط للحد والموجب له»، وإلى «رواية الموجب للحرية والمقتضي للرق».

و«ما» في قوله: «فيما نقله» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «نقله» هو عائد جملة الصلة.

والمذكور هنا هو دليل عدم ترجيح الخبر المسقط للحد على الموجب له، وعدم ترجيح الخبر الموجب للحرية على الخبر المقتضي للرق.

ومفاد هذا الدليل: أن اختلاف الخبرين ما بين إسقاط الحد وإيجابه، وما بين إيجاب الحرية واقتضاء الرق، لا تأثير له في صِدْقِ الراوي، وإذا انتفى تأثير ذلك في صدق الراوي فلا سبيل إلى ترجيح أحد الخبرين على الآخر لتساوي الخبرين في تحقق الصدق في كل واحدٍ منهما، وحينئذ يكون ترجيح أحدهما على الآخر تحكم؛ لأنه ترجيح بلا مرجح.

قوله: (وأما الترجيح لأمرٍ خارج) أي: ليس ترجيحاً متعلقاً بالسند، ولا ترجيحاً متعلقاً بالمتن، بل هو ترجيح خارج عنهما معاً.

قوله: (فبأمور) أي: أن الترجيح بين الأخبار المتعارضة بشيءٍ خارج عن المتن والسند يتحقق بعددٍ من الأمور.

قوله: (**منها: أن يشهد القرآن والسنّة، أو الإجماع بوجوب العمل على وفق الخبر، أو يعضده قياس، أو يعمل به الخلفاء، أو يوافقه قول صحابي**): الضمير في «منها» يعود إلى «الأمور الخارجية التي يحصل بها الترجيح بين الأخبار».

والضمير في «يعضده» يعود إلى «الخبر»، وإليه كذلك عود الضميرين في «به»، وفي «يوافقه».

كَمُوَافَقَةِ خَبَرِ التَّغْلِيسِ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾.

والمراد هنا: أن يَرِدَ خبران متعارضان فيشهد لأحدهما دليلٌ خارجي بالموافقة على مقتضاه، إما أن يكون ذلك الدليل نصاً من الكتاب أو السنّة، وإما أن يكون إجماعاً، أو قياساً، أو عملاً من الخلفاء الراشدين رضي الله تعالى عنهم أجمعين، أو موافقةً من قول صحابي. فيكون هذا الخبر المعضود بشيء من هذه الأدلة مُقَدَّماً على الخبر المجرد عن ذلك.

قوله: (كموافقة خبر التغليس قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾): هذا مثال توضيحي لتقريب صورة المسألة.

و«خبر التغليس» هو ما ثبت في «الصحيحين» من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: «كُنَّ نساءُ المؤمنات يشهدن مع رسول الله ﷺ صلاة الفجر متلفعاتٍ بِمُرُوطِهِنَّ ثم يَنْقَلِبْنَ إلى بيوتهن حين يَقْضِينَ الصلاةَ لا يَعْرِفُهُنَّ أحدٌ من الْغَلَسِ»(١).

وقد شهد لهذا الحديث القاضي بالتبكير لصلاة الفجر قولُ الله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٣٣].

فإن التبكير لصلاة الفجر مسارعة في طلب المغفرة، وقد كانت تلك الشهادة مرجحةً للخبر المذكور على خبر رافع بن خديج رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: **(أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر)**(٢).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «مواقيت الصلاة»، باب: «وقت الفجر» (١/ ١٤٤).
وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «المساجد ومواضع الصلاة»، باب: «استحباب التبكير بالصبح في أول وقتها». (صحيح مسلم بشرح النووي ٥/ ١٤٣).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «الصلاة»، باب: «في وقت الصبح» (١/ ٢٩٤).
وأخرجه الترمذي في سننه، أبواب «الصلاة»، باب: «ما جاء في الإسفار بالفجر»، وقال: «حديث رافع بن خديج حديث حسن صحيح». (سنن الترمذي ١/ ١٠٣، ١٠٤).

الثَّانِي: أَنْ يُخْتَلَفَ فِي وَقْفِ أَحَدِ الْخَبَرَيْنِ عَلَى الرَّاوِي، وَالْآخَرُ مُتَّفَقٌ عَلَى رَفْعِهِ.

الثَّالِثُ: أَنْ يَكُونَ رَاوِي أَحَدِهِمَا قَدْ نُقِلَ عَنْهُ خِلَافُهُ فَتَتَعَارَضُ رِوَايَتَاهُ، وَيَبْقَى الْآخَرُ سَلِيماً عَنِ التَّعَارُضِ، فَيَكُونُ أَوْلَى.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الأمر الثاني»؛ أي: من المرجِّحات الخارجية.

قوله: (**أن يُخْتَلَفَ في وقف أحد الخبرين على الراوي، والآخر متفق على رفعه**) أي: أن يتعارض خبران: أحدهما مُتَّفَقٌ على رفعه إلى النبي ﷺ، والآخر مُخْتَلَفٌ في رفعه ووقفه، فالمتفق على رفعه أرجح لأنه أقوى وآكد.

إلّا أن ما ذكره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا ليس مما هو خارج عن السند، بل إن الاختلاف في الرفع والوقف هو مما يتعلق بالسند.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الأمر الثالث»؛ أي: من المرجحات الخارجية.

قوله: (**أن يكون راوي أحدهما قد نُقِلَ عنه خلافه فتتعارض روايتاه، ويبقى الآخر سليماً عن التعارض، فيكون أولى**): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الخبرين».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الراوي».

والضمير في «خلافه» يعود إلى «الخبر».

والضمير في قوله: «روايتاه» يعود إلى «الراوي».

والمراد هنا أن يتعارض خبران: أحدهما نقله راويه بلفظ واحد لا اختلاف فيه، والآخر قد اختلف لفظه فيه، فيكون من اتحدت روايته مُقَدَّماً على من تعددت روايته، وذلك لسلامة متحد الرواية عن التعارض والاضطراب.

الرَّابعُ: ....

مثال ذلك: ما رواه الزهري عن سالم عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما: «أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه في الصلاة عند الافتتاح، وعند الركوع، والرفع منه»[(١)].

وما رواه يزيد بن أبي زياد عن البراء بن عازب رضي الله تعالى عنه: «أن النبي ﷺ كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه قريباً من أذنيه ثم لا يعود»[(٢)].

فتكون رواية الزهري لحديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أرجح من رواية يزيد بن أبي زياد لحديث البراء بن عازب رضي الله تعالى عنه، وذلك لأن الزهري لم تختلف روايته عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما، بل كانت بلفظٍ واحد.

وأما رواية يزيد بن أبي زياد فقد نُقِلَ عن يزيد اختلافُه فيها عن البراء بن عازب رضي الله تعالى عنه، كما صرح بذلك الإمام سفيان بن عيينة رحمه الله تعالى حين قال: «هكذا سمعتُ يزيد يحدثه ـ يعني بدون زيادة «ثم لا يعود» ـ، ثم سمعتُه بَعْدُ يَحدثه هكذا ويزيد فيه «ثم لا يعود» فظننتُ أنهم لقنوه»[(٣)].

وما ذكره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا ليس خارجاً عن المتن، بل إن اختلاف لفظ الرواية أو اتحادها هما مما يتعلق بالمتن.

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الأمر الرابع»؛ أي: من المرجحات الخارجية.

---

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب «الصلاة»، باب: «من لم يذكر الرفع إلا عند الافتتاح» (السنن الكبرى ٢/٧٦).

(٣) انظر: السنن الكبرى للبيهقي، كتاب «الصلاة»، باب: «من لم يذكر الرفع إلا عند الافتتاح» (٢/٧٦).

أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا مُرْسلاً وَالآخَرُ مُتَّصِلاً، فَالْمُتَّصِلُ أَوْلَى لِأَنَّهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وَذَلِكَ مُخْتَلَفٌ فِيهِ.

قوله: (أن يكون أحدهما مرسلاً والآخر متصلاً، فالمتصل أولى لأنه متفق عليه، وذلك مختلف فيه): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الخبرين المتعارضين».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الخبر المتصل»، وإليه كذلك عود الضمير في «عليه».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الخبر المرسل»، وإليه كذلك عود الضمير في «فيه».

والمراد هنا: أن يتعارض خبران: أحدهما مرسل والآخر متصل، فَيُرَجَّحُ المتصل على المرسل، لكون المتصل متفقاً عليه، ولكون المرسل مختلفاً فيه.

وما ذكره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا ليس مما هو خارج عن السند، بل إن الاتصال والإرسال مما يتعلق بالإسناد.



فصل
(في ترجيح المعاني)

قَالَ أَصْحَابُنَا: تُرَجَّحُ الْعِلَّةُ بِمَا يُرَجَّحُ بِهِ الْخَبَرُ مِنْ مُوَافَقَتِهَا لِدَلِيلٍ آخَرَ مِنْ كِتَابٍ، أَوْ سُنَّةٍ، أَوْ قَوْلِ صَحَابِيٍّ، أَوْ خَبَرٍ مُرْسَلٍ، أَوْ بِكَوْنِ إِحْدَاهُمَا نَاقِلَةً عَنِ الْأَصْلِ، كَمَا قُلْنَا فِي الْخَبَرِ.

قوله: (فصل في ترجيح المعاني): المراد بالمعاني هنا: «الْعِلَلُ القياسية».

وإنما سُمِّيَتِ العلل القياسية مَعَانِيَ؛ لأن العلة القياسية لا تثبت إلّا إذا عُقِلَ معناها، أما إذا لم يُعْقَلْ معناها فإنها لا تكون علة قياسية، بل هي علة تعبدية.

قوله: (قال أصحابنا: تُرَجَّحُ العلة بما يُرَجَّحُ به الخبر من موافقتها لدليلٍ آخر من كتاب، أو سنّة، أو قول صحابي، أو خبر مرسل، أو بكون إحداهما ناقلةً عن الأصل، كما قلنا في الخبر): المراد بالأصحاب هنا: الحنابلة رحمهم الله تعالى.

و«ما» في قوله: «بما يرجح» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «موافقتها» يعود إلى «العلة».

وضمير التثنية في «إحداهما» يعود إلى «العلتين المتعارضتين».

والمراد هنا: إذا وردت علتان متعارضتان، فإن العمل بترجيح إحداهما على الأخرى؛ كالعمل في ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، إذ سبيل العلة في ذلك هو سبيل الخبر، لكون كلٍّ منهما دليلاً شرعياً.

وحينئذٍ فالعلة التي توافق دليلاً من الكتاب، أو السنّة، أو قول صحابي، أو خبراً مرسلاً، تكون راجحةً على العلة التي لم توافق شيئاً من ذلك.

....

وكذلك إذا كانت إحدى العلتين ناقلة عن الأصل، فإنها تكون راجحةً على العلة المبقية له، لكون الناقلة مؤسِّسةً والمبقية مؤكِّدة، والتأسيس أقوى من التأكيد.

مثال موافقة العلة للقرآن الكريم: قول الحنابلة: إن العاقلة لا تتحمل جناية العبد، معلِّلين ذلك بأن العبد مالٌ تجب القيمة بإتلافه، فلا تحمله العاقلة كسائر الأموال.

وقال غيرهم: تتحمل العاقلة جناية العبد، معلِّلين ذلك بأن العبد يتعلق بقتله القصاص والكفارة فهو كالحر.

فَتُرَجَّحُ علة الحنابلة بموافقتها قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤].

فيخرج «الحر» من عموم هذه الآية الكريمة من جهة إيجاب تَحَمُّلِ جنايته على العاقلة، ويبقى «العبد» داخلاً في عمومها فلا تتحمل العاقلة جنايته[١].

ومثال موافقة العلة للسنّة المطهرة: ما ذهب إليه الحنابلة رحمهم الله تعالى من القول بعدم صحة «بيع الرطب بالتمر» إلّا في العرايا، وعلّلوا ذلك بأنه جنس ربوي بِيعَ بعضُه ببعضٍ كيلاً مع عدم التساوي حال الادخار بسبب نقصان الرطب بالجفاف.

وذهب بعض الفقهاء كالإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى إلى جواز بيع الرطب بالتمر، معللين ذلك بأنهما تساويا في الكيل حال العقد، فأشبها بيع الحديثة بالعتيقة.

إلّا أن ما علل به الحنابلة أرجح لموافقته للسنّة، فإن النبي ﷺ حين سُئِلَ عن بيع «الرطب بالتمر»، قال: (**أينقص الرطب إذا يَبِسَ؟**)، قال

---

(١) راجع: التمهيد لأبي الخطاب ٤/ ٢٢٦.

فَأَمَّا إِنْ كَانَتْ إِحْدَاهُمَا حَاظِرَةً وَالْأُخْرَى مُبِيحَةً، ....

السائل: «نعم»، فقال عليه الصلاة والسلام: **(فلا إذاً)**(١).

ومثال موافقة العلة لقول الصحابي: ما إذا سُئِلَ مجتهدٌ فقيل له: مَرَّ نَفَرٌ عَطْشَى على قومٍ عندهم ماءٌ فاستسقوهم فأبوا أن يسقوهم فماتوا، فما الحكم؟ فيقول: تجبُ عليهم ديتهم، كما لو قتلوهم بسهامٍ خطأً.

ويجيب مجتهد آخر، فيقول: لا شيءَ على أصحاب الماء بموت أولئك العطشى، كما لو ماتوا بآفةٍ في الطريق.

فَعِلَّةُ المجتهد الأول القائل بإيجاب الدية هي الأرجح، وذلك لموافقتها ما حَكَمَ به عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه في مثل تلك القضية.

ومثال العلة الناقلة عن الأصل: أن يُسْأَلَ المجتهد، فيقال له: ما حكم الوضوء بالماء المغصوب؟

فيقول: لا يصح الوضوء بالماء المغصوب، كما لا يصح بالماء النجس، إذ الغصب اعتداء على حق الغير.

ويقول الآخر: يصح الوضوء بالماء المغصوب، كما يصح بالماء المملوك، إذ لا تأثير لغصب الماء في صحة الوضوء.

فالعلة التي ذكرها المجتهد الأول أولى بالترجيح، لكونها ناقلةً عن الأصل، إذ النقل تأسيس والإبقاء توكيد، والتأسيس أقوى من التوكيد.

قوله: (فأما إن كانت إحداهما حاظرةً والأخرى مبيحة): ضمير التثنية في «إحداهما» يعود إلى «العلتين».

مثال ذلك: أن يختلف مجتهدان في حكم «قيادة المرأة للسيارة»، فيقول أحدهما: يحرم على المرأة قيادة السيارة؛ لأن تلك القيادة مَظِنَّةُ وقوعها في الفتنة كما لو خالطت الأجانب من الرجال.

---

(١) المرجع السابق ٤/٢٢٧.

أَوْ كَانَتْ إِحْدَاهُمَا مُسْقِطَةً لِلْحَدِّ، أَوْ مُوجِبَةً لِلْعِتْقِ، فَفِي التَّرْجِيحِ بِذَلِكَ اخْتِلَافٌ، ....

ويقول الآخر: يجوز للمرأة قيادة السيارة، إذ لا مفسدة عليها في ذلك، كما يجوز لها أن تقود البعير.

فعلة المجتهد الأول أرجح لكونها حاظرة، عند مَنْ يرى ترجيح الحظر على الإباحة.

قوله: (أو كانت إحداهما مسقطة للحد): ضمير التثنية في «إحداهما» يعود إلى «العلتين».

مثال ذلك: أن يختلف مجتهدان في «قطع الزوج إذا سرق من مال زوجته»، فيقول أحدهما: يُقْطَعُ؛ لأنه سارق، كما لو سرق مال أجنبي.

ويقول الآخر: لا يُقْطَعُ؛ لأن له شبهةً في هذا المال.

فعلة المجتهد الثاني أرجح عند مَنْ يرى ترجيح العلة المسقطة للحد.

قوله: (أو موجبةً للعتق) أي: «أو أن تكون إحدى العلتين موجبةً للعتق».

مثال ذلك: أن يختلف مجتهدان في إعتاق العبد بقول سيده له: «اذهب فقد أَخْلَيْتُ سبيلك»، فيقول أحدهما: لا يَعْتِقُ العبد بهذه اللفظة؛ لأنها ليست صريحةً في العتق، كما لو قال الزوج لزوجته: «اذهبي فأنتِ خَلِيَّةٌ»، فإنه لا يكون طلاقاً لعدم صراحته في ذلك.

ويقول الآخر: يَعْتِقُ العبد بهذه اللفظة؛ لأنها تدل على فَكِّ رقبته من الرق بمنح الحرية له، كما يقع الطلاق بالكناية الدالة عليه.

فعلة المجتهد الثاني أرجح عند مَنْ يرى ترجيح العلة الموجبة للعتق.

قوله: (ففي الترجيح بذلك اختلاف): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الحظر والإباحة»، وإلى «الإيجاب والإسقاط في الحد والعتق».

والمراد هنا: إذا تعارضت علتان: إحداهما تقتضي الإباحة، والأخرى تقتضي التحريم، فقد اختلف الأصوليون في أيهما تُقَدَّمُ على الأخرى؟

فَرَجَّحَ بِهِ قَوْمٌ احْتِيَاطاً لِلْحَظْرِ وَنَفْيِ الْحَدِّ، وَلِأَنَّ الْخَطَأَ فِي نَفْيِ هَذِهِ الْأَحْكَامِ أَسْهَلُ مِنَ الْخَطَإِ فِي إِثْبَاتِهَا. ....

وكذلك إذا تعارضت علتان: إحداهما موجبة للحد والأخرى مسقطة له، فقد اختلف الأصوليون في أيهما تقدّم على الأخرى؟

وكذلك إذا تعارضت علتان: إحداهما موجبة للحد، والأخرى مسقطة له، فقد اختلف الأصوليون في أيهما تقدم على الأخرى؟

قوله: (فرجح به قوم احتياطاً للحظر ونَفْي الحد): الضمير في «به» يعود إلى «الحظر والإباحة»، وإلى «إيجاب الحد وإسقاطه»، وإلى «إيجاب العتق أو الرق».

والمراد هنا: أن بعض الأصوليين ذهب إلى ترجيح العلة الحاظرة على العلة المبيحة؛ لأن الاحتياط يقتضي ذلك، إذ المبيح لا محذور في ترك مقتضاه، والمحرِّم يَتَأَتَّى المحذور بفعل ما دلّ على اجتنابه.

وكذلك ذهب بعض الأصوليين إلى ترجيح العلة الموجبة للعتق على العلة الموجبة للرق، لكون الشارع يدعو إلى الإعتاق لا إلى الاسترقاق.

قوله: (ولأن الخطأ في نفي هذه الأحكام أسهل من الخطأ في إثباتها): المراد بالأحكام المشار إليها في قوله: «هذه الأحكام»: الأحكام المتعلقة بإثبات الحدود.

والضمير في «إثباتها» يعود إلى «الأحكام».

والمراد هنا: أن بعض الأصوليين ذهب إلى أن العلة المسقطة للحد راجحة على العلة الموجبة له؛ لأن الخطأ في نَفْي الحد أسهل من الخطأ في إثباته، عملاً بما رُوِيَ عن النبي ﷺ: **(ادرءوا الحدود ما استطعتم، فَلَأَنْ يخطئ الإمام في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة)**[1].

(١) أخرجه الترمذي في سننه، في «أبواب الحدود»، باب: «ما جاء في درء الحدود»، رقم: (١٤٤٧).

وَمَنَعَ آخَرُونَ التَّرْجِيحَ بِذَلِكَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُمَا حُكْمَانِ شَرْعِيَّانِ فَيَسْتَوِيَانِ، وَلِأَنَّ سَائِرَ الْعِلَلِ لَا تُرَجَّحُ بِأَحْكَامِهَا، فَكَذَا هَا هُنَا.

وَرَجَّحَ قَوْمٌ الْعِلَّةَ بِخِفَّةِ حُكْمِهَا؛ لِأَنَّ الشَّرِيعَةَ خَفِيفَةٌ، ....

قوله: (**ومنع آخرون الترجيح بذلك من حيث إنهما حكمان شرعيان فيستويان، ولأن سائر العلل لا ترجح بأحكامها، فكذا هاهنا**): «آخرون» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «ومنع قوم آخرون».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «بذلك» يعود إلى «الحظر والإباحة»، وإلى «الإيجاب والإسقاط».

وضمير التثنية في «إنهما» يعود إلى كل نظيرٍ ونظيره من المذكورات كالحظر والإباحة، وإيجاب الحد وإسقاطه، واقتضاء العتق واقتضاء الرق.

والضمير في «بأحكامها» يعود إلى «العلل».

واسم الإشارة «ذا» في قوله: «فكذا» يعود إلى «عدم ترجيح العلل بأحكامها».

واسم الإشارة «هاهنا» يعود إلى «ترجيح العلة بكونها حاظرة على كونها مبيحة»، أو «ترجيح العلة بكونها موجبة للحد على كونها مسقطة له»، أو «ترجيح العلة بكونها موجبة للعتق على كونها مقتضية للرق».

والمراد هنا: أن بعض الأصوليين ذهب إلى عدم ترجيح العلل باعتبار الحظر أو الإباحة، أو باعتبار إيجاب الحد أو إسقاطه، أو باعتبار إثبات العتق أو الرق، وذلك لدليلين:

الدليل الأول: أن جميع ذلك أحكامٌ شرعية وهي متساوية، فالترجيح لأحدها على الآخر ترجيح بلا مرجح وهو تحكم باطل.

الدليل الثاني: أن ترجيح العلة بواحدٍ مما ذُكِرَ هو من قبيل ترجيح العلة بحكمها، والعلل لا تُرَجَّحُ بأحكامها.

قوله: (**ورجح قوم العلة بخفة حكمها؛ لأن الشريعة خفيفة**): الضمير في «حكمها» يعود إلى «العلة».

وَآخَرُونَ بِالْعَكْسِ لِأَنَّ الْحَقَّ ثَقِيلٌ، وَهِيَ تَرْجِيحَاتٌ ضَعِيفَةٌ.

فَإِنْ كَانَتْ إِحْدَى الْعِلَّتَيْنِ حُكْماً وَالْأُخْرَى وَصْفاً حِسِّيّاً كَكَوْنِهِ «قُوتاً»، أَو «مُسْكِراً» فَاخْتَارَ الْقَاضِي تَرْجِيحَ الْحِسِّيَّةِ، ....

والمراد هنا: أن بعض الأصوليين ذهب إلى ترجيح العلة ذات الحكم الخفيف دون العلة ذات الحكم الثقيل، استناداً إلى يُسْرِ الشريعة وخفة أحكامها.

قوله: (وآخرون بالعكس؛ لأن الحق ثقيل): «آخرون» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «ورجح قوم آخرون بالعكس»؛ أي: بِثِقَلِ العلة.

والمراد هنا: أن بعض الأصوليين ذهب إلى ترجيح العلة ذات الحكم الثقيل دون العلة ذات الحكم الخفيف، استناداً إلى أن الحق ثقيل.

قوله: (وهي ترجيحات ضعيفة): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الترجيحات السابقة كلها»، وهي:

١ ـ الترجيح بتقديم الحاظرة على المبيحة والعكس.

٢ ـ الترجيح بتقديم المثبتة للحد على المسقطة له والعكس.

٣ ـ الترجيح بتقديم الموجبة للعتق على المقتضية للرق والعكس.

٤ ـ الترجيح بتقديم العلة ذات الحكم الخفيف على ذات الحكم الثقيل والعكس.

فهذه الترجيحات كلها ضعيفة، وسبب ضعفها: أن ترجيح العلة فيها تابعٌ للحكم حلّاً وحرمة، وثبوتاً وانتفاءً، ووجوباً وسقوطاً، وخفةً وثقلاً. وترجيح العلل بأحكامها ضعيف لاحتمال عدم التفاوت بين تلك الأحكام، وإذا لم تتفاوت كانت متساوية، ولا يصح الترجيح بين المتساويات؛ لأنه ترجيح بلا وجهٍ مُسَوِّغٍ، فيكون أقرب إلى الْهَوَى منه إلى الحقيقة والواقعية.

قوله: (فإن كانت إحدى العلتين حكماً والأخرى وصفاً حسياً ككونه «قوتاً»، أو «مسكراً» فاختار القاضي ترجيح الحسية): الضمير في «ككونه» يعود إلى «الوصف الحسي».

وَمَالَ أَبُو الْخَطَّابِ إِلَى تَرْجِيحِ الْحُكْمِيَّةِ؛ لِأَنَّ الْحِسِّيَّةَ كَانَتْ مَوْجُودَةً قَبْلَ الْحُكْمِ فَلَا يُلَازِمُهَا حُكْمُهَا، وَالْحُكْمُ أَشَدُّ مُطَابَقَةً لِلْحُكْمِ. وَرَجَّحَ الْقَاضِي بِأَنَّ الْحِسِّيَّةَ كَالْعِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ، وَالْعَقْلِيَّةُ قَطْعِيَّةٌ فَهُوَ أَوْلَى مِمَّا يُوجِبُ الظَّنَّ، وَلِأَنَّها لَا تَفْتَقِرُ إِلَى غَيْرِهَا فِي الثُّبُوتِ. ....

والمراد هنا: إذا تعارضت علتان: إحداهما حكمية، والأخرى حسية، فالعلة الحسية راجحة على العلة الحكمية عند القاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى، وهذا ما نصّ عليه في كتابه «العدة»، حيث قال في فصل «ترجيحات العلل»: «الثالث عشر: أن تكون إحداهما صفة محسوسة والأخرى حكماً شرعياً، فتكون الصفة المحسوسة أولى لقوة وجودها»[1].

قوله: (ومال أبو الخطاب إلى ترجيح الحكمية؛ لأن الحسية كانت موجودة قبل الحكم فلا يلازمها حكمها، والحكم أشد مطابقة للحكم): الضمير في «يلازمها» يعود إلى «العلة الحسية»، وإليها كذلك عود الضمير في «حكمها».

والمراد هنا: أن أبا الخطاب رحمه الله تعالى مال إلى ترجيح العلة الحكمية على العلة الحسية، ومما يدل على ميله هذا ما ذكره في كتابه «التمهيد»، حيث قال: «ومنها: أن تكون إحدى العلتين صفة ذاتية والأخرى حكمية، فقال بعضهم: الذاتية أولى وهو اختيار شيخنا، وقال آخرون: الحكمية أولى، ووجه ذلك: أن المطلوب هو الحكم الشرعي، فالدلالة الشرعية أدل على الحكم الشرعي؛ لأنها أشد مطابقةً له من الدلالة الذاتية فكانت أولى، ولأن الذاتية قد كانت ولم يتعلق بها الحكم وذلك قبل الشرع، والصفة الحكمية لا توجد إلّا والحكم متعلق بها، فكانت أَخَصَّ بالحكم وأولى»[2].

قوله: (ورجَّح القاضي بأن الحسية كالعلة العقلية، والعقلية قطعية فهو أولى مما يوجب الظن، ولأنها لا تفتقر إلى غيرها في الثبوت): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «القطع».

---

(١) العدة ٥/ ١٥٣١.
(٢) التمهيد ٤/ ٢٣٠.

....

و«ما» في قوله: «مما يوجب الظن» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «فهو أولى من الموجب للظن».

والضمير في «لأنها» يعود إلى «الحسية»، وإليها كذلك عود الضمير في «غيرها».

والخلاصة هنا: أنه إذا تعارضت علتان: إحداهما حكم شرعي والأخرى وَصْفٌ حسي فقد وقع الخلاف في أيهما تُقَدَّمُ على الأخرى بين أبي الخطاب وشيخه القاضي أبي يعلى رحمهما الله تعالى على قولين:

القول الأول: أن العلة الحسية راجحة على العلة الحكمية، وهذا مذهب القاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى.

واستدلّ لذلك بدليلين:

الدليل الأول: قياس العلة الحسية على العلة العقلية، فكما أن العلة العقلية أولى بالتقديم لكونها قطعية، فكذلك هو الشأن في العلة الحسية.

الدليل الثاني: أن العلة الحسية لا تفتقر إلى غيرها في الثبوت.

بيان ذلك: أن العلة الحكمية تفتقر في إثباتها إلى غيرها وهو نص الشارع، وأما العلة الحسية فهي لا تفتقر في إثباتها إلى غيرها، بل هي ثابتة بذاتها بدليل وجودها قبل ورود الشرع.

وما استغنى بنفسه مُقَدَّمٌ على ما افتقر إلى غيره في الدلالة على ثبوت وجوده.

القول الثاني: أن العلة الحكمية راجحة على العلة الحسية، وهذا مذهب أبي الخطاب رحمه الله تعالى.

واستدلّ لذلك بدليلين أيضاً:

الدليل الأول: أن العلة الحسية كانت موجودة قبل ورود الشرع ولم يتعلق بها حكم، وهذا يدل على عدم ملازمة حكمها لها.

وَقِيلَ: هَذَا كُلُّهُ تَرْجِيحٌ ضَعِيفٌ.

وَذَكَرَ أَبُو الْخَطَّابِ تَرْجِيحَ الْعِلَّةِ إِذَا كَانَتْ أَقَلَّ أَوْصَافاً،

بخلاف العلة الحكمية فإنها لا توجد إلّا وتعلق الحكم بها، إذ يلزم من وجودها وجود الحكم.

وما كان حكمها ملازماً لها وجوداً وعدماً أولى مما كان حكمها ليس ملازماً لها.

الدليل الثاني: أن الحكم أشد مطابقةً للحكم.

وبيان ذلك: أن المطلوب في القياس هو الحكم الشرعي، والعلة الحكمية أشد مطابقةً للحكم الشرعي من العلة الحسية، لكون العلة الحسية أقرب إلى العقل منها إلى الشرع، فكانت العلة الحسية بذلك مرجوحةً بالنسبة للعلة الحكمية.

قوله: (**وقيل: هذا كله ترجيح ضعيف**): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ترجيح العلة بكونها حكمية على كونها حسية والعكس».

فهذا ترجيح ضعيف، ووجه ضعفه: أن الظن لا يتفاوت بكون العلة حسية أو حكمية، وإذا كان الظن لا يتفاوت بالنسبة لهما فهما سواءٌ في إثبات الحكم بهما، وحينئذ فالترجيح بينهما نوع تحكم لعدم تميُّز إحداهما عن الأخرى.

قوله: (**وذكر أبو الخطاب ترجيح العلة إذا كانت أقل أوصافاً**) أي: إذا تعارضت علتان: وكانت إحداهما أقل أوصافاً من الأخرى فهي الراجحة على الأكثر أوصافاً.

مثال ذلك: أن يُعَلِّلَ أحدُ المجتهدين تحريم التفاضل في البر بكونه مكيلاً.

ويعلّله آخر بالكيل، والطعم.

فعلة الأول ذات وصفٍ واحدٍ وهو «الكيل»، وعلة الثاني ذات وصفين وهما «الكيل»، و«الطعم».

لِمُشَابَهَتِهَا الْعِلَّةَ الْعَقْلِيَّةَ، وَلِأَنَّهَا أَجْرَى عَلَى الْأُصُولِ.

فتكون علة الأول أرجح لكونها أقل وصفاً من الأخرى.

وإنما كانت العلة الأقل أوصافاً أرجح من العلة الأكثر أوصافاً؛ لأن ما قلّ الوصف فيه كَثُرَ التفريع عليه، فيؤدي إلى اتساع مجاري الحكم.

قوله: (لمشابهتها العلة العقلية): الضمير في «لمشابهتها» يعود إلى «العلة الأقل أوصافاً».

وهذا **هو الدليل الأول لأبي الخطاب** رحمه الله تعالى على ترجيح العلة الأقل أوصافاً.

ومفاد هذا الدليل: أن العلة قليلة الأوصاف تشبه العلة العقلية في القوة، فتكون أولى بالاعتبار من العلة كثيرة الأوصاف.

قوله: (ولأنها أجرى على الأصول): الضمير في «لأنها» يعود إلى «العلة ذات الأوصاف القليلة».

ومعنى «أجرى على الأصول»؛ أي: أكثر موافقة وملاءمة.

والمذكور هنا **هو الدليل الثاني لأبي الخطاب** رحمه الله تعالى بترجيح العلة قليلة الأوصاف على كثيرتها.

ومفاد هذا الدليل: أن ما قَلَّتْ أوصافه من العلل كان أقرب ملاءمةً للأصول، وأعظم فائدةً في تكثير الفروع، فكان أولى بالترجيح مما كثر الوصف فيه.

وما نقله الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا عن أبي الخطاب رحمه الله تعالى هو ما أورده في كتابه «التمهيد»، حيث قال: «ومنها: أن تكون إحدى العلتين أقل أوصافاً من الأخرى فتكون أولى...، لنا: أن ما قلّت أوصافه شابه العلة العقلية في القوة فكان أولى، ولأنه أجرى على الأصول، وأسلم من الفساد، وأسهل على المجتهد، وأكثر للفائدة أنه تكثر

وَتَرْجِيحَهَا بِكَثْرَةِ فُرُوعِهَا وَعُمُومِهَا، ثُمَّ اخْتَارَ التَّسْوِيَةَ وَأَنَّ هَذَيْنِ لَا يُرَجَّحُ بِهِمَا؛ لِأَنَّ الْعِلَّتَيْنِ سَوَاءٌ فِي إِفَادَتِهِمَا حُكْمَهُمَا وَسَلَامَتِهِمَا مِنَ الْفَسَادِ، وَمَتَى صَحَّتْ لَمْ يُلْتَفَتْ إِلَى كَثْرَةِ فُرُوعِهَا وَلَا كَثْرَةِ أَوْصَافِهَا.

فروعه، فكان أولى»[1].

قوله: (وترجيحها بكثرة فروعها وعمومها): الضمير في «ترجيحها» يعود إلى «العلة» وكذلك إليها عود الضميرين في «فروعها»، وفي «عمومها».

والمعنى: «وذَكَرَ أبو الخطاب ترجيح العلة بكثرة فروعها وعمومها».

والمراد هنا: إذا تعارضت علتان إحداهما أعم والأخرى أخص، أو إحداهما أكثر فروعاً من الأخرى، فالأعم والأكثر فروعاً هي الراجحة، لكون الأعم والأكثر فروعاً أبلغ في الفائدة.

مثال ذلك: أن يعلل أحد المجتهدين تحريم التفاضل في «البر» بالطعم. ويعلله آخر بالكيل[2].

فالطعم أعم من الكيل، فَيُقَدَّمُ الطعم لكثرة التفريع عليه، إذ يشمل تحريم التفاضل في كل مطعوم مكيلاً كان أو موزوناً.

قوله: **(ثم اختار التسوية وأن هذين لا يُرَجَّحُ بهما؛ لأن العلتين سواء في إفادتهما حكمهما وسلامتهما من الفساد، ومتى صحت لم يُلْتَفَتْ إلى كثرة فروعها ولا كثرة أوصافها)**: اسم الإشارة في قوله: «هذين» يعود إلى «كثرة الفروع»، وإلى «العموم»، وإليهما كذلك عود ضمير التثنية في «بهما».

وضمير التثنية في «إفادتهما» يعود إلى «العلتين»، وإليهما كذلك عود ضميري التثنية في «حكمهما»، وفي «سلامتهما».

والضميران في «فروعها»، وفي «أوصافها» يعودان إلى «العلة الصحيحة».

---

(١) التمهيد ٤/ ٢٣٥.
(٢) انظر: التمهيد ٤/ ٢٣٣.

وَرَجَّحَ الْعِلَّةَ الْمُنْتَزَعَةَ مِنَ الْأُصُولِ عَلَى مَا انْتُزِعَ مِنْ أَصْلٍ وَاحِدٍ؛ ....

والمراد بالذي اختار التسوية هنا بين العلة الأكثر فروعاً والأقل، وبين العلة الأعم والأخص هو أبو الخطاب رحمه الله تعالى، حيث نص على ذلك في كتابه «التمهيد»، فقال: «ومنها: أن تكون إحداهما أكثر فروعاً من الأخرى، فيحتمل أن تكون الكثيرة الفروع أولى، وقال بعضهم: لا يُرَجَّحُ بذلك. وهو الأشبه عندي»[1].

وقال: «ومنها: أن تكون إحدى العلتين أعم من الأخرى، فهل يُرَجَّحُ بهما أوْ لا؟..، والقول الثاني أشبه عندي»[2].

والمقصود بما ذكره أبو الخطاب رحمه الله تعالى هنا: أن الظن لا يتفاوت بكثرة الفروع وقلتها، ولا بالأعميَّة والأخصية في العلة، وإذا انتفى التفاوت تحققت المساواة فتكون العلة الأولى كالثانية في إفادة الحكم والسلامة من الفساد، وحينئذ فلا وجه للترجيح بكثرة الفروع أو كثرة الأوصاف، إذ العبرة بصحة العلة وسلامتها وذاك متحقق في كلٍّ منهما.

قوله: (ورجح العلة المنتزعة من الأصول على ما انْتُزِعَ من أصل واحد): «ما» في قوله: «ما انتزع» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «على الْمُنْتَزَعِ من أصل واحد».

والمراد بالمرجِّح في قوله: «ورجح العلة المنتزعة من الأصول» هو أبو الخطاب رحمه الله تعالى.

والمقصود هنا: إذا تعارضت علَّتان إحداهما مُنْتَزَعَةٌ من أصولٍ متعددة، والأخرى منتزعة من أصلٍ واحد، كانت المنتزعة من الأصول المتعددة أولى بالرجحان من المنتزعة من أصل واحد.

---

(١) التمهيد ٤/٢٤٨.
(٢) التمهيد ٤/٢٣٣، ٢٣٤.

لِأَنَّ الْأُصُولَ شَوَاهِدُ بِالصِّحَّةِ، فَمَا كَثُرَتْ شَوَاهِدُهُ كَانَ أَقْوَى فِي إِثَارَةِ غَلَبَةِ الظَّنِّ.

وَرَجَّحَ الْعِلَّةَ الْمُطَّرِدَةَ الْمُنْعَكِسَةَ عَلَى مَا لَا يَنْعَكِسُ؛ ....

قوله: (لأن الأصول شواهد بالصحة، فما كثرت شواهده كان أقوى في إثارة غلبة الظن): «ما» في قوله: «فما كثرت» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «شواهده» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمذكور هنا **هو الدليل على ترجيح العلة** ذات الأصول المتعددة على العلة ذات الأصل الواحد.

ومفاد هذا الدليل: أن تضافر الأصول على علة واحدة دليل على تأكد صحتها وشاهد على سلامتها من الفساد، فيكون ذلك أقوى في إثارة غلبة الظن بترجيحها على المنتزعة من أصلٍ واحد.

وما نَسَبَهُ المؤلف رحمه الله تعالى هنا إلى أبي الخطاب رحمه الله تعالى من ترجيحه للعلة ذات الأصول المتعددة على العلة ذات الأصل الواحد قد نَصَّ عليه في كتابه «التمهيد»، فقال: «ومنها: أن تكون إحدى العلتين منتزعة من أصول، والأخرى منتزعة من أصل واحد، فالمنتزعة من الأصول أولى، وقال بعض الشافعية: هما سواء. لنا: أن بكثرة الأصول يقوى الظن؛ لأن الأصول شواهد الصحة، فكانت أولى»(١).

قوله: (ورجح العلة المطردة المنعكسة على ما لا ينعكس) أي: «ورجح أبو الخطاب العلة المطردة المنعكسة على ما لا ينعكس».

و«ما» في قوله: «ما لا ينعكس» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد هنا: إذا تعارضت علتان: إحداهما منعكسة، والأخرى غير مطردة منعكسة، فالمطردة المنعكسة راجحة على الأخرى.

---

(١) التمهيد ٤/٢٣١، ٢٣٢.

لِأَنَّ الطَّرْدَ وَالْعَكْسَ دَلِيلٌ عَلَى صِحَّةِ الْعِلَّةِ ابْتِدَاءً لِمَا فِيهِ مِنْ غَلَبَةِ الظَّنِّ، فَلَا أَقَلَّ مِنْ أَنَّهُ يَصْلُحُ لِلتَّرْجِيحِ.

قوله: (لأن الطرد والعكس دليل على صحة العلة ابتداءً لما فيه من غلبة الظن، فلا أقل من أنه يصلح للترجيح): الضمير في «فيه» يعود إلى «الطرد والعكس»، وكذلك إليهما عود الضمير في «أنه».

والمذكور هنا **هو الدليل على ترجيح العلة المطردة المنعكسة** على غيرها.

ومفاد هذا الدليل: أن غير المطردة وهي المنتقضة بصورة فأكثر إنْ قيل بعدم صحتها لم تعارض المطردة؛ لأن غير الصحيح لا يعارض الصحيح، وإن قيل بصحتها واجتمعت هي والمطردة فالمطردة راجحة عليها؛ لأن ظن العلية فيها أغلب، ولأنها متفق عليها، وغير المطردة مختلف فيها(١).

وما نسبه المؤلف رحمه الله تعالى هنا إلى أبي الخطاب بترجيح المطردة على غير المطردة قد نَصَّ عليه في كتابه «التمهيد» فقال رحمه الله تعالى: «ومنها: أن تكون إحداهما تطرد وتنعكس والأخرى لا تنعكس، كقياسنا تزويج الأخ والعم الصغيرة بأن مَنْ لا يملك التصرف في مالها بنفسه لا يملك التصرف في بضعها كالأجنبي، أولى من قياسهم أنه من أهل ميراثها أشبه الأب؛ لأن قياسنا ينعكس، فإن الأب لَمَّا ملك التصرف في مالها بنفسه ملك التصرف في بضعها، وقياسهم لا ينعكس فإن الحاكم ليس من أهل ميراثها ويزوجها عندهم.

وإنما قُدِّمَتِ المنعكسة لأنها تشابه الحدود فقويت، ولأن العكس يدل على صحة العلة»(٢).

---

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٧١٨، ٧١٩.

(٢) التمهيد ٤/ ٢٤٢، ٢٤٣.

وَرَجَّحَ الْعِلَّةَ الْمُتَعَدِّيَةَ عَلَى الْقَاصِرَةِ لِكَثْرَةِ فَائِدَتِهَا. ....

قوله: (ورجح العلة المتعدية على القاصرة لكثرة فائدتها) أي: «ورجح أبو الخطاب العلة المتعدية على العلة القاصرة».

والضمير في «فائدتها» يعود إلى «العلة المتعدية».

والمراد هنا: إذا تعارضت علتان: إحداهما متعدية والأخرى قاصرة، فالمتعدية أرجح من القاصرة عند أبي الخطاب رحمه الله تعالى.

والدليل على رجحانها: أن المتعدية أكثر فائدة من القاصرة، إذ الحكم في القاصرة لا يتجاوز محلها، بخلاف الحكم في المتعدية فإنه يتجاوزها إلى فروعٍ كثيرة.

مثال ذلك: تعليل تحريم التفاضل في بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة بالوزن، أو بالثمنية.

فإن التعليل بالوزن يفضي إلى تعدية الحكم إلى كل موزون كالحديد، والنحاس، والصُّفْرِ، ونحو ذلك.

وأما التعليل بالثمنية فيفضي إلى قَصْرِ الحكم على الذهب والفضة فقط، دون تجاوزٍ إلى غيرهما.

وبذلك يتضح أن العلة المتعدية أكثر فائدة من العلة القاصرة[١].

وما نسبه المؤلف رحمه الله تعالى هنا إلى أبي الخطاب من ترجيح العلة المتعدية على القاصرة قد نصّ عليه في كتابه «التمهيد»، فقال رحمه الله تعالى: «ومنها: أن تكون إحداهما متعدية، فإنها أولى من الواقفة...؛ لأن المتعدية مُجْمَعٌ على صحتها، والواقفة مُخْتَلَفٌ فيها، ولأن المتعدية به أكثر فروعاً وفائدةً من الواقفة»[٢].

(١) انظر: التمهيد ٤/ ٢٤٣؛ شرح مختصر الروضة ٣/ ٧٢١.

(٢) التمهيد ٤/ ٢٤٣.

وَمَنَعَ ذَلِكَ قَوْمٌ؛ لِأَنَّ الْفُرُوعَ لَا تُنْبِئُ عَنْ قُوَّةٍ فِي ذَاتِ الْعِلَّةِ، بَلِ الْقَاصِرَةُ أَوْفَقُ لِلنَّصِّ. وَالْأَوَّلُ أَوْلَى فَإِنَّهَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهَا، وَهَذِهِ مُخْتَلَفٌ فِيهَا.

قوله: (ومنع ذلك قوم): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ترجيح العلة المتعدية على العلة القاصرة».

فهذا الترجيح منعه بعض الشافعية، ومنهم أبو إسحاق الإسفراييني رحمه الله تعالى[١].

قوله: (لأن الفروع لا تنبئ عن قوةٍ في ذات العلة، بل القاصرة أوفق للنص): هذا هو دليل القائلين بترجيح العلة القاصرة على العلة المتعدية.

ومفاد هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: لا نسلِّم بأن كثرة الفروع تنبئ عن قوة العلة حتى تكون تلك الكثرة مرجِّحة، بل إن العلة تستمد قوتها من ثبوت صحتها، فإذا ثبتت صحتها فلا تأثير لتفاوت الفروع قلةً أو كثرة.

الوجه الثاني: أن العلة القاصرة أكثر موافقةً للنص، وأشد مطابقةً له، حيث إن القاصرة لم يتجاوز تأثيرها موضع النص، بخلاف المتعدية فإنها لم توافق وتطابق النص، بل زادت عليه حيث أَلْحَقَتْ بأصله ما كان مشابهاً له، وما وافق النص وطابقه أولى مما زاد عليه[٢].

قوله: (والأول أولى، فإنها متفق عليها، وهذه مختلف فيها): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «والقول الأول».

والضمير في «فإنها» يعود إلى «العلة المتعدية»، وإليها كذلك عود الضمير في «عليها».

---

(١) انظر: البرهان ٢/ ١٢٦٥.

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/ ٧٢١.

وَرَجَّحَ مَا كَانَتْ عِلَّتُهُ وَصْفاً عَلَى مَا كَانَتْ عِلَّتُهُ اسْماً؛ لِأَنَّهُ مُتَّفَقٌ عَلَى الْوَصْفِ مُخْتَلَفٌ فِي الْاسِمْ، فَالْمُتَّفَقُ عَلَيْهِ أَقْوَى.

واسم الإشارة «هذه» يعود إلى «العلة القاصرة»، وإليها كذلك عود الضمير في «فيها».

والمراد هنا: أن الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى يرى أن القول الأول القاضي بترجيح العلة المتعدية على العلة القاصرة هو الأولى بالاعتبار من القول الثاني القاضي بترجيح العلة القاصرة على العلة المتعدية، وذلك لأن العلة المتعدية مُتَّفَقٌ على صحة التعليل بها، والعلة القاصرة مُخْتَلَفٌ في صحة التعليل بها، والمتفق عليه أحق بالرجحان من المختلف فيه.

قوله: **(ورجح ما كانت علته وصفاً على ما كانت علته اسماً)** أي: «ورجح أبو الخطاب».

و«ما» في قوله: «ما كانت» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «علته» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: إذا تعارضت علتان: إحداهما وَصْفٌ، والأخرى اسمٌ، كانت الوصفية مُرَجَّحةً على الاسمية عند أبي الخطاب رحمه الله تعالى.

مثال ذلك: «تحريم التفاضل في البر»، فإذا اختلف مجتهدان في علة هذا التحريم، فقال أحدهما: العلة كونه بُرّاً. وقال الآخر: العلة كونه مكيلاً.

كانت علة المجتهد الأول متعلقة بالاسم وهو «البر»، وعلة المجتهد الثاني متعلقة بالوصف وهو «الكيل».

وحينئذ تكون علة الثاني راجحةً على علة الأول؛ لأن التعليل بالوصف أغلب في إثارة الظن من التعليل بالاسم.

قوله: **(لأنه متفق على الوصف مختلف في الاسم، فالمتفق عليه أقوى)**: الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن الاتفاق على الوصف والاختلاف في الاسم».

وَرَجَّحَ مَا كَانَتْ إِثْبَاتاً عَلَى التَّعْلِيلِ بِالنَّفْيِ لِهَذَا الْمَعْنَى أَيْضاً.

والمذكور هنا **هو الدليل على ترجيح العلة الوصفية على العلة الاسمية**.

ومفاد هذا الدليل: أن التعليل بالوصف متفق عليه، والتعليل بالاسم مختلف فيه، والمتفق عليه أقوى فيكون بالترجيح أولى.

وما نسبه المؤلف رحمه الله تعالى هنا إلى أبي الخطاب من ترجيح العلة الوصفية على العلة الاسمية هو ما نص عليه في كتابه «التمهيد»، حيث قال رحمه الله تعالى: «ومنها: أن يكون وصف إحداهما اسماً ووصف الأخرى صفة، فالصفة أولى لأنها مجمع عليها، والاسم مختلف في جواز التعليل به»[1].

قوله: (ورجح ما كانت إثباتاً على التعليل بالنفي) أي: «ورجح أبو الخطاب».

و«ما» في قوله: «ما كانت» موصولية بمعنى «الذي».

والمراد هنا: إذا تعارضت علتان: إحداهما: بلفظ الإثبات، والأخرى بلفظ النفي، كانت علة الإثبات راجحةً على علة النفي.

مثال ذلك: أن يختلف مجتهدان في التفاضل في «الأشنان»، فيقول أحدهما: يحرم التفاضل فيه؛ لأنه مكيل جنس كالبر.

ويقول الآخر: يجوز التفاضل فيه؛ لأنه ليس بمطعوم جنس.

فالأول عَلَّلَ بعلة مثبتة، والآخر علّل بعلة منفية.

فيترجح قول المجتهد الأول على قول المجتهد الثاني، لترجح العلة المثبتة على العلة المنفية[2].

قوله: (لهذا المعنى أيضاً): المعنى المشار إليه هنا هو «الاتفاق والاختلاف».

---

(١) التمهيد ٤/ ٢٤٧.
(٢) انظر: التمهيد ٤/ ٢٤٠.

وَرَجَّحَ الْعِلَّةَ الْمَرْدُودَةَ إِلَى أَصْلٍ قَاسَ الشَّارِعُ عَلَيْهِ، كَقِيَاسِ الْحَجِّ عَلَى الدَّيْنِ فِي أَنَّهُ لَا يَسْقُطُ بِالْمَوْتِ، أَوْلَى مِنْ قِيَاسِهِمْ عَلَى الصَّلَاةِ، لِتَشْبِيهِ النَّبِيِّ ﷺ لَهُ بِالدَّيْنِ فِي حَدِيثِ الْخَثْعَمِيَّةِ.

والمراد هنا: أن الإثبات متفق على جواز التعليل به، والنفي مختلف في جواز التعليل به، فيكون الإثبات أرجح لأنه أقوى.

وما نسبه المؤلف رحمه الله تعالى هنا إلى أبي الخطاب من ترجيح علة الإثبات على علة النفي هو ما صرح به في كتابه «التمهيد»، حيث قال رحمه الله تعالى: «ومنها: أن يكون لفظ إحداهما إثباتاً ولفظ الأخرى نفياً، كقياسنا في الأشنان بأنه مكيل جنسٍ أشبه البر والشعير أولى من قولهم: ليس بمطعوم جنس ولا ثمن؛ لأن الإثبات مجمع على جواز التعليل به، والنفي مختلف في جواز التعليل به»[1].

قوله: (ورجح العلة المردودة إلى أصلٍ قاس الشارع عليه): الضمير في «عليه» يعود إلى «الأصل».

والمراد هنا: إذا تعارضت علتان وكانت إحداهما مردودة إلى أصلٍ قاس الشارع عليه، والأخرى ليست كذلك، كانت العلة المردودة إلى أصلٍ قاس الشارع عليه راجحةً على ما سواها عند أبي الخطاب رحمه الله تعالى.

قوله: (كقياس الحج على الدَّين في أنه لا يسقط بالموت، أولى من قياسهم على الصلاة، لتشبيه النبي ﷺ له بالدين في حديث الخثعمية): هذا مثال توضيحي لتقريب صورة المسألة إلى الذهن.

والضمير في «أنه» يعود إلى «الحج».

والضمير في «قياسهم» يعود إلى «بعض المجتهدين».

والضمير في «له» يعود إلى «الحج».

---

(١) المرجع السابق.

وَمَتَى كَانَ أَصْلُ إِحْدى الْعِلَّتَيْنِ مُتَّفَقاً عَلَيْهِ وَالْآخَرُ مُخْتَلَفاً فِيهِ كَانَتِ الْمُتَّفَقُ عَلَى أَصْلِهَا أَوْلَى، ....

والمراد هنا: أنه لو سُئِلَ مجتهدان عن رجل مات ولم يحج: أَيُحَجُّ عنه؟

فقال الأول: لا يُحَجُّ عنه، كما لا يُصَلَّى عنه.

وقال الآخر: يُحَجُّ عنه، كما يُقْضَى عنه الدَّيْنُ.

لكان قول المجتهد الثاني أرجح من قول المجتهد الأول؛ لأن علة المجتهد الثاني مردودة إلى أصلٍ قاس الشارع عليه، وهو تشبيه النبي ﷺ الحج بالدَّيْنِ حين سألته المرأة الخثعمية عن الحج عن أبيها، فأجابها عليه الصلاة والسلام بقوله: **(أرأيتِ لو كان على أبيك دين أكنتِ قاضيته؟)**(١).

وما نسبه المؤلف رحمه الله تعالى هنا إلى أبي الخطاب من ترجيح العلة المردودة إلى أصلٍ قاس الشارع عليه على ما لم تكن كذلك هو ما نَصَّ عليه بقوله رحمه الله تعالى في كتابه «التمهيد»: «ومنها: أن تكون إحداهما مقيسة على أصلٍ نُصَّ على القياس عليه، كقياسنا الحج في أنه لا يسقط بالموت على الدَّيْنِ أولى من قياسهم على الصوم والصلاة؛ لأن النبي ﷺ شَبَّهَهُ بالدَّيْنِ في خبر الخثعمية، فَنَصَّ على قياسه على الدين»(٢).

قوله: (ومتى كان أصل إحدى العلتين متفقاً عليه والآخر مختلفاً فيه كانت المتفق على أصلها أولى): الضمير في «عليه» يعود إلى «الأصل»، وإليه كذلك عود الضمير في «فيه».

والضمير في «أصلها» يعود إلى «العلة».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا يُعَدُّ ضابطاً عاماً لترجيح العلل.

فإذا تعارضت علتان: إحداهما متفق على أصلها، والأخرى مختلف

---

(١) سبق تخريج الحديث. (٢) التمهيد ٤/٢٣٩.

فَإِنَّ قَوَّةَ الْأَصْلِ تُؤَكِّدُ قُوَّةَ الْعِلَّةِ. وَكَذَلِكَ تُرَجَّحُ كُلُّ عِلَّةٍ قَوِيَ أَصْلُهَا، مِثْلَ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا مُحْتَمِلاً لِلنَّسْخِ وَالْآخَرُ لَا يَحْتَمِلُ.

فيه كانت المتفق على أصلها راجحةً على المختلف في أصلها.

قوله: (فإن قوة الأصل تؤكد قوة العلة): هذه الجملة تعليل للقول بتقديم العلة المتفق على أصلها على العلة المختلف في أصلها.

والمراد هنا: أن الأصل المتفق عليه أقوى من الأصل المختلف فيه، وتنعكس تلك القوة على العلة الراجعة إلى ذلك الأصل، فيكون ذلك سبباً في تأكد رجحانها على العلة الراجعة إلى أصلٍ مختلف فيه.

قوله: (وكذلك تُرَجَّحُ كل علة قوي أصلها): الكاف في «كذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الترجيح بكون العلة متفقاً على أصلها».

والضمير في «أصلها» يعود إلى «العلة».

والمراد هنا: أن ميزان الترجيح بين علةٍ وأخرى هو النظر إلى قوة الأصل، فما كان أصله أقوى من الآخر فيما يتعلق بالعلل كان هو الأرجح.

قوله: (مثل أن يكون أحدهما محتملاً للنسخ والآخر لا يحتمل): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الأصلين».

والمراد هنا: إذا تعارضت علتان: أصل إحداهما محتمل للنسخ، وأصل الأخرى سالم من ذلك الاحتمال، كانت العلة السالم أصلها من احتمال النسخ هي الأرجح في الاعتبار.

مثال ذلك: أن يختلف مجتهدان في نقض الوضوء بمس الذكر، فيقول أحدهما: مسّ الذكر لا ينقض الوضوء؛ لأن المس ليس حدثاً كأكل لحم الجزور.

ويقول الآخر: مس الذكر ينقض الوضوء؛ لأنه مَظِنَّةُ النقض كالنوم.

أَوْ يَثْبُتُ أَحَدُهُمَا بِخَبَرٍ مُتَوَاتِرٍ وَالْآخَرُ بِآحَادٍ، أَوْ أَحَدُهُمَا ثَابِتاً بِرِوَايَاتٍ كَثِيرةٍ وَالْآخَرُ بِرِوَايَةٍ وَاحِدَةٍ، ....

وأصل علة المجتهد الأول هو حديث طلق بن علي رضي الله تعالى عنه الذي قَدِمَ على النبي ﷺ وهو يبني مسجده، فسأله عن مس الذكر هل ينقض الوضوء؟ فقال له النبي عليه الصلاة والسلام: **(وهل هو إلّا بضعة منك؟)**[١].

وأصل علة المجتهد الثاني حديث بُسْرَةَ بنت صفوان رضي الله تعالى عنها: أن النبي ﷺ قال: **(من مس ذكره فليتوضأ)**[٢].

فيكون أصل المجتهد الثاني أرجح من أصل المجتهد الأول؛ لأن أصل المجتهد الأول وهو قوله ﷺ: **(وهل هو إلا بضعة منك؟)** محتملٌ للنسخ بحديث: **(من مسّ ذكره فليتوضأ)**.

وذلك لأن حديث طلق متقدم، وحديث بسرة متأخر.

قوله: (أو يثبت أحدهما بخبر متواتر والآخر بآحاد): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الأصلين».

والمراد هنا: إذا تعارضت علتان: أصل إحداهما متواتر، وأصل الأخرى آحاد، ترجَّحت ذات الأصل المتواتر على ذات الأصل الآحاد، لكون المتواتر أقوى.

قوله: (أو أحدهما ثابتاً بروايات كثيرة والآخر برواية واحدة): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الأصلين».

والمراد هنا: إذا تعارضت علتان: أصل إحداهما ثابت بروايات كثيرة، وأصل الأخرى ثابت برواية واحدة فالتي أصلها ثابت بروايات كثيرة هي الراجحة على الأخرى، فإن كثرة الروايات سبب من أسباب قوة الأصل، فتنعكس تلك القوة على العلة.

(١) سبق تخريج الحديث.
(٢) سبق تخريج الحديث.

أَوْ أَحَدُهُمَا بِنَصٍّ صَرِيحٍ وَالْآخَرُ بِتَقْدِيرٍ أَوْ إِضْمَارٍ، أَوْ يَكُونُ أَحَدُهُمَا أَصْلاً بِنَفْسِهِ وَالْآخَرُ أَصْلاً لِآخَرَ، أَوْ أَحَدُهُمَا اتُّفِقَ عَلَى تَعْلِيلِهِ وَالْآخَرُ اخْتُلِفَ فِيهِ.

قوله: (أو أحدهما بنص صريح والآخر بتقدير أو إضمار): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الأصلين».

والمراد هنا: إذا تعارضت علتان وكان أصل إحداهما ثابتاً بنص صريح، وكان أصل الأخرى ثابتاً بتقدير أو إضمار، فالتي ثبت أصلها بنص صريح راجحة على التي ثبت أصلها بتقدير أو إضمار، وذلك لقوة النص الصريح وضعف التقدير والإضمار.

قوله: (أو يكون أحدهما أصلاً بنفسه والآخر أصلاً لآخر): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الأصلين».

والضمير في «بنفسه» يعود إلى «أحد الأصلين».

والمراد هنا: أن تتعارض علتان: أصل إحداهما أصل بنفسه، وأصل الأخرى أصل لغيره، فالتي كان أصلها أصلاً بنفسه هي الأرجح على التي كان أصلها أصلاً لغيره، إذ ما كان أصلاً بنفسه أقوى مما كان أصلاً لغيره.

قوله: (أو أحدهما اتُّفِقَ على تعليله والآخر اخْتُلِفَ فيه): ضمير التثنية في «أحدهما يعود إلى «الأصلين».

والضمير في «تعليله» يعود إلى «الأصل الأول».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الأصل الثاني».

والمراد هنا: أن تتعارض علتان: أصل إحداهما متفق على تعليله، وأصل الأخرى مختلف في تعليله، فعلة الأصل المتفق على تعليله أرجح من علة الأصل المختلف في تعليله، إذ المتفق عليه أقوى من المختلف فيه.

أَوْ يَكُونُ دَلِيلُ أَحَدِ الْوَصْفَيْنِ مَكْشُوفاً مُعَيَّناً وَالْآخَرُ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّهُ بِدَلِيلٍ وَلَمْ يَكُنْ مُعَيَّناً، أَوْ يَكُونُ أَحَدُهُمَا مُغَيِّراً لِلنَّفْيِ الْأَصْلِيِّ وَالْآخَرُ مُبْقِياً عَلَيْهِ، فَالْمغَيِّرُ أَوْلَى لِأَنَّهُ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ وَالْآخَرُ نَفْيٌ لِلْحُكْمِ عَلَى الْحَقِيقَةِ.

وَتُرَجَّحُ الْعِلَّةُ الْمُؤَثِّرَةُ عَلَى الْمُلَائِمَةِ، ....

قوله: (أو يكون دليل أحد الوصفين مكشوفاً معيناً، والآخر أجمعوا على أنه بدليل ولم يكن معيناً): الضمير في «أنه» يعود إلى «الوصف الآخر».

والمراد هنا: أن يتعارض وصفان: أحدهما دليله ظاهر معين، والآخر دليله غير معين، فما كان دليله ظاهراً معيناً فهو أرجح مما لم يكن دليله ظاهراً معيناً؛ لأن التعيين والظهور أقوى في إثارة غلبة الظن.

قوله: (أو يكون أحدهما مغيراً للنفي الأصلي والآخر مبقياً عليه، فالمغير أولى؛ لأنه حكم شرعي، والآخر نفي للحكم على الحقيقة): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الأصلين».

والضمير في «عليه» يعود إلى «النفي الأصلي».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «المغير».

والمراد هنا: أن تتعارض علتان يكون أصل إحداهما مغيراً للنفي الأصلي ـ أي: ناقلاً عن البراءة الأصلية ـ، ويكون أصل الأخرى مبقياً على ذلك النفي، فالعلة ذات الأصل المغير أرجح من العلة ذات الأصل المبقي؛ لأن المغير مؤسس لمجيئه بحكم جديد، وأما المبقي فهو مؤكد للحكم السابق ونافٍ للحكم الجديد، والمؤسس أقوى من المؤكد، والمثبت أقوى من النافي.

قوله: (وترجح العلة المؤثرة على الملائمة) أي: إذا تعارضت علتان: إحداهما مؤثرة والأخرى ملائمة، ترجحت المؤثرة على الملائمة، لكون المؤثرة أقوى.

وَالْمُلَائِمَةُ عَلَى الْغَرِيبِ، وَالْمُنَاسِبَةُ عَلَى الشَّبَهِيَّةِ لِأَنَّهُ أَقْوَى فِي تَغْلِيبِ الظَّنِّ. وَاللهُ سُبْحَانَهُ أَعْلَمُ.

قوله: (والملائمة على الغريب) أي: «وتُرَجَّحُ العلة الملائمة على العلة ذات الوصف الغريب».

والمراد هنا: إذا تعارضت علة ذات وصف ملائم مع علة ذات وصف غريب، ترجحت العلة ذات الوصف الملائم على العلة ذات الوصف الغريب، لكون الملائم أقوى من الغريب.

قوله: (والمناسبة على الشبهية؛ لأنه أقوى في تغليب الظن) أي: «وتُرَجَّحُ المناسبة على الشبهية».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الوصف المناسب».

والمراد هنا: إذا تعارضت علتان: إحداهما مناسبة والأخرى شبهية، ترجحت العلة المناسبة على العلة الشبهية، وذلك لأن الوصف المناسب أغلب على الظن بثبوت العلية به من ثبوتها بالشبه.

وهذا آخر ما أورده المؤلف الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى في روضته، وبذلك تم شرح كتاب «روضة الناظر وجُنَّة المناظر» بتوفيق الله تعالى وعونه وتسديده، وكان الفراغ منه صبيحة يوم الجمعة السادس عشر من شهر ذي القعدة سنة تسع وعشرين وأربعمائة وألف من الهجرة، جعله الله تعالى علماً نافعاً وعملاً صالحاً مُتَقَبَّلاً، إنه سبحانه خير مسؤول وأكرم مأمول.

والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين نبينا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.



الفهارس العامة

فهرس الآيات

سورة آل عمران

سورة المائدة

سورة الإسراء

سورة الكهف

سورة الحشر

سورة الجمعة

سورة الطلاق

سورة التحريم

فهرس الأحاديث

الحديث — الجزء والصفحة

(أ)

(ب)

الحديث	الجزء والصفحة
(ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس)	١/ ١٤٦
(ليس الوضوء من القطرة والقطرتين)	٥/ ١٣٧
(فليغسله سبعاً)	٣/ ٥١٣
(م)	
(ماذا في إداوتك؟)	٢/ ٤٧٦
(ما سكت الله عنه فهو مما عفا عنه)	١/ ١٤١
(ما لي لا أغضب وأنا آمر بالأمر فلا أتبع؟)	٣/ ٥٠٨
(ما من عبد يذنب فيتوضأ ثم يصلي ركعتين ويستغفر الله إلا غفر الله له)	٢/ ٢٨٧
(ما هذا؟ ألم آت بها بيضاء نقية؟)	٣/ ٢١٩
(المحرم يلبس السراويل)	١/ ٢٣٥
(مروهم بالصلاة لسبع)	١/ ٢١٣، ٤/ ٩٤
(من اتخذ كلباً إلا كلب ماشية أو صيد)	٥/ ٢٩٩
(من أحيا أرضاً ميتة فهي له)	٥/ ٢٩١
(من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة)	٢/ ٥٠٩
(من أصبح جنباً فلا صوم له)	٢/ ١٧٦، ٤/ ١١٩
(من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي)	٥/ ٢٥٥
(من أغلق عليه بابه فهو آمن)	٤/ ٢٣٧
(من باع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرته للبائع)	٥/ ١٣٠
(من بدل دينه فاقتلوه)	٤/ ٣٢٥
(من تكلم يوم الجمعة والإمام يخطب)	٣/ ٣٦٦
(من شاء فليصمه ومن شاء أفطر)	١/ ٤٤٨
(من شذ شذ في النار)	٢/ ٥٠٨
(من صلى على جنازة فله قيراط)	٢/ ٣٠٤، ٣٠٥
(من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد)	٤/ ١٨٣
(من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه)	٢/ ٥٠٧
(من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية)	٢/ ٥٠٧
(من قاء أو رعف في صلاته فلينصرف)	٢/ ٤٦٣
(من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سَلَبُهُ)	١/ ١٦٨، ٥/ ٣٠١

فهرس الآثار

فهرس الأعلام

العلم | الصفحة والجزء

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

العلم | الصفحة والجزء

المصادر والمراجع

١ - **الإبانة عن أصول الديانة**: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت٣٢٤هـ)، دار الأنصار، مصر، الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ، تحقيق: الدكتورة فوقية حسين محمود.

٢ - **الإبهاج في شرح المنهاج**: علي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٥٦هـ)، وولده عبد الوهاب بن علي السبكي (ت٧٧١هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، تحقيق: الدكتور شعبان محمد إسماعيل.

٣ - **إحكام الفصول**: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت٤٧٤هـ)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، تحقيق: عبد المجيد تركي.

٤ - **الإحكام في أصول الأحكام**: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

٥ - **الإحكام في أصول الأحكام**: علي بن محمد الآمدي (ت٥٨٣هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ، مع تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي.

٦ - **أحكام القرآن**: أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت٥٤٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: علي محمد البجاوي.

٧ - **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**: محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٥هـ)، وبهامشه شرح الشيخ أحمد بن قاسم العبادي الشافعي على شرح الجلال المحلي على الورقات للجويني، دار الفكر.

٨ - **الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار**: يوسف بن عبد الله بن عبد البر (ت٤٦٣هـ)، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٣٩٣هـ، تحقيق: علي النجدي ناصف.

٩ - **الإصابة في تمييز الصحابة**: أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠ - **أصول البزدوي**: فخر الإسلام البزدوي الحنفي (ت٤٨٢هـ)، مع شرحه كشف الأسرار للبخاري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.
١١ - **أصول السرخسي**: محمد بن أحمد السرخسي (ت٤٩٠هـ)، لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدرآباد الدكن، الهند، حققه أبو الوفا الأفغاني.
١٢ - **أصول الشاشي**: أحمد بن محمد الشاشي (ت٣٤٤هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٢هـ.
١٣ - **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد**: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، تعليق أحمد عصام الكاتب.
١٤ - **الاعتصام**: للشاطبي، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، الخبر بالسعودية، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
١٥ - **إعجام الأعلام**: محمود مصطفى، المطبعة الرحمانية، مصر، ١٣٥٤هـ.
١٦ - **إعلام الموقعين عن رب العالمين**: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.
١٧ - **الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال**: أحمد بن المنير الإسكندري، مطبوع مع الكشاف للزمخشري، طهران.
١٨ - **الأم**: الإمام الشافعي، مع مختصر المزني، دار الفكر ١٤٠٠هـ.
١٩ - **إنباه الرواة على أنباء النحاة**: جمال الدين علي بن يوسف القفطي، تحقيق: حمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب العربية، الطبعة الأولى.
٢٠ - **البحر المحيط**: محمد بن بهادر الزركشي (ت٧٩٤هـ)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
٢١ - **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**: أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت٥٨٧هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.
٢٢ - **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**: محمد بن أحمد بن رشد (ت٥٩٥هـ)، دار المعرفة، الطبعة الرابعة ١٣٩٨هـ.
٢٣ - **البداية والنهاية**: لابن كثير، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
٢٤ - **بذل النظر في الأصول**: محمد بن عبد الحميد الأسمندي (ت٥٥٢هـ)، دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٢٥ ـ **البرهان في أصول الفقه**: عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت٤٧٨هـ)، دار الأنصار بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ، تحقيق: الدكتور عبد العظيم الديب.

٢٦ ـ **البرهان في علوم الدين**: محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: حمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت.

٢٧ ـ **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**: جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة ١٣٨٤هـ.

٢٨ ـ **البلبل في أصول الفقه**: سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت٧١٦هـ)، الرياض، الطبعة الأولى ١٣٨٣هـ.

٢٩ ـ **بلغة السالك لأقرب المسالك**: الشيخ أحمد الصاوي، دار الفكر، بيروت.

٣٠ ـ **بيان المختصر**: محمود بن عبد الرحمٰن الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، تحقيق: الدكتور محمد مظهر بقا.

٣١ ـ **بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**: شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوع بهامش «منهاج السنة النبوية»، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

٣٢ ـ **تاج العروس**: محمد مرتضى الزبيدي، المطبعة الخيرية بمصر، الطبعة الأولى ١٣٠٦هـ.

٣٣ ـ **تاريخ بغداد**: الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، دار الكتب المصرية.

٣٤ ـ **التاريخ الكبير**: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن، الهند، ١٣٧٧هـ.

٣٥ ـ **التبصرة في أصول الفقه**: إبراهيم بن علي الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٠هـ، تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو.

٣٦ ـ **التحرير في أصول الفقه**: كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام (ت٨٦١هـ)، بشرحيه: التقرير والتحبير، وتيسير التحرير.

٣٧ ـ **التحصيل من المحصول**: محمود بن أبي بكر الأرموي (ت٦٨٢هـ)، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، تحقيق: الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد.

٣٨ ـ **التخريج عند الفقهاء والأصوليين**: الدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.
٣٩ ـ **تذكرة الحفاظ**: محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٤٠ ـ **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**: القاضي عياض، تحقيق: د.أحمد بكير، مكتبة الفكر، طرابلس ليبيا ١٣٨٧هـ.
٤١ ـ **ترجمة أهل السنة على المعتزلة**: أبو بكر القاري، مخطوط برقم (٢٩٨٦) ضمن مجموع يحوي عدة رسائل، مكتبة جامعة استانبول، تركيا.
٤٢ ـ **التشريع والفقه في الإسلام تاريخاً ومنهجاً**: الشيخ مناع خليل القطان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.
٤٣ ـ **تفسير القرآن العظيم**: أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، مكتبة المعارف بالرياض، الطبعة الأولى.
٤٤ ـ **تقريب التهذيب**: لابن حجر العسقلاني، حيدر آباد الدكن، الهند ١٣٢٦هـ.
٤٥ ـ **تقريب الوصول إلى علم الأصول**: محمد بن أحمد بن جزي الكلبي (ت٧٤١هـ)، المكتبة الفيصلية بمكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ، تحقيق: محمد علي فركوس.
٤٦ ـ **التقرير والتحبير**: ابن أمير الحاج (ت٨٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.
٤٧ ـ **تعليل الأحكام**: محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت ١٤٠١هـ.
٤٨ ـ **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**: ابن حجر العسقلاني، مطبعة الطباعة النفيسة المتحدة بالقاهرة ١٣٨٤هـ.
٤٩ ـ **تلخيص الذهبي على المستدرك**: محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، مطبوع مع المستدرك للحاكم، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ.
٥٠ ـ **التلويح على التوضيح**: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت٧٩٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
٥١ ـ **التمهيد في أصول الفقه**: محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني (ت٥١٠هـ)، مطبوعات جامعة أم القرى بمكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، تحقيق: الدكتور مفيد محمد أبو عمشة، والدكتور محمد بن علي بن إبراهيم.

٥٢ ـ **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**: أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ، تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو.

٥٣ ـ **تنزيه القرآن عن المطاعن**: القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت٤١٥هـ)، دار النهضة الحديثة، بيروت.

٥٤ ـ **تهذيب التهذيب**: ابن حجر العسقلاني، حيدرآباد الدكن، الهند ١٣٢٦هـ.

٥٥ ـ **التوضيح**: صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي (ت٧٤٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٦ ـ **تيسير التحرير**: محمد أمين المعروف بأمير بادشاه (ت٩٧٢هـ)، دار الفكر.

٥٧ ـ **تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد**: الشيخ سليمان بن عبد الوهاب، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالرياض.

٥٨ ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الثالثة ١٣٨٨هـ.

٥٩ ـ **جامع بيان العلم وفضله**: يوسف بن عبد البر (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي بالمملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٦٠ ـ **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**: أبو الفرج عبد الرحمٰن بن شهاب الدين بن رجب الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، توزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالرياض.

٦١ ـ **الجامع لأحكام القرآن**: أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت٧٦١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٦٢ ـ **الجرح والتعديل**: أبو محمد عبد الرحمٰن بن أبي حاتم الرازي (ت٣٢٧هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى.

٦٣ ـ **الجدل**: أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادي الحنبلي (ت٥١٣هـ)، تحقيق: د. علي العميريني، مكتبة التوبة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٦٤ - **الجمع بين رجال الصحيحين البخاري ومسلم**: أبو الفضل محمد بن طاهر بن علي المقدسي (ت٥٠٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ، توزيع دار الباز بمكة المكرمة.

٦٥ - **جمع الجوامع**: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت٧٧١هـ)، ومعه حاشية البناني، الطبعة الثانية ١٣٥٦هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

٦٦ - **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**: أبو محمد عبد القادر بن محمد القرشي (ت٧٧٥هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي ١٣٩٨هـ، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو.

٦٧ - **حاشية البناني**: عبد الرحمٰن بن جاد الله البناني (ت١١٩٨هـ)، الطبعة الثانية ١٣٥٦هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، مطبوع بهامش جمع الجوامع لابن السبكي.

٦٨ - **حاشية نسمات الأسحار على شرح إفاضة الأنوار على متن أصول المنار**: الشيخ محمد أمين بن عمر بن عابدين، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

٦٩ - **الخطط المقريزية «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار»**: أبو العباس أحمد بن علي المقريزي (ت٨٤٥هـ)، دار صادر، بيروت.

٧٠ - **رسائل الجاحظ**: أبو عثمان الجاحظ، تقديم وتبويب وشرح الدكتور علي أبو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

٧١ - **الرسالة**: الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر.

٧٢ - **الرسالة التدمرية**: شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

٧٣ - **رياض الصالحين**: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ.

٧٤ - **سنن الترمذي**: الحافظ أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف.

٧٥ - **سنن الدارمي**: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمٰن الدارمي (ت٢٥٥هـ)، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، نشر دار إحياء السنة النبوية.

٧٦ ـ **سنن الدارقطني**: نشر السنة ملتان، باكستان، المطبعة العربية.
٧٧ ـ **سنن أبي داود**: الحافظ سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، حمص بسورية، الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ.
٧٨ ـ **السنن الكبرى**: الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ)، وبذيله الجوهر النقي لابن التركماني، دار الفكر.
٧٩ ـ **سنن ابن ماجه**: الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٥هـ)، دار الفكر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
٨٠ ـ **سنن النسائي**: الحافظ أبو عبد الرحمٰن أحمد بن شعيب بن علي النسائي (ت٣٠٢هـ)، وعليه شرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٤٨هـ.
٨١ ـ **سير أعلام النبلاء**: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة العاشرة ١٤١٤هـ.
٨٢ ـ **السيرة النبوية**: لابن كثير، دار المعرفة بيروت، تحقيق: مصطفى عبد الواحد.
٨٣ ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**: عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت١٠٨٩هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.
٨٤ ـ **شرح الأصول الخمسة**: عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت٤١٥هـ)، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ، تحقيق: الدكتور عبد الكريم عثمان.
٨٥ ـ **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**: أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ)، دار الفكر، بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ.
٨٦ ـ **شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع**: محمد بن أحمد المحلي (ت٨٦٤هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الثانية ١٣٥٦هـ.
٨٧ ـ **شرح العقيدة الطحاوية**: علي بن أبي العز الحنفي (ت٧٩٢هـ)، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ١٣٩٦هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وكذلك بتحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٨٨ ـ **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**: المكتبة العصرية، صيدا، بيروت ١٤١٩هـ.

٨٩ ـ **شرح العمد**: أبو الحسين البصري، تحقيق: د. عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٩٠ ـ **الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك**: أحمد بن محمد الدردير، مطبعة عيسى البابي الحلبي.

٩١ ـ **شرح الكوكب المنير**: محمد بن أحمد الفتوحي (ت٩٧٢هـ)، مطبوعات جامعة أم القرى بمكة المكرمة ١٤٠٠هـ، تحقيق: الدكتور محمد الزحيلي، والدكتور نزيه حماد.

٩٢ ـ **شرح اللمع**: إبراهيم بن علي الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، تحقيق: عبد المجيد تركي.

٩٣ ـ **شرح المنار**: عبد اللطيف بن عبد العزيز بن الملك (ت٨٨٥هـ)، دار سعادات، ١٣١٥هـ.

٩٤ ـ **شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول**: شمس الدين محمود بن عبد الرحمٰن الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)، مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ، تحقيق: الدكتور عبد الكريم بن علي النملة.

٩٥ ـ **شرح مختصر الروضة**: سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت٧١٦هـ)، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي.

٩٦ ـ **شرح النووي على صحيح مسلم**: دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة ١٣٩٨هـ، وكذلك دار أبي حيان، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٩٧ ـ **الشرائع السابقة ومدى حجيتها في الشريعة الإسلامية**: د. عبد الرحمٰن الدرويش، شركة العبيكان للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٩٨ ـ **شرف أصحاب الحديث**: للخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: محمد سعيد أوغلي، دار إحياء السنة النبوية.

٩٩ ـ **شفاء العليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**: لأبي حامد الغزالي، تحقيق: د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، ببغداد ١٣٩٠هـ.

١٠٠ ـ **الصحائف الإلهية**: محمد بن أشرف السمرقندي، مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، تحقيق: الدكتور أحمد عبد الرحمٰن الشريف.

١٠١ ـ **صحيح البخاري**: محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، المكتبة الإسلامية، استانبول، تركيا.
١٠٢ ـ **صحيح ابن خزيمة**: محمد بن إسماعيل بن خزيمة السلمي (ت٣١١هـ)، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ، الرياض، تحقيق: الدكتور محمد مصطفى الأعظمي.
١٠٣ ـ **صحيح مسلم**: مسلم بن الحجاج القشيري (ت٢٦١هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة ١٣٩٨هـ.
١٠٤ ـ **طبقات الحفاظ**: جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، توزيع دار الباز بمكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.
١٠٥ ـ **طبقات الحنابلة**: أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، دار المعرفة، بيروت.
١٠٦ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**: عبد الوهاب بن علي السبكي، دار المعرفة بيروت، الطبعة الثانية.
١٠٧ ـ **طبقات الفقهاء**: أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ، تحقيق: الدكتور إحسان عباس.
١٠٨ ـ **طبقات فحول الشعراء**: محمد سلام الجمحي، مطبعة المدني بالقاهرة.
١٠٩ ـ **الطبقات الكبرى**: محمد بن سعد (ت٢٣٠هـ)، دار صادر، بيروت ١٣٧٧هـ.
١١٠ ـ **العدة شرح العمدة**: في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل الشيباني بهاء الدين عبد الرحمٰن بن إبراهيم المقدسي (ت٦٢٤هـ)، المكتبة السلفية بالقاهرة، الطبعة الثانية، تعليق وتقديم محب الدين الخطيب.
١١١ ـ **العدة في أصول الفقه**: محمد بن الحسين الفراء (ت٤٥٨هـ)، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ، الرياض، تحقيق: الدكتور أحمد بن علي المباركي.
١١٢ ـ **غاية النهاية في طبقات القراء**: حميد بن محمد الجزري (ت٨٣٣هـ)، مكتبة الخانجي بمصر ١٣٥٢هـ.
١١٣ ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، نشر وتوزيع إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالرياض، وكذلك دار أبي حيان، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
١١٤ ـ **فتح الغفار بشرح المنار**: زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، مطبعة البابي الحلبي بمصر، الطبعة الأولى ١٣٥٥هـ.

١١٥ ـ **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**: عبد الله مصطفى المراغي، الناشر محمد أمين دمج وشركاه، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ.

١١٦ ـ **الفرق بين الفِرَق**: عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت٤٢٩هـ)، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

١١٧ ـ **الفروق**: أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ)، عالم الكتب، بيروت.

١١٨ ـ **الفصول في الأصول**: أحمد بن علي الجصاص (ت٣٧٠هـ)، تحقيق: د. عجيل جاسم النشمي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، الكويت.

١١٩ ـ **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**: أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، الدار التونسية للنشر، تونس ١٣٩٣هـ، تحقيق: فؤاد سيد.

١٢٠ ـ **الفقيه والمتفقه**: أحمد بن علي البغدادي (ت٤٦٣هـ)، المكتب الإسلامي.

١٢١ ـ **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**: عبد الحي اللكنوي الهندي، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى ١٣٢٤هـ.

١٢٢ ـ **فواتح الرحموت**: محمد نظام الدين الأنصاري (ت١١٨٠هـ)، مطبوع مع المستصفى للغزالي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٢٣ ـ **القاموس المحيط**: محمد بن يعقوب الشيرازي، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ.

١٢٤ ـ **قرة العين في شرح ورقات إمام الحرمين**: محمد بن محمد الرعيني (ت٩٥٤هـ)، دار ابن خزيمة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

١٢٥ ـ **القواعد والفوائد الأصولية**: علاء الدين بن اللحام (ت٨٠٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

١٢٦ ـ **الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل**: أبو محمد عبد الله بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، المكتب الإسلامي، دمشق، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ، تحقيق: زهير الشاويش.

١٢٧ ـ **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي**: يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (ت٤٦٣هـ)، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ.

١٢٨ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**: جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، طهران.

١٢٩ ـ **كشاف القناع عن الإقناع**: منصور بن يونس البهوتي الحنبلي (ت١٠٥١هـ)، نشر وزارة العدل بالمملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

١٣٠ ـ **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**: عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت٧٣٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

١٣١ ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني (ت١٠٦٧هـ)، دار الفكر، بيروت ١٤٠٢هـ.

١٣٢ ـ **اللباب في تهذيب الأنساب**: عز الدين بن الأثير الجزري، دار صادر، بيروت، ١٤٠٠هـ.

١٣٣ ـ **لسان العرب**: محمد بن مكرم بن منظور، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

١٣٤ ـ **اللمع في أصول الفقه**: إبراهيم بن علي الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

١٣٥ ـ **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت٣٣٠)، مطبعة مصر، ١٩٥٥م، تحقيق: الدكتور حمود عزابة.

١٣٦ ـ **المبسوط**: شمس الدين السرخسي، دار الدعوة، استانبول بتركيا.

١٣٧ ـ **متشابه القرآن**: عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت٤١٥هـ)، دار التراث، القاهرة، تحقيق: الدكتور عدنان محمد زرزور.

١٣٨ ـ **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**: الحافظ علي بن أبي بكر الهيتمي (ت٨٠٧هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ.

١٣٩ ـ **المجموع شرح المهذب**: محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، دار الفكر.

١٤٠ ـ **مجموع الفتاوى**: شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبد الرحمٰن بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ.

١٤١ ـ **المحصول في أصول الفقه**: محمد بن عمر الرازي (ت٦٠٦هـ)، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، تحقيق: الدكتور طه جابر العلواني.

١٤٢ ـ **المحلى**: علي بن أحمد بن حزم (ت٤٥٦هـ)، دار الفكر، بيروت.

١٤٣ ـ **المحيط بالتكليف**: عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت٤١٥هـ)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، تحقيق: عمر السيد عزمي.

١٤٤ ـ **المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**: مجد الدين أبو البركات الحنبلي (ت٦٥٢هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.

١٤٥ ـ **مختار الصحاح**: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى.

١٤٦ ـ **مختصر ابن الحاجب**: مع شرحه للقاضي عضد الدين الإيجي، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٣٩٣هـ.

١٤٧ ـ **المختصر في أصول الفقه**: علي بن محمد البعلي الحنبلي «ابن اللحام» (ت٨٠٣هـ)، مطبوعات جامعة أم القرى بمكة المكرمة ١٤٠٠هـ، تحقيق: الدكتور محمد مظهر بقا.

١٤٨ ـ **المذكرة في أصول الفقه**: محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت١٣٩٣هـ)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الخامسة ١٤٢٢هـ.

١٤٩ ـ **مسائل الإمام أحمد**: لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، الطبعة الثانية بيروت، نشر محمد أمين دمج.

١٥٠ ـ **المستدرك على الصحيحين في الحديث**: محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ، وبذيله تلخيص المستدرك للإمام الذهبي.

١٥١ ـ **المستصفى من علم الأصول**: محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٥٢ ـ **مسلَّم الثبوت**: محب الله بن عبد الشكور (ت١١١٩هـ)، مطبوع مع المستصفى للغزالي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٥٣ ـ **المسند**: الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (ت٢٤١هـ)، شرح وفهرست أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر ١٣٩٢هـ، وكذلك المطبعة الميمنية بالقاهرة ١٣١٣هـ، وكذلك دار صادر بيروت ١٣١٣هـ..

١٥٤ ـ **المسودة في أصول الفقه**: آل تيمية، دار الكتاب العربي، بيروت، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

١٥٥ ـ **مشاهير علماء الأمصار**: محمد بن حبان البستي، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٥٦ ـ **المصقول في علم الأصول**: الملا محمد جلي زادة، تحقيق: عبد الرزاق بيمار، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، العراق.

١٥٧ ـ **مصنف ابن أبي شيبة**: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة (ت٢٣٥هـ)، مطبعة الدار السلفية بالهند، ١٣٩٩هـ، تحقيق: عبد الخالق الأفغاني.

١٥٨ ـ **مصنف عبد الرزاق الصنعاني**: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ، تحقيق: حبيب الرحمٰن الأعظمي.

١٥٩ ـ **المعتمد في أصول الدين**: القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (ت٤٥٨هـ)، دار المشرق، بيروت، تحقيق: الدكتور وديع زيدان حداد.

١٦٠ ـ **معجم متن اللغة**: أحمد رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٣٧٩هـ.

١٦١ ـ **معجم مقاييس اللغة**: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون.

١٦٢ ـ **المعجم الوسيط**: قام بإخراجه إبراهيم مصطفى وزملاؤه، المكتبة العلمية طهران.

١٦٣ ـ **المغني**: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، وكذلك بتحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

١٦٤ ـ **المغني «قسم الشرعيات»**: القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت٤١٥هـ)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر ١٣٨٥هـ.

١٦٥ ـ **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**: محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر.

١٦٦ ـ **المغني في أصول الفقه**: عمر بن محمد الخبازي (ت٦٩١هـ)، مطبوعات جامعة أم القرى بمكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ، تحقيق: الدكتور محمد مظهر بقا.

١٦٧ ـ **مفتاح الفلاح في اعتقاد أهل الصلاح**: كمال الدين بن محمد بن طلحة، مخطوط برقم (٢٣٦١) بمكتبة آيا صوفية بالمكتبة السليمانية باستانبول.
١٦٨ ـ **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**: أبو عبد الله محمد بن أحمد التلمساني (ت٧٧١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣هـ، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف.
١٦٩ ـ **المقاصد الحسنة**: محمد بن عبد الرحمٰن السخاوي (ت٩٠٢هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.
١٧٠ ـ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت٣٢٤هـ)، دار النشر فرانز شتاينر بفيسبادن، الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ.
١٧١ ـ **الملل والنحل**: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٠هـ، تحقيق: الدكتور محمد سيد كيلاني.
١٧٢ ـ **مناقب الإمام أحمد**: أبو الفرج عبد الرحمٰن ابن الجوزي، مكتبة الخانجي بمصر، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي.
١٧٣ ـ **المنهاج في ترتيب الحجاج**: أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ)، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٩٨٧م.
١٧٤ ـ **مناهج العقول شرح منهاج الأصول**: محمد بن الحسن البدخشي، مطبعة محمد علي صبيح، مصر.
١٧٥ ـ **مناهل العرفان في علوم القرآن**: محمد عبد العظيم الزرقاني، دار الفكر.
١٧٦ ـ **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**: عثمان بن عمرو بن الحاجب (ت٦٤٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، نشر دار الباز بمكة المكرمة.
١٧٧ ـ **المنخول من تعليقات الأصول**: محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ، تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو.
١٧٨ ـ **منهاج الأصول**: القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (ت٦٨٥هـ)، بشرحه نهاية السول للإسنوي، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٢م، وكذلك بشرحه المنهاج للأصفهاني، تحقيق: د. عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى.

١٧٩ ـ **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد**: عبد الرحمٰن بن محمد العليمي (ت٩٢٨هـ)، مطبعة المدني، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٨٣هـ.
١٨٠ ـ **المنية والأمل**: أحمد بن يحيى المرتضى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م، تحقيق: الدكتور عصام الدين محمد علي.
١٨١ ـ **الموطأ**: الإمام مالك بن أنس الأصبحي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٣٩٠هـ.
١٨٢ ـ **الموافقات في أصول الشريعة**: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، دار المعرفة، بيروت.
١٨٣ ـ **المواقف في علم الكلام**: القاضي عبد الرحمٰن بن أحمد الإيجي، عالم الكتب، بيروت.
١٨٤ ـ **ميزان الأصول في نتائج العقول**: علاء الدين السمرقندي، تحقيق: د. محمد زكي عبد البر، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.
١٨٥ ـ **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٨٢هـ، تحقيق: علي محمد البجاوي.
١٨٦ ـ **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**: ابن تغري بردي، الطبعة الأولى، دار الكتب العربية.
١٨٧ ـ **نزهة الخاطر العاطر بشرح روضة الناظر**: عبد القادر بن أحمد الدومي، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.
١٨٨ ـ **نشر البنود على مراقي السعود**: سيدي عبد الله الشنقيطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
١٨٩ ـ **نصب الراية لأحاديث الهداية**: عبد الله بن يوسف الزيلعي، الطبعة الثانية.
١٩٠ ـ **نهاية الإقدام في علم الكلام**: عبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه ألفرد جيوم.
١٩١ ـ **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**: عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، ومعه: **سلم الوصول**: للشيخ محمد بخيت المطيعي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٢م.
١٩٢ ـ **نهاية الوصول في دراية الأصول**: صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي (ت٧١٥هـ)، المكتبة التجارية بمكة المكرمة، الطبعة الأولى، تحقيق: الدكتور صالح بن سليمان اليوسف، والدكتور سعد بن سالم السويح.

١٩٣ ـ **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار**: محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.
١٩٤ ـ **الهداية شرح بداية المبتدي**: أبو الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني (ت٥٩٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
١٩٥ ـ **الواضح في أصول الفقه**: علي بن عقيل البغدادي الحنبلي (ت٥١٢هـ)، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي.
١٩٦ ـ **الوصول إلى الأصول**: أحمد بن علي بن برهان (ت:٥١٨هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٣هـ، تحقيق: الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد.
١٩٧ ـ **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**: أحمد بن محمد بن خلكان (ت٦٨١هـ)، دار صادر، بيروت، تحقيق: الدكتور إحسان عباس.

فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة


دار ابن الجوزي 8428146
140805